

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Hölderlin’de Estetik Düşünüş ve Tanrı Problemi
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman **Hazırlayan**
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM **Ahmet ÇELİK**

MALATYA 2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hölderlin’de Estetik Düşünüş ve Tanrı Problemi



Hazırlayan
Ahmet ÇELİK

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

MALATYA 2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'in danışmalığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Hölderlin’de Estetik Düşünüş ve Tanrı Problemi” başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ilkelerine uyarak tarafımda yapıldığını onaylarım.

Ahmet ÇELİK



TEŞEKKÜR

Bu çalışma; uzun soluklu bir öğrenme sürecinin ve bir hayat muhasebesinin onun üzerinden görülmeye çalışıldığı bir çaba olarak görülmelidir. Genel olarak felsefi çabama başlarken aklımda tek bir başlık altında tek bir soru vardı: Tanrı. Soru bana dilin yetersizliğini çoğu kez hissettirmesine rağmen birkaç şekilde görünüyordu: “Ben nerede başlarım?” “Başlarsam Tanrı nasıl bitmez?” “Ben isem, nasıl bir Tanrı?” “Sınırsız ise nasıl olur da Ben?” Tüm bu sorular geçip giderken ve cevabı dilbilimin kendi içinde boşuna ararken bana bu çabamı olması gereken alanda sergileme fırsatı veren İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümünün tüm akademik kadrosuna teşekkür ederim. Ancak başta, bana bu hakikat arayışında sabır ve ihtimam gösteren, bana Hölderlin’i kendimi onda bileğileyebileceğim bir çalışma fırsatı olarak sunan ve beni sürekli motive eden muhterem hocam sayın Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM olmak üzere; düşüncenin politik gerçeğini ondan aldığım Platon derslerinden öğrendiğim sayın Dr. Öğretim Üyesi Birdal AKAR’a; felsefi bir çabanın sürekli dikkat isteyen bir temellendirme olduğunu onun uyarılarına kulak kabartarak öğrendiğim ve bana derslerindeki canlı tartışmalarla modern felsefenin önemini kavramama yardım eden sayın Dr. Öğretim Üyesi Aykut AYTİŞ’a; özellikle çağdaş felsefede Heidegger ve Husserl’le dolaylı da olsa karşılaşmamın ve onu idrak edebilmemin ilk imkanını samimiyetle kuran sayın Doç.. Dr. Çiğdem YILDIZDÖKEN’e; kavramların da bir hafızası olduğunu, tarih ve yaşamın canlılığını göz ardı ederek ezber kavramlarla düşünmenin yanıltıcılığını ondan aldığım Aydınlanma derslerinde öğrendiğim sayın Prof. Dr. Emin ÇELEBİ’ye; bana hem Hristiyan hem İslam geleneklerinin felsefi mirasını tanımamda yardımcı olan sayın Doç. Dr. Şahin EFİL’e ve benim bu çalışmama şahit olurken bana manevi desteklerini esirgemeyen sayın Dr. Öğr. Üyesi Yasin PARLAR’a en içten şükranlarımla teşekkür ederim. Ayrıca bana bu felsefi çabam boyunca sabır ve ihtimam gösteren ilham ve yaşam kaynağım sevgili eşim Vildan ÇELİK’e; onları bu büyüme çabamda pek çok ihmal ettiğim, yaşamımı onun yoluyla emanet aldığım sevgili annem Sultan ÇELİK’e ve bana çocukluğumda “içinde tanrısal bir şey var, gerekiyorsa yarat” diyerek düşünsel gelişimimde bana derin bir iz bırakan sevgili babam TOĞU Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk ÇELİK’e; beni bu felsefi çabamda diyaloglarıyla yalnız bırakmayan kardeşlerim Fatma Zehra ÇELİK ve İbrahim ÇELİK’e, bana sevgili kızlarını emanet eden eşimin annesi sevgili Şerif UÇMAZ ve muhterem babası Ahmet Yakub UÇMAZ’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Son olarak bana “kendi düşüncen” nedir diye sorarken benim ilk kanat çırpışlarıma yardım eden, yaşamımın ikinci dönüm noktasını kuran, onu her zihinsel sohbetimde düşümde ağırladığım sevgili Sofokles’im Suat BARAN’a şükranlarımı sunarım.

ÖZET

Friedrich Hölderlin, Alman idealizminden realizme, aydınlanmadan mistisizme, ön romantizmden klasizme, dilbilimden dine, modernizmden postmodernizme kadar birçok başlık ve düşünce akımına dahil edilebilecek birçok düşünce geliştirmiş felsefi açıdan heyecan verici bir kişidir. Hölderlin'i daha ilgi çekici kılan nokta, eserlerinde çağdaşları olan Fichte, Kant, Schiller, Goethe, Niethammer, Jacobi, Herder gibi bizzat tanıştığı ve akranı olan düşünürlerin yanı sıra, Spinoza, Platon, Hume, Shaftesbury, Hemsterhous, Leibniz gibi çağdaş düşünürlerin fikirlerinin çatışkılı bir sentezini sergilemesidir. Ancak, tüm bu zengin fikir hazinesi, gençlik yıllarından itibaren peşinden gittiği Tanrı sorunundan beslenmektedir. Bu çalışma, Hölderlin'in bilinç, eğitim, din, siyaset, sanat ve tarih hakkındaki düşüncelerinin onun Tanrı sorunundan büyüdüğünü ve hepsinin ona dair tamamlayıcı yorumlar olduğunu düşünür.

Anahtar Kelimeler: Alman İdealizmi, Aydınlanma, Bilinç, Bir ve Hep, Din, Estetik, Güzel, Şair, Tarih, Tanrı, Toplum, Yüce

ABSTRACT

Friedrich Hölderlin is an intellectually stimulating figure who develops numerous ideas that encompass various philosophical currents and topics ranging from German idealism to realism, enlightenment to mysticism, pre-romanticism to classicism, linguistics to religion, and modernism to post-modernism. What makes Hölderlin even more intriguing is the conflicting synthesis of ideas found in his works, drawing from his contemporaries such as Fichte, Kant, Schiller, Goethe, Niethammer, Jacobi, Herder, and others, as well as from prominent thinkers of his time like Spinoza, Plato, Hume, Shaftesbury, Hemsterhous, Leibniz, and more. However, at the core of this vast array of ideas lies the problem of God, which Hölderlin actively explored from his early youth. This study considers Hölderlin's thoughts on consciousness, education, religion, politics, art, and history as complementary interpretations of this problem of God.

Keywords: German Idealism, Enlightenment, Consciousness, One and All, Religion, Aesthetics, Beautiful, Poet, History, God, Society, Supreme

İÇİNDEKİLER

HÖLDERLİN'İN KRONOLOJİ HALİNDE YAŞAMI	vii
HÖLDERLİN'İN ÇALIŞMALARI VE KRONOLOJİK LİSTESİ	xiv
HÖLDERLİN'İN BAŞLICA ŞİİRLERİ VE KRONOLOJİK LİSTESİ	xvi
GİRİŞ: HÖLDERLİN'İ ELE ALMA SORUNU	1
1. HÖLDERLİN VE TANRI: BİR TANRI PROBLEMİ.....	10
1.1. Hölderlin, Tanrısal Başkalaşma ve Din: Rahibin Tanrısından Şairin Tanrısına	10
1.2. Tanrısal Veda ya da A-theos: Hölderlin ve Aydınlanma	16
1.3. İnanç-Akıl Geriliminin Sıfır Noktası: Deus Absconditus'dan Sessiz Tanrıya	25
1.4. Pietizm, Luther ve Deus Absconditus	26
1.5. İnanç-Akıl Krizinin Hölderlin'e Tevarüsü.....	32
1.6. Kendilik, Dünya ve Tanrı: Kant ve Fichte'nin Yanında Kant ve Fichte'ye Karşı	35
2. HÖLDERLİN, YAŞAM VE TANRI: ESTETİK, ŞAİR/PEYGAMBER VE TANRININ DÜNYAYA İNİŞİ	55
2.1. Estetik ve Yaşam: Bilinç, Aşk ve Güzel	55
2.2. Kant ve Schiller'in Estetik Kategorileri Anlayışları	58
2.2.1. Kant'ın Güzel ve Yüce İncelemesi	58
2.2.2. Schiller'in Güzel ve Yüce İncelemesi.....	63
2.3. Hölderlin ve Güzel: Phaidros'tan Hölderlin'e Geçen Estetik Tutum.....	67
2.4. Güzel, Tanrı ve Yaşam: Bir ve Hep'ten Saklanan Tanrıya	75
2.5. Tanrının Trajik Ayrımı: Hegel ve Hölderlin	78
2.6. Tanrının Dünyaya İnişi ve Yaşam: Vico'dan Hölderlin'e Kadir-i Mutlak Tanrı, Şair/Peygamber ve İnsanlık.....	95
SONUÇ	112
KAYNAKÇA.....	122

KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	Adı Geçen Eser
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
EL:	Friedrich Hölderlin Essays And Letters
Krş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa



HÖLDERLİN'İN KRONOLOJİ HALİNDE YAŞAMI¹

1770

- 20 Mart'ta Swabya olarak bilinen tarihi bölgenin Lauffen am Neckar kasabasında dünyaya geldi.
- Hegel ve Beethoven da aynı sene doğdu.

1772

- Luther Kilisesi içinde yönetici olan babası Henrich Friedrich Hölderlin vefat etti.
- Kız Kardeşi Heinrike dünyaya geldi.

1774

- Annesi Nürtingen belediye başkanı olacak olan Johann Christoph Gok ile ikinci evliliğini gerçekleştirdi.

1776

- 1784'e kadar devam edeceği bölge gramer okuluna gitti.

1779

- Üvey babasını kaybetti.

1781

- Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayımladı.

1782

- Hölderlin bir papazdan özel eğitim almaya başladı. Eğitim aldığı kişi Schelling'in amcasıydı. 1785'e kadar Latince ve Yunanca derslerini aldığı 'babam' dediği Köstlin ile çok içsel bir bağ kurdu.

1783

- Schelling ile tanıştı.

1784

- Yatılı olarak Denkendorf Manastırına yazdırıldı.

1786

- Maulbronn Manastırına geçti.
- Bir arkadaşının kuzeni olan Luise Nast ile gönül ilişkisi yaşamaya başladı.

1787

- Hölderlin'in şiire ilgisi iyice arttı. Schiller, Klopstock, Ossian, Young gibi şairleri okudu.

¹ Hölderlin'in yaşamının bu kronolojisi için özellikle şu eserlerden faydalanılmıştır: Bertram M., (2003), *Deutsche literatur von lessing bis kafka: basisbibliothek* (Elektronik Kaynak), Directmedia Publ., Berlin; Adler F., & Louth D. J., (2009), *Friedrich Hölderlin Essays And Letters*, Penguin Books; Pfau T., (1988), "Introduction", *Essays and Letters on Theory Intersections*, edt. ve çev. Thomas Pfau, State University of New York Press, Albany.

1788

- Württemberg’de Papaz sınıfına yükseleceklerin girebildiği Tübingen’deki Protestan seminerine katıldı. Hölderlin burada 1793’e kadar kaldı.
- Tübingen’de Ludwig Neuffer ve Rudolf Magenau ile bir şiir kulübü açtı.
- *İlyada*’nın ilk iki kitabını tercüme etti. Hegel ile tanıştı.
- Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’ni yayımladı.

1789

- Bastille baskını ve Fransız Devrimi gerçekleşti.
- Üniversiteyi bırakmak istedi. Fakat annesi izin vermedi.
- Loise Nast’tan ayrıldı.
- Alman efsanelerini okudu. Protestanlar arasında bir efsane olan şehit Kral Gustavus Adalphus’a bir övgü şiiri yazdı.

1790

- Tübingen’e geldikten iki yıl sonra Hegel ve Hölderlin’in arasına Schelling de katıldı. Sıkı bir arkadaşlık bağı geliştirdiler.
- Arkadaşlarıyla Kant, Herder ve Leibniz okudu.
- Hegel ve birkaç arkadaşıyla Platon ve Jacobi’nin *Spinoza Üzerine Mektubu*’nu okudu.
- Annesine yazdığı mektubundan anlaşıldığı kadarıyla muhtemelen Spinoza’nın eserini doğrudan okudu.
- *Yunanlar Arasında Güzel Sanatların Tarihi ve Süleyman’ın Atasözleri ile Hesiodos’un İşler ve Günleri Arasındaki Paralellikler* olmak üzere iki çalışma yaptı.
- Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*’ni yayımladı.

1791

- Hölderlin Nisan ayında bir Jakoben olan Christian Friedrich Hiller ile İsviçre’ye yaptığı gezide radikal gruplarla tanıştı. Dönüşte Rousseau okumaya başladı.
- Eylül ayında Stäudlin’in *Musen Almanach*’ında şiiri yayımlandı. Eski bir Swabya ailesinden gelen Stäudlin Swabya’nın özgürlüğü için yazan bir şair ve düşünürdü.
- Hölderlin *İnsanlığa Övgü* adlı şiirini kaleme aldı. Hölderlin şiire *Toplum Sözleşmesi*’nden alınan bir mottoyla giriş yapmıştı.

1792

- Hölderlin Hyperion’u üzerine çalışmaya başladı.
- Fransa Prusya ve Avusturya’ya savaş açtı. Mainz işgal edildi.
- Hölderlin kardeşine yazdığı mektupta “insan haklarının şampiyonları” olan Fransızların galibiyetini istediğini açıkça söyledi.

- Hölderlin insanlığa hizmet etmeye iyice karar verdiğini açıkça dile getirdi.
- Mükemmel bir insan dediği Stäudlin'e bir şiirini daha yolladı.

1793

- XVI. Louis giyotine gönderildi.
- 14 Temmuz'da Tübingen'de Hegel, Schelling ve birkaç arkadaşıyla birlikte bir özgürlük ağacı dikti.
- 1793 muhtemelen onun için dönüm noktasıdır: Schiller'le karşılaştı. Schiller'e *Hyperion*'unu gösterdi.
- Schiller onu özel eğitmen olarak Von Kalb ailesine önerdi.

1794

- Çocuk eğitimiyle ilgilenirken Rousseau ile diyalog içinde eğitim ile ilgili düşüncelerini kurdu.
- Sokrates'in Ölümü adlı bir tragedya planını yazdı.
- Hölderlin kalan saatlerinde antik Yunan eserlerini, Kant'ı, Fichte'nin pratikle ilgili düşüncelerini ve Wieland'ı okudu.
- Kasım ayında Jena'ya geçti. Jena'da her gece kapı komşusu da olan Fichte'nin derslerine katıldı, Herder'e misafir oldu, Niethammer ve Goethe ile tanıştı.
- Fichte'nin 'eyleyin' nidasıyla biten derslerinden olsa gerek halka yönelik satirik eserler yazarak onları uyandırmak gerektiğini düşündü.
- Eğitim ve din üzerine Hegel'in de haberi olduğu görülen planları oluştu.
- Fichte'nin varlık düşüncesine karşı ilk itirazları doğmaya başladı.
- *Ceza Kavramı Üzerine ve Özgürlük Yasası Üzerine* fragmanlarını yazdı.

1795

- Çocuk eğitimiyle ilgili işlerin iyi gitmemesi üzerine Schiller'in ısrarına rağmen işi bıraktı ve kendi çalışmalarına döndü.
- Von Kalb onu bir süre yetecek kadar finanse etme lütfu gösterdi.
- Fichte'nin derslerine devam etti.
- İleride Württemberg prensine bir suikast girişimi iddiasıyla kavuşturmaya uğrayacak Isac Von Sinclair ile dostluğunu ilerletti.
- Böhlendorff ve Novalis'le tanıştı.
- Hölderlin, Fichte ve Novalis'in de katıldığı Niethammer'in evindeki buluşmalarda Tanrı ve din üzerine paylaşımda bulundular.
- Kant'a devam ederken Reinhold ve *Wilhelm Meister'in Çırağı*'nı okudu.
- Ovid'den *Phaeton* çevirisi yaptı.

- Schiller çizgisinde insanlık idealine dönük şiirler yazmaya devam etti.
- Schiller'in aracılığıyla *Cotta* henüz tamamlanmamış olan *Hyperion*'u yayımlamayı kabul etti.
- *Yargı ve Varlık* fragmanını yazdı.
- Niethammer dergisinde yayımlamak için Hölderlin'den makaleler istedi. Bu makaleler estetik üzerine düşüncelerden oluşacaktı. Hölderlin onları Schiller ve Kant eleştirisi üzerinden geliştirmeyi planladı. Ancak makaleler asla yazılamadı veya henüz bulunamadı.
- Schiller'le kendi içinde bir 'deha' savaşına girdi ve apar topar Jena'dan ayrıldı. Arkadaşı Ebel vasıtasıyla müstakbel *Diotima*'sının yani Susette Gontard'ın çocuğuna Frankfurt'ta öğretmenlik yapma görevini üstlendi.

1796

- Özel öğretmenlik görevine devam ederken Schelling'le buluştu.
- Hegel ve Schelling'le bir araya gelerek *Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı*'nı yazdılar.
- Fichte'nin *Doğal Hak* eserini okudu.
- Romantizm üzerine büyük etkileri olan *Ardinghello*'nun yazarı Heinse ile Gontardlarla savaşın etki sahasından uzaklaşırken bir süre yolculuk yaptı. Hatta Hölderlin büyük ihtimalle *Ekmek ve Şarap* şiirini Heinse'ye adamıştır. *Ardinghello* kültürün Dionizyak katmanının Hölderlin'e ifşa olduğu bir eserdir. Heinse'yle birlikte Klopstock'un *Hermanns Schlacht*'ını okudu. Eser Alman kahramanlarını kutluyordu.
- Heinse'den sonra devrimle ilgili fırtınalı düşünceleri bir süreliğine yatıştı.

1797

- Kardeşine bir tragedya üzerine çalışmaya başladığını yazdı.
- *Hyperion*'u yeniden gözden geçirdi.
- Goethe'yle takdirini alamadan son kez görüştü.
- 1796 yılından itibaren üzerine çalıştığı *Din Üzerine* adlı fragmanını yazdı.
- Hegel'e Frankfurt'ta bir iş pozisyonu buldu.
- Felsefeye olan ilgisi bir süreliğine koptu.
- Schiller'e Jena'dan ani ayrılığının nedenini yazdı.
- Heinse'yle yeniden görüştü. Heinse ona *Hyperion*'dan ötürü cesaret verdi.
- *Hyperion*'un ilk cildi yayımlandı.
- Hölderlin yeniden insanlardan uzaklaşma isteğini içinde duymaya başladı.

1798

- Eylül ayında *Empedokles'in Ölümü* olarak ortaya çıkacak tragedyasını ilk defa yazmaya çalıştı.
- Ay sonunda aniden Frankfurt'tan ayrıldı.
- Homburg'a taşındı.
- Mart ayında kardeşine Shakespeare gibi kalıcı bir eser bırakarak halkına etki etmek istediğini söyledi. Fakat kendi bireysel dünyasına dönmek ağır bastı.
- Susette ile gizli buluşmalarla ve mektuplaşmalarla aşkını yaşamaya devam etti.
- Kasım ayında Sinclair ile Rastatt'ta gerçekleşen *diyet*e iştirak etti. Diyetle Swabya'nın bağımsızlığı üzerine olumlu bir kararlılık vardı. Hölderlin bu heyecanı kardeşine yazdı.
- Sonunda Hyperion'u bitirdi.

1799

- Empedokles'in Ölümü'nü ikinci defa yazmaya çalıştı.
- Bazı şiirleri Neuffer tarafından yayımlandı.
- 1798/99'da *Antik Çağa Bakış Açımız* ve tragedya kuramına dair metinlerini kaleme aldı.
- *Şiirsel Tinin Uğraşı* denemesini yazdı.
- Thalia dergisinde yayımlanan Schlegel ve Novalis'in eserleri bağlamında düşünülmesi gereken Aforizmalarını kaleme aldı.
- Napoleon'un diktatöre dönüştüğünü öğrendi.
- Bu yıl Hölderlin en büyük hayal kırıklıklarından birini yaşadı. Üzerine çalıştığı *Iduna* adlı bir dergi projesiyle felsefi ve şiirsel misyonunu gerçekleştirmek isterken, bu isteği en yakın arkadaşlarının kayıtsızlığı ve Schiller'in itirazı üzerine akamete uğradı.
- Bu yıl onun büyük bir duygusal kriz geçirdiği yıldır.

1800

- Bir süre Nürtingen, Stuttgart, Homburg ve Landauer şehirlerinde bulundu ve çalıştı.
- İlk ağıtlarını yazmaya başladı.
- Pindar'dan çeviriler yaptı.
- Marengo Barış Antlaşması imzalandı. Hölderlin bunu sevinçle karşıladı.

1801

- Lunéville Barışı imzalandı.
- Hölderlin ilk önce İsviçre'ye öğretmenlik yapmak için yürüyerek geçti. Yolda *Anayurda Dönüş* ve *Alplerin Eteğinde Söylenmiş Türkü*'yü yazdı.
- Nisan ayında bitirilen iş akdi yüzünden Nürtingen'e geri döndü.

1802

- Bordeaux’da öğretmenlik yapmak için yürüyerek Fransa’ya geçti. Ancak burada da birkaç ay kalabildi.
- İşten ayrıldıktan sonra Lyon ve Paris’e gitti.
- Haziran’da eve döndü. Fakat dönüşte Diotima’nın öldüğü haberini aldı.
- *Sophokles Tercümeleri*’ni tamamladı.
- *Patmos*’u yazdı.
- Eylül’de Rogensburg şehrine, diyetle iştirak etmek için gitti.

1803

- *Sophokles Tercümeleri* yayımlanmaya karar verildi.
- Schelling’le buluştu.
- Schelling Hegel’e onun akıl sağlığından endişe duymaya başladığını yazdı.
- *Gece Şarkıları*’nı ve *Tragedyaların Anlamı*’nı yazdı.

1804

- Sinclair onu yanına aldı ve ona bir kütüphane görevi verdirdi. Maaşını bizzat Sinclair karşıladı.
- Prenses Auguste’nin tebriklerine ve yakınlığına mazhar oldu. Hölderlin *Oedipus Rex* ve *Antigone Tercümeleri*’ni ona adadı.
- Bir önceki yıl Homburg prensi V. Friedrich’e yolladığı şiiri de yine prense adadı.
- Hegel, Schelling ve Goethe’ye kitabını gönderdi. Schiller’e göndermedi.

1805

- Sinclair, suikast ve darbeye siyasi komploya girişmekle suçlandı.
- Hölderlin kendisinin de iştirakle suçlandığı bu komplo davasından akıl sağlığı gerekçe gösterilerek yargılanmadan serbest kaldı.
- Hölderlin, Pindar çalışmalarına döndü.
- Schiller vefat etti.

1806

- Sinclair Hölderlin’in annesine onun akıl sağlığının ileri boyutlarda bozulduğunu ve çetelerin ona saldırmak istediğini, bu yüzden onu derhal almaları gerektiğini yazdı.
- Hölderlin Tübingen’de bir akıl hastanesine yatırıldı. Hastanede ellerin ve ağzın bağlanması ve yeni medikal ilaçlarla yapılan deneysel ve de acılı bir tedavi prosedürüne maruz kalmış olması muhtemel görünmektedir.

1807

- Ailesi Hölderlin’in bakımını üstlenmedi.

- Bir marangoz olan ve onun Hyperion’undan etkilenen Ernst Zimmer ona ölümüne kadar evini açtı. O öldükten sonra kızı bakım işine devam etti.

1815

- Waterloo Savaşı

1820

- Hölderlin’in şiirlerinin toparlanması için girişimler başladı.

1822

- Hyperion tek bir ciltte yayımlandı.

1828

- Annesi vefat etti.

1831

- Hölderlin üzerine ilk araştırma yapıldı.
- Hegel vefat etti.

1832

- Goethe vefat etti.

1842

- Şiirleri yeniden basıldı.

1843

- Hölderlin dünyaya gözlerini yumdu.

HÖLDERLİN'İN ÇALIŞMALARI VE KRONOLOJİK LİSTESİ ²

- 1- Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza [1790]³
- 2- Über das Gesez der Freiheit [En geç Kasım 1794]⁴
- 3- Über den Begriff der Straffe [Şubat 1795 civarı]⁵
- 4- Urteil und Sein [1795]⁶
- 5- Hermokrates an Cephalus [1795]⁷
- 6- Über die Religion [yaklaşık 1797 yılı; belki 1796]⁸
- 7- Aphorismen [1799 baharı]⁹
- 8- Über Achill (2 Bruchstücke) [1799]¹⁰
- 9- Ein Wort über die Iliade [1799 ikinci yarısı]¹¹
- 10- Über die verschiedenen Arten zu dichten [1799 ikinci yarısı]¹²
- 11- Der Gesichtspunct, aus dem wir das Altertum anzusehen haben [1799 ikinci yarısı]¹³
- 12- Grund zum Empedokles [Ağustos/Eylül 1799 civarı]¹⁴
- 13- Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes [1800 ilk yarısı]¹⁵
- 14- Über den Unterschied der Dichtungsarten [Yaz 1800 civarı]¹⁶
- 15- Kürzere Fragmente über die Dichtungsarten
- 16- Das Werden im Vergehen [1800 civarı]¹⁷
- 17- Wechsel der Töne [1800]¹⁸

² Fragmanların Almanca isimleri için özellikle şu iki eserden faydalanılmıştır: Hölderlin, F., (1922), *Sämtliche werke* (2. Baskı), Propyläen Verlag, Berlin; ve Hölderlin, J. C. F., (2019b), *Theoretische Schriften* (İkinci Baskı), Felix Meiner Verlag, Hamburg.

³Eserin yılı için bkz: Württembergische Landesbibliothek
<https://digital.wlb-stuttgart.de/index.php?id=6&tx_dlf%5Bid%5D=14186&tx_dlf%5Bpage%5D=1>
(07.03.2023).

⁴ Hölderlin, F., (1988), *Essays and Letters on Theory Intersections*, ed. ve çev. Thomas Pfau, State University of New York Press, Albany, s. 165.

⁵ A.g.e., 1988, s. 165.

⁶ A.g.e., 1988, s. 166.

⁷ Gonçalves Correia, A. F. (2020), HÖLDERLIN, “F. Hermócrates a Céfaló (Hermokrates an Cephalus), A Cálías (An Kallias), Tradução bilíngue e notas” *Revista Helius*, 3(1), s. 155–162.

⁸ Hölderlin, 1988, s. 171.

⁹ A.g.e., 1988, s. 167.

¹⁰ Harris, S., (2008), “Friedrich Hoelderlin : Ueber Achill (1799)” *Germanistik in Ireland Prose Pieces*, ed. Morrison, J. ve Krobb, F., Hartung-Gorre, Konstanz, s. 39-46.

¹¹ Ronzheimer, E., (2021), “Hölderlin as Reader of Poetry: Notes on the “Wechsel der Töne”, *Aesthetica Preprint*, (116) s. 78-79.

¹² A.g.e., 2021, s. 78-79.

¹³ Hölderlin, 1988, s. 166.

¹⁴ A.g.e., s. 167.

¹⁵ A.g.e., s. 168.

¹⁶ A.g.e., s. 170.

¹⁷ A.g.e., s. 172.

¹⁸ <<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Theoretische+Schriften>> (25.06.2023).

- 18- Die Bedeutung der Tragödien [1802 civarı]¹⁹
- 19- Sophokles-Anmerkungen [Eylül 1803]²⁰
- 20- Pindar-Fragmente [1800-1805]²¹

Fragmanların İsimlerinin Türkçeleştirilmiş Hali²²

- 1- Jacobi'nin Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektupları Üzerine [1790]
- 2- Özgürlük Yasası Üzerine [En geç Kasım 1794]
- 3- Ceza Kavramı [Şubat 1795 civarı]
- 4- Yargı ve Varlık [1795]
- 5- Hermocrates'ten Cephalus'a [1795]
- 6- Din Üzerine [yaklaşık 1797 yılı; belki 1796]
- 7- Aforizmalar [1799 baharı]
- 8- Akhilleus Üzerine (2 parça) [1799]
- 9- İlyada Üzerine Birkaç Söz [1799 ikinci yarı]
- 10- Farklı Şiir Türleri Hakkında [1799 ikinci yarı]
- 11- Antik Çağa Bakmamız Gereken Bakış Açısı [1799 ikinci yarı]
- 12- Empedokles'in Temeli [Ağustos/Eylül 1799 civarı]
- 13- Şiirsel Tinin Uğraşı Üzerine [1800 ilk yarı]
- 14- Şiirsel Modların Farkı Üzerine [Yaz 1800 civarı]
- 15- Şiir Türleri Hakkında Mücmel Parçalar
- 16- Çözülmede Meydana Gelme [1800 civarı]
- 17- Şiirsel Tonların Değişimi
- 18- Tragedyaların Önemi/Anlamı [1802 civarı]
- 19- Sophokles Notları
- 20- Pindar Fragmanları.

¹⁹ Pfau, 1988, s. 171.

²⁰ A.g.e., s. 173.

²¹ Adler & Louth, (2009).

²² Söz konusu fragmanların hepsini kapsamasa bile fragmanların Türkçeleri için şu eserden faydalanılmıştır. Bkz. Hölderlin, F., (2019), Seçme Şiirler, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.

HÖLDERLİN'İN BAŞLICA ŞİİRLERİ VE KRONOLOJİK LİSTESİ ²³

1784:

- Dankgedicht an die Lehrer
- MG

1785:

- Die Nacht
- An M.B
- Der Unzufriedne
- Der nächtliche Wanderer
- Das Erinnern
- Adramelech- (Fragman)
- Alexanders Rede an seine Soldaten bei Issus
- Das menschliche Leben

1786:

- Die Meinige
- An Stella
- An die Nachtigall
- An meinen B
- Gedicht. An die Herzogin Franziska

1787:

- Klagen. An Stella
- An meine Freundinnen-
- Mein Vorsatz
- Auf einer Heide geschrieben

1788:

- Die Unsterblichkeit der Seele
- Der Lorbeer
- Die Ehrsucht
- Die Demut
- Die Stille
- Schwärmerei

²³ Şiirler, Hölderlin tarafından çalışıldıkları yaklaşık tarihlere göre sıralanmıştır. İlk yayımlanma yıllarına dair detaylı bilgi için bu kronolojinin de kaynakça olarak faydalandığı şu dijital esere bkz. Bertram M. (2003) ve ayrıca şu web kaynağına bkz. <<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte>> (07.03.2023).

- Der Kampf der Leidenschaft
- Hero
- Die Teck
- Am Tage der Freundschaftsfeier
- An Louise Nast
- Männerjubiläum
- Die Bücher der Zeiten
- An die Vollendung

1789:

- Die heilige Bahn
- Kepller
- An Thills Grab
- Gustav Adolf
- Ende einer Gedichtfolge auf Gustav Adolf
- Schwabens Mägdelein
- Zornige Sehnsucht
- An die Ruhe Deutsche Literatur von Lessing bis Kafka
- An die Ehre
- Einst und jetzt
- Die Weisheit des Traurers
- Selbstquälerei (Fragman)
- Burg Tübingen
- Einladung an Neuffer [1789 ve 1793 yıllarında üzerine çalışılmış]

1790:

- Lied der Freundschaft [İlk Versiyon]
- Lied der Freundschaft [İkinci Versiyon]
- Lied der Liebe [İlk Versiyon]
- Lied der Liebe [İkinci Versiyon]
- An die Stille
- Hymne an die Unsterblichkeit
- Meine Genesung. An Lyda
- Melodie. An Lyda
- Hymne an den Genius Griechenlands
- An Lyda

- Hymne an die Göttin der Harmonie
- Hymne an die Muse
- Hymne an die Freiheit

1791:

- Kanton Schweiz
- Hymne an die Menschheit
- Hymne an die Schönheit [İlk Versiyon]
- Hymne an die Schönheit [İkinci Versiyon]

1792:

- Hymne an die Freiheit
- Hymne an die Freundschaft
- Hymne an die Liebe
- Hymne an den Genius der Jugend

1793:

- An eine Rose
- An Hiller

1793/1794

- Dem Genius der Kühnheit
- Griechenland. An St.
- Das Schicksal

1794:

- An Neuffer
- Freundeswunsch

1794/1795:

- Der Gott der Jugend [Hymne an den Genius der Jugend'in adaptasyonu]

1795:

- An die Natur

1796:

- An die Unerkannte
- An Herkules
- Die Eichbäume
- Diotima [Eski bir versiyonun fragmanı]
- Diotima [Orta Versiyon]

- An die klugen Ratgeber

1797:

- An den Frühling
- An den Aether
- Der Wanderer [Ilk Versiyon]
- An einen Baum
- An Diotima
- Diotima [Son Versiyon]
- Der Jüngling an die klugen Ratgeber
- Sömmerrings Seelenorgan und das Publikum
- Sömmerrings Seelenorgan und die Deutschen
- Gebet für die Unheilbaren
- Guter Rat
- Advocatus diaboli
- Die Vortrefflichen
- Die beschreibende Poesie
- Falsche Popularität
- An Diotima
- Diotima
- Einladung an Neuffer
- Einladung. Seinem Freund Neuffer
- Die Muße
- Die Völker schwiegen, schlummerten ... [Fragman]
- Buonaparte
- Empedokles
- Der Zeitgeist

1797/1798:

- An Neuffer [Fragman]
- Hyperions Schicksalslied

1798:

- An die Parzen
- Diotima
- An ihren Genius
- Abbitte

- Stimme des Volks
- Ehmals und jetzt
- Lebenslauf
- Die Kürze
- Die Liebenden
- Menschenbeifall
- Die Heimat
- Der gute Glaube
- Ihre Genesung
- Das Unverzeihliche
- An die jungen Dichter
- An die Deutschen
- Die scheinheiligen Dichter
- Dem Sonnengott
- Sokrates und Alcibiades
- An unsre großen Dichter
- Vanini
- Der Mensch
- Achill
- Da ich ein Knabe war...
- Meiner verehrungswürdigen Großmutter

1798/1799

- Sonnenuntergang

1799:

- Götter wandelten einst ...
- Hört ich die Warnenden itzt ...
- Abschied [Muhtemelen 1846'da "Abschiedsworte An Diotima" adıyla basılmış]
- Emilie vor ihrem Brauttag
- Die Launischen
- Der Tod fürs Vaterland [1797 ve 1799 yıllarında çalışılmış]
- Abendphantasie
- Des Morgens
- Der Main
- Pros eauton [Kendisine]

- Sophokles
- Der zürnende Dichter
- Die Scherzhaften
- Wurzel alles Übels
- Mein Eigentum
- Palinodie
- An eine Fürstin von Dessau [1846’da “An die Prinzessin Auguste” adıyla yayımlanmış]
- Der Prinzessin Auguste von Homburg
- Elegie
- Gesang des Deutschen
- Der Frieden
- Wie wenn am Feiertage ... [Fragman]
- Hälfte des Lebens [1799-1803 arası çalışılmış]

1800:

- Wohl geh ich täglich ...
- Geh unter, schöne Sonne ... [1846’da “Am Abend” adıyla yayımlanmış]
- Die Entschlafenen
- An Landauer
- An die Deutschen [Fragman] [1800’e doğru]
- Rousseau [Fragman]
- Heidelberg [1798-1800 arası çalışılmış]

1800:

- Die Götter
- Der Neckar [“Der Main” şiirinden uyarlama]
- Die Heimat [Aynı adlı şiirin genişletilmesi]
- Die Liebe [“Das Unverzeihlich” şiirinin uzantısı]
- Lebenslauf [Aynı adlı şiirin genişletilmesi]
- Ihre Genesung [Aynı adlı şiirin bitmemiş genişletilmesi]
- Der Abschied [İlk Versiyon] [“Die Liebenden” şiirinin genişletilmesi]
- Der Abschied [İkinci Versiyon]
- Diotima
- Rückkehr in die Heimat
- Das Ahnenbild
- Dichtermut [İlk Versiyon]

- Stimme des Volks [İlk Versiyon] [Aynı adlı şiirin uzatılması]
- Menons Klagen um Diotima [“Elegie”nin ikinci versiyonu]
- Der Archipelagus
- Der Wanderer [İkinci versiyon]
- Der Gang aufs Land. An Landauer [Fragman]
- Stuttgart. An Siegfried Schmid
- Der Mutter Erde [Fragman]

1800/1801:

- Ermunterung [İlk Versiyon]
- Ermunterung [İkinci Versiyon]
- Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter
- Dichterberuf [“An unsere großen Dichter” şiirinin genişletilmesi]
- Brot und Wein An Heinze [Bir kısmı 1806’da “Die Nacht” içinde basılmış]

1801:

- An Eduard [İlk Versiyon]
- An Eduard [İkinci Versiyon]
- Unter den Alpen gesungen
- Stimme des Volks [İkinci Versiyon]
- Der blinde Sänger
- Dichtermut [İkinci Versiyon]
- Der gefesselte Strom
- Heimkunft
- Am Quell der Donau [Fragman]
- Die Wanderung
- Der Rhein
- Germanien

1801/1802:

- Friedensfeier
- Der Einzige [İlk Versiyon] [Fragman]

1802:

- Die Dioskuren [“An Eduard” kasidesinin üçüncü versiyonunun fragmanı]

1802/1803

- Chiron [“Der blinde Sänger” kasidesinin adaptasyonu]
- Tränen

- An die Hoffnung [“Die Bitte” kasidesinin dönüştürülmüş hali]
- Vulkan
- Blödigkeit [“Dichtermut” kasidesinin üzerinde oynanmış hali]
- Ganymed [“Der gefesselte Strom” kasidesinin üzerinde oynanmış hali]
- Lebensalter
- Der Winkel von Hardt

1803:

- Der Einzige [İkinci Versiyon] [Fragman]
- Der Einzige [Üçüncü Versiyon] [Fragman]
- Patmos- Dem Landgrafen von Homburg [1801/1803 arası çalışılmış]
- Patmos [Bir sonraki versiyonun habercisi]
- Patmos [Sonraki versiyonun fragmanı]
- Patmos [Son versiyona doğru]
- Andenken
- Der Ister [Fragman]
- Mnemosyne [İlk Versiyon] [Fragman]
- Mnemosyne [İkinci versiyon] [Fragman]
- Mnemosyne [Üçüncü versiyon]

GİRİŞ

Friedrich Hölderlin (1770-1843) Alman edebiyat tarihinin önde gelen şairlerden biri olarak tanınmaktadır. Bununla birlikte Schelling ve Hegel’le olan arkadaşlığına rağmen felsefi önemi ise uzun süre araştırılmaksızın karanlıkta kalmış bir düşündürdür.²⁴ Aslında Hölderlin’in felsefe tarihi açısından başta bu iki isim olmak üzere önde gelen şahsiyetlerle olan mektuplaşmaları onun felsefi derinliğini kolaylıkla gözler önüne sermektedir. Buna karşın Hölderlin, her ne kadar bu felsefi derinliğini meslekten bir filozof kimlik inşa etmeye hasretmese ve bu yüzden ona yönelik steril ve sistematik bir kavrayışa izin vermese bile ardında bıraktığı fragmanlar, şiirler ve eserleri onun çalkantılarla belirlenen döneminin politikadan dine kadar her alanda baş gösteren sayısız sıkıntısıyla hem hal olan bir entelektüel olduğunu göstermektedir. Hölderlin’e bu bağlamda odaklanan çalışma Hölderlin’in, onun dönemini ele geçirerek tüm diğer problemleri doğuran esas probleminin *Tanrı*, *Tanrının gerçekliği* ve *failliği* olduğunu düşündüğünü ortaya koyarak onun felsefi derinliğini kuran yapı taşının da bu yüzden Tanrı olduğunu ileri sürmüştür.

Hölderlin’i şimdiye kadar ele almış olan ulusal literatür sayıca kısıtlı olmakla birlikte Hölderlin’in kendi zamansal gerçekliğiyle sıkı bir ilişki içinde olan Tanrı probleminin yine onun düşüncesindeki yerinin merkeziliğini vurgulamaktan uzak kalmıştır. Bunun en temel nedeni ise; Hölderlin’e ya belli bir akımın ya da Heidegger gibi Hölderlin’i kendi teolojik ve felsefi bakış açılarını denemek isteyen ajandalarıyla ele alan ikincil kaynakların gözlükleriyle bakmaları, Hölderlin’i doğduğu çevreden uzaklaştıran şahsi problemini ortaya çıkaramamalarıdır. Bir diğer deyişle onlar bizzat Hölderlin’in Tanrı anlayışının sahip olduğu, Tanrısallığın özüne dair geleneksel ve güncel kavrayışlara dönük eleştirel yapısının farkında olan bir derinliği haiz değil gibi görünmektedirler.

Uluslararası literatüre dönüldüğünde Hölderlin’i ele alan çalışmaların sayıca çok oluşu göze çarpmaktadır. Bununla ilintili olarak, Hölderlin üzerine çalışmaların ulusal gerçekliğimize göre çok daha erken başlamasından mütevellit burada diyalektik olarak sürekli gelişmekte olan bir yaklaşımlar bolluğu gözlemlenmektedir. Her ne kadar hâkim uluslararası literatür, doğrudan Hölderlin açısından Tanrı ile ilgili incelemelere girişmiş olmasıyla daha teknik bir incelemeye izin verse bile son tahlilde ulusal literatür için tespit ettiğimiz eleştirinin de uluslararası literatür için geçerli olduğu görülmüştür. Nitekim uluslararası literatür, Hölderlin’in Tanrı kavrayışını sekülerist, materyalist ve içkin (immanentism) kaygılarla monistik bir çerçeve içinden Kantçı

²⁴ Förster, E., (1997), “Foreword”, The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, s. 1.

sınıra karşı bir girişim olarak belirginleştirirken aslında Hölderlin'in de çağına hâkim olan bu kaygılara dönük mesafesinin belirleyiciliğini, derinlikli bir şekilde düşünememiş ve esasen onu bu kaygıları hemen kabul etmiş biçimde düşünüyor olarak telakki etmiştir.

Uluslararası literatür içinde göze çarpan Manfred Frank'ın incelikli eseri *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* Hölderlin'in Varlık kavramı eksininde *epistemolojik gerçekçilik* ile *ontolojik monizmi* birleştiren bir programa göre düşündüğünü ileri sürmektedir.²⁵

[Bu program] 'Teori ve pratik arasında' Kantçı 'duyular üstü bir birlik zemini' ideasının [ideaya kendiliğinden karşılık gelen] nesnesinin var olduğunu varsayar (als bestehend). Aynı zamanda ve bu, klasik Alman idealizminin savunucularının tersine, bu ontolojik varsayımı bilişsel araçlarla güvence altına alma olanağına sahip olduğumuz iddiasına karşı çıkar. Burada ontolojik monizm ve epistemolojik gerçekçiliğin bir kombinasyonu ile uğraşıyoruz. Benim 'Frühromantik' dediğim şey, mutlak idealizm projesiyle aynı amacı ve kararlılığı paylaşıyor. Ancak erken dönem Alman Romantiklerinin eserlerinde, 'mutlak bilgi'nin yerini mutlak bir 'bilmeme' alır ve sonuç, felsefe yapmak için şüpheli bir temeldir."²⁶

Frank'la yalnızca bilişsellik ve bilinemezlik konusunda ayrı düşen Friedrich C. Beiser'in da Kantçı sınırı dikkate alan incelemesi, mutlak idealist olarak takdim ettiği Hölderlin'e doğru birincil giriş kapısı olarak ontolojik boyutuna vurgu yapılması gereken bir monizmi belirlemiştir. Beiser, *German Idealism: A struggle against Subjectivism* eserinde Hölderlin için tecrübenin olanağının sadece Spinozacı monizm olduğunu ileri sürmüştür: "Yalnızca Spinoza'nın tözü, saf Varlık, bizzat deneyimin olanağının zorunlu koşulu olan saf özne-nesne özdeşliğini ifade eder."²⁷

"Hölderlin, mutlak idealizmi sadece Mutlakın varlığını varsayarak ve sadece onun salt öznel statüsünü reddederek değil, aynı zamanda Mutlakın [aktüel] gerçek bilgisinin olasılığını onaylayarak da öngördü. Hölderlin ve Mutlak İdealizm için Mutlak, Fichte'de olduğu gibi yalnızca bir eylemin ideali değilse de, Kant'ta olduğu gibi yalnızca bir inanç nesnesi de değildir. Daha ziyade Mutlak, özel bir tür deneyimin nesnesidir, estetik duyudan kaynaklanan sezgi veya duygudur. Hölderlin, Fichte'nin terminolojisini izleyerek, ancak onun kastını değil, böyle bir deneyimi 'entelektüel sezgi' (intellektuelle Anschauung) olarak adlandırdı."²⁸

Beiser'a göre Hölderlin için estetik biçimde tecrübe edilen bu monist gerçeklik yani Varlık veya Mutlak evrenin kendisinden başka bir şey değildir.²⁹ Bununla ilintili olarak Beiser Hölderlin için bu evrenin vitalist olduğunu ileri sürmektedir.³⁰ Buna göre özne ve nesne, yani her şey, monist ve yaşayan tözün farklı derecelerdeki organizasyonlarıdır.³¹ Böylece vitalizm

²⁵ Frank, M., (2004), *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. Elizabeth Millán-Zaibert, State University of New York Press, s. 56.

²⁶ A.g.e., s. 56

²⁷ Beiser, F. C., (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Cambridge, s. 391.

²⁸ A.g.e., s. 391-392.

²⁹ A.g.e., s. 351-352.

³⁰ A.g.e., s. 366, 381-383.

³¹ Beiser, 2002, s. 371.

ile Spinozacı monizm, onto-epistemoloji ekseninde buluşturulurken, bu tez çalışmasının Hölderlin için savunduğu Tanrının etkin gerçek ötekiliği evrenin öne çıkan etkin tekilliğinde eritilmiştir:

“Bu görüş onları cezbedi, çünkü eğer maddenin hareket etme ve kendi kendini düzenleme gücü varsa, fiziksel kozmosun doğaüstü bir yaratıcısına ve tasarımcısına ihtiyacı yoktur, bu yüzden bu [karşılarındaki] ittifakın [kurumsal din] ana direği olan vahyedilmiş din parçalanır. Masonik fikirlerin on sekizinci yüzyılın sonlarında Almanya'da yayılması, bu görüşü yalnızca daha popüler hale getirecekti”³²

Uluslararası literatürde belki de en öne çıkarılması gereken eser Alexander J. B Hampton'un *Romanticism and Re-Invention of Modern Religion* çalışmasıdır. Hampton, eserinin girişinde Beiser ve Frank'ı da içeren cesur incelemesiyle Hölderlin'e dair gelişen bütün literatürü gözden geçirdiği gibi onu ciddi bir eleştiriye de tabi tutmuştur. Ona göre Hölderlin ve akranları olan ön-romantikler salt Kant'a karşı gelişen düşünürler olarak değerlendirilmiş ve yanlış bir sekülerist okumaya kurban gitmişlerdir. Buna göre Hölderlin de diğer akranları gibi salt öznelliği aşmaya değil, aslında *felsefi bir realizmi* ifade etmeye çalışmıştır.³³ Halbuki ona göre öncelikle öznellik okuması tam olarak *transandantal realizmin* etkisiyle dengelenmesi gerekmektedir.³⁴ Ancak Hampton'un bu eleştirisi literatüre radikal bir alternatif sunmasıyla sonuçlanmamıştır. Bilakis onun eleştirisi içkinliği bir gerçeklik olarak kabul ederek monizme bir derinlik kazandırmayı ve monizm ekseninde gelişen literatürü geliştirmeyi amaçlamıştır. Yani Hampton, Hölderlin ve akranlarını, ondan pay alınan felsefi gerçekliğin toplam nesnesine yani Varlığa dair bir anlayışın insanlar arasında paylaşılabilmesi için ve bu deneyime göre ortak bir yaşamın etkinleşebilmesi için yeni bir dil arayışı içinde tasvir etmiştir. Bu ise tam anlamıyla felsefi gerçekliğin yeni deneyimi olarak yeni bir din arayışı yani romantik dindir. Bu bakımdan ona göre modern ve dinin birbirini dışlaması gerektiği kabulü üzerine gelişen çarpık bir sekülerizm tanımı metafizik ve teolojinin kaçınılmaz içkinliğini kaçırarak Hölderlin ve akranlarının düşünsel evreninin tümünü ifade eden erken-romantizmi bu çarpık tanımı üzerinden sekülerleşme sürecinin bir parçası olarak görmüş ve onu salt öznellik problemi içinde telakki etmiştir. Nietzsche, Marx ve Freud gibi isimler, dini bilincin bir yanılsaması olarak telakki ettikleri bakış açılarıyla metafiziği ıskalamıştır. Dini takdir edemeyerek ontolojiyi ele alan bu bakış açıları böylelikle son tahlilde Marxist, yapısalcı ve post yapısalcı teorilerin ardındaki meta-anlatıyı kurmuş ve sekülerleşme hikayesini yönlendirmişlerdir.³⁵

³² A.g.e., s. 366.

³³ Hampton, A., (2019), *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion: The Reconciliation of German Idealism and Platonic Realism*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 36.

³⁴ A.g.e., s. 29

³⁵ Hampton, 2019, s. 45-55.

Hampton'un savunduğu romantik din, monistik ve panteistik elementleri Platonik-Hristiyan geleneğe taşıyan doğal bir teoloji teklifidir. Bu teoloji tüm varlıkların onda içermeleri bakımından daha büyük bir gerçekliğin parçası olmalarının farkındalığından ileri gelen sanatkarane bir tasvir ve bu ruhtan doğması ön görülen şiirsel bir pratiktir. Bu amaçla Hampton, özellikle Beiser'in derinlik kazandırdığı monist okumaya Platoncu *henosis*, *methexis* ve *poesis* kavramlarından yararlanarak Platonik *aşkınlık* kavramını eklemlmeye çalışmıştır.³⁶

“Töz monizmi gibi, Platonculuk da ne tarihsel vahiy ve mucizelerin doğaüstü Tanrısı ne de deizmin soyut Tanrısı ile sınırlı olmayan bir ilahi anlayış sunar. Yine de Spinoza'dan farklı olarak, Spinoza'yı monist sonucuna götüren söylemsel akıl kategorileriyle de sınırlı değildir. Benzer şekilde, Spinozacılık gibi Platonculuk da Tanrıyı yalnızca doğaya indirgeme tehlikesi olmaksızın, doğanın ilahi olduğunu anlama olanağı sunarak determinizmden ve ateizmden kurtulur.”³⁷

Hampton tam olarak bu sentezin Tanrı ve doğanın birbirine karışma olasılığını önlediğini düşünse de dikkatli bir bakış atıldığında aslında bunun pek de öyle olmadığı ortaya çıkmıştır. Zira Tom Spencer'in da altını çizdiği gibi romantik din söylemi aslında dini tecrübe odağında gelişmekle Tanrı sorununu göğüslemeksizin ötelemektedir.³⁸

Gerçekten de din, Hölderlin'in önde gelen başlıklarından biri olsa bile Hampton'un Platonik kavramlar eksenine sıkıştırdığı *estetik tecrübeye* odaklanan okuması Tanrıyı yalnızca bireyin sansasyonuyla ilgili psikolojist bir mesele olarak çıkmaza sokmakla kalmamış, içkinlik tasavvurundan ileri gelen töz monizminin temele alınmasıyla aşkınlık kavramı da aşkınlaşmayla özdeşleşerek anlamsızlaşmış ve Tanrının insandan başka olan etkenliği bir soru işareti haline gelmiştir. Zira töz monizmi birey ile bütünün eylemlerini bir diğerrinin eylemi kılarak bir diğerrinin müstakil varlığını, dolayısıyla gerçekliğini tartışma konusu haline sokmuştur. Yani Tanrıyı insanın zihninden ayırt etmek kadar, insanı da onun kendi zihinden ayırt etmenin olanağı olmayan böylesi bir Tanrıdan son tahlilde özsel olarak ayırt etmek olanaksızlaşmıştır. Dahası, söz konusu Platonik kavramların bireyin bakış açısından ifade ettiği pay alma mekanizması, içkin bir ontolojiden ayrımsızlaştırılamadığı için bu mekanizma her şeyin o olduğu bir evrenselin kendi büyük öznellik sürecini ifade etmekten başka bir şey de değildir. Bu bağlamda töz monizmi ekseninde ortaya koyulmaya çalışılan ontolojik ve epistemolojik gerçeklik, ‘Spinoza’ya kabul ettirilmiş-Spinoza’yı kabul etmiş bir Fichte’ evreninden başka bir şey değildir. Yani burada Hölderlin değil, bir nevi Hegel görünmektedir. Burada Tanrı soyut evrensel ve insan ise somut evrenselidir. İnsanın tüm eylemleri de Tanrının

³⁶ A.g.e. s. 125-132.

³⁷ A.g.e. s.128-129.

³⁸ Spencer, T., (2011), “Divine Difference: On the Theological Divide between Hölderlin and Hegel”, *The German Quarterly*, (84:4), s. 453.

eylemleridir. Dolayısıyla tözsellik ekseninde okunan Mutlak veya onunla eş anlamlı olarak ifade edilen Tanrı gerçeğine karşı insanın konumu parça-bütün denkleminde bütün olan Tanrının parçası olmaktan başka bir yer değilken, Tanrı ise insan ve varlıkların toplamından başka bir şey değildir. Bir diğer deyişle Tanrısal ayırım gözden silikleştirilmişken, Hölderlin Hegelci düşünce içinde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmıştır.

Halbuki Hölderlin'in Tanrısalılığa dönük anlayışı Neo-Platonik bir sudur ile hareketlilik kazanan ve son tahlilde Tanrıyla insan ayırımını silikleştiren bir töz monizmin çok ötesindedir. Bu vizyonla hareket eden bu çalışma Hölderlin'in bir monist olmadığını aksine pratik olarak mono-teist olduğunu³⁹ savunan Tom Spencer ile yakın bir çizgide durarak Hölderlin için Tanrı ve insanın kesin ayırımını savunmaktadır. Spencer'a göre Hölderlin her ne kadar Tanrıyı Schelling ve Hegel gibi *kendiliğin reflektif ve duygusal derinliğinde, doğaya dönük kendilik bağında, tarihin kolektif öznesinde*⁴⁰ aramaya koyulmuş olsa bile onun bu çabası Alman idealizminin ve romantizmin *kişisel tanrılaşma öğretisine, dinin dıştan ve doğaüstü bir tanrıdan* gelen bir vahiy olduğunu reddederek *içsel bir gelişim* olduğunu öne süren anlayışlarına 'katılmayan' bir tavır alarak Alman aydınlanması içinde kendisine has bir din düşüncesi içinde olmuştur.^{41 42}

Hölderlin, idealist felsefenin tüm imkanlarını kullanarak Tanrının yoğun varlığını ortaya koymasına mukabil paradoksal bir biçimde panteist ve monist bir Tanrı sonucuna ulaşmamıştır. Hölderlin aksine insan ve Tanrının mutlak ayırımını ortaya koyarak,⁴³ Eski Ahitçi kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışına doğru ilerlemiştir.⁴⁴ Bu doğrultuda çalışma Tanrı ve insanın radikal ötekiliği konusunda Spencer ile aynı çizgiyi savunmakta ve ontolojik içerimiyle bir monizmin Hölderlin'de Tanrının fail gerçekliğine dair iç görünün örttüğünü ileri sürmektedir. Bu açıdan çalışma onun felsefeden sanata uzanan fikirlerinin ortak çatısı olan estetik düşüncesini bir geçiş noktası olarak telakki ederek Hölderlin'in Tanrı anlayışını ortaya koymaya girişmektedir. Ancak Hölderlin'e yaklaşırken Paul de Man'ın tembihi takip edilerek işe başlanmıştır. Nitekim

³⁹ Bkz. Spencer, 2011, s. 447.

⁴⁰ A.g.e., s. 453.

⁴¹ A.g.e., s. 454.

⁴² Bu sayılan öğelerin hepsi *Patmos* şiiirinde mevcuttur.

⁴³ Krell, D. F., (2005), *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God*, Indiana University Press, Indiana, s. 52.

⁴⁴ Haar, M., & Lilly, R., (1989), "Heidegger and the God of Hölderlin", *Research in Phenomenology*, (19:1), ss. 89-100.

Man, Hölderlin çalışmalarının aşağıda sayıldığı gibi belli başlı bakış açılarından geliştiğini tespit ederek bu bakış açılarına karşı sakıncalı olmak gerektiğini ihtar etmiştir:

“Hölderlin çalışmaları çok çeşitli yaklaşımları kullanmıştır: tamamen nesnel ve biçimsel stil analizi [yani] Staiger okulunun oldukça incelikli *stilistik analizi*; Beissner'ın muhafazakar ve hakim *filolojisi*; Kerényi'nin *mitolojik ve Jungcu eleştirisi*; Lukács'ın *Marksist eleştirisi*; Hegelci tipte (Korff'ta olduğu gibi) ve *Neo-Kantçı ve idealist tipte* (Cassirer veya Jaspers'ta olduğu gibi) *ideaların tarihi*; Heidegger'in *radikal ontolojik poetikası*; Rehm, Komereil veya Maurice Blanchot'un *varoluşçu analizleri*.”⁴⁵

Ona göre bu yaklaşım bolluğu Hölderlin’de, örneğin Shakespeare’e onun gerçekten ait olduğu belirli bir bakış açısıyla yaklaşan herhangi bir çalışmanın yaşadığı kolaylığı yaşamamaktadır. Çünkü konu Hölderlin’e geldiğinde tam bir döngü kuramayarak ona isabet etmekte zorlanan tüm bu eleştirel yaklaşımların hepsi romantizmin çocuğudur ve sis bulutu dağılmamayı sürdürüyorsa bunun nedeni Hölderlin ve bu gelenek arasındaki ilişkinin kimyasında ve Hölderlin’in başkallığında aranmalıdır.^{46 47} Gerçekten de Schäfer’e göre 19.yüzyıl Hölderlin’i basit bir şekilde romantik akımın içinde eritme hatasına düşmüştür.⁴⁸ Jochen Schmidt’e göre de Hölderlin akıl sağlığını kaybetmeden önce *İnsanların Sesi* şiiriyle zaten romantik yatkınlıklara karşı koyduğunu göstermektedir.⁴⁹ Açıkçası Hölderlin erken-romantiklerle eş zamanlı yaşamış olsa bile onun sınır komşusudur, ancak kesinlikle onda eritmeyi hak etmeyen kendine has bir düşünce içinde olduğu da teslim edilmelidir.⁵⁰

Romantizmle ilgili bu sorunun vurgulanmasının nedeni sanatsal yönü de bulunan Hölderlin’e bilimsel bir hamiyetle yaklaşımdan ileri gelmektedir. Bu bağlamda esas niyet, eleştiriden geçirilmeksizin kabul edilen romantik bir çerçevenin ve ondan doğan sekülerist, içkinci ve dünya merkezli bakış açısının bilinç altında peşinen taşıdığı monist, panteist, gnostik ve deist Tanrı anlayışlarıyla Hölderlin’e uyumsuz bir başlangıç yapmaktan kaçınma isteğidir. En azından bu çalışma Hölderlin’in bakış açısının Tanrıdan başlayarak Tanrıda sona erdiğini düşündüğü için bu ayrımın koyulması gerektiğini düşünmektedir. Gerçekten de Hölderlin, klasizm taraftarları gibi antiklerin Tanrı kavrayışlarına yöneldiği esnada onların aksine bu kavrayışın karanlık yönü üzerine eğilmesiyle⁵¹ Tanrı konusundaki ciddiyetini gözler önüne sermekte ve bu ayrımı irdelemek gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda Man’a dönüldüğünde

⁴⁵ De Man, P., (2012), “Hölderlin And The Romantic Tradition”, çev. Herrmann, A., & Kim, J. N., *Diacritics*, (40:1), s. 109.

⁴⁶ A.g.e., s. 109

⁴⁷ Bkz. Herrmann, A., & Kim, J. N., (2012), “Editor’s Introduction”, *Hölderlin And The Romantic Tradition*, çev. Herrmann, A., & Kim, J. N., *Diacritics*, (40:1), s. 103.

⁴⁸ Schäfer, R., (2020), “Hölderlin and Romanticism”, *Romanticism, Philosophy, and Literature*, ed. Forster, M., Steiner, L., Palgrave Macmillan, Cham, s. 239.

⁴⁹ A.g.e., s. 242.

⁵⁰ A.g.e., s. 229-230, 242.

⁵¹ A.g.e., s. 230.

görlür ki Hölderlin'deki birlik kavrayışı romantizmin panteistik birlik kavrayışından taban tabana farklıdır. Onun da gösterdiği gibi Hölderlin, tüm farklılıkların sonunda oraya varacağı final bir birlik anlayışının aksine birliği her an ondan beslenen bir kaynak olarak düşünen bir bakış açısı içindedir. Hölderlin bu bakımdan *umkehr* yani romantik duyarlılığın ondan yüz çevirdiği orijinale dönüşün şairidir.⁵² Ancak bu orijinallik sözcüğün anlam sınırlarını zorlayarak sürekli akışta ve yolda olan içselliği ve iradeyi ifade ederek onun istikametiyle ilgilidir.⁵³ Gerçekten, Man'ın tespiti varlığın her an onunla yürüyen ve onun ileri gitmesini sağlayan akışkan başlangıcını anımsayarak dönüşüm geçirme potansiyeliyle ilgilidir. Bu açıdan Man bu çalışmaya varlıkların birlikteliğini belleksel sembolik bir düzende düşünme olanağı sağlamıştır. Bu bağlamda bu tez çalışması; Man'ın Hölderlin'de öne çıkardığı ve aslında başta Heidegger olmak üzere pek çok düşünürü de etkilediği görülen bellek ve anımsama kavrayışını, Hölderlin'in varlık ve bilinci irade üzerinden ele alan yaklaşımıyla sentezleyerek onun ontolojik monizmi aşan bir tavır içinde olabileceğini hissetmiştir. Böylelikle Man, Hölderlin'in Tanrı ve din düşüncesini anlamlandırmak adına kıymetli bir destek sağlamıştır. Bu bakımdan çalışma, Hölderlin'in insanın Tanrıyla bir irade varlığı olarak karşılaştığını düşündüğünü ileri sürerken Hölderlin'in, Tanrının insanın şimdide bağlaşılan geçmiş ve gelecek belleğini dönüştürücü bir sembol veya iz olarak onun zihninde bir anı olarak yer edindiğini düşündüğünü savunmaktadır.

Bu minvalde çalışma iki bölüm üzerinden planlanmıştır. Birinci bölümde ilk olarak Hölderlin'in Tanrı probleminin ortaya çıkışı, kendi bireysel ve toplumsal küresiyle ilişkisi içinden sivriltilmeye çalışılırken Hölderlin'in kurumsal bir dinin Tanrısından kalbin sırında gizlenen Tanrıya çekilişi izlenir. İkinci olarak, Hölderlin'in Tanrı probleminin, içkinlik anlayışıyla belirlenen ve dönemin akli merkeze alan aydınlanmacı entelektüel düşüncesiyle ateizm üzerinden belirginleşen karşıtlığı ortaya koyulur. Ardından, Hölderlin'in Tanrı konusunda, akla karşı inancı ön plana çıkaran tavrının, benzer bir karşı duruşu sergileyen ve bunu Eski Ahitçi bir iradi Tanrı etrafında çevrime uğratan Lutherci çizginin genel çerçevesiyle kökensel uyumu izlenir. Bunun akabinde, Hölderlin'in akıl-inanç geriliminde inancın epistemolojik derinliğini ortaya koyan Hamann ve Jacobi ile uyumu takip edilir. Bu derinlik, inancın akıldan bağımsızlığını aradığı gibi her ikisinin bir aradalığının ve vahyin olanağının estetik yoluyla araştırılmasına dair bir iç görüye kapı aralar. Birinci bölümün son kısmı ise Hölderlin'in bilinç anlayışının onun kendi dönemine paralel bir şekilde okumasıyla ve ona dair modern bakış açılarını da sunmasıyla derinlemesine bir analiz olarak düşünülebilir. Son kısım

⁵² De Man, 2012, s. 119

⁵³ Hölderlin'in orijinaliteye dönük düşüncesi için bkz. Hölderlin, F., (1990b), *Hyperion II*, çev. Melahat Togar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 111.

esasen Hölderlin'in özne-nesne sorunu bakımından Kant ve Fichte'ye karşı kendiliğin, zihnin veya aklın belirleyiciliğini sorunsallaştırmasına odaklanır ve Hölderlin için monist veya mutlakiyetçi bir yaklaşımın hem ontolojik hem pratik yönüyle hiçliğini, aldatıcılığını veya akim kalışını işaretler. Bununla birlikte bu kısım; birlik, özdeşlik, ayırım ve mutlak kavramlarının, bilinç ve öz-bilinç kavramı ekseninden fırlayarak Fichte üzerinden bir Mutlak eleştirisi etrafında toplanmasına şahit olurken söz konusu eleştirilerin Hölderlin'in Mutlaka dair gelişen düşüncesinin alt üst edici sonuçlara bükülüşünü de gözler önüne serer. Bu bağlamda Mutlakın, her şeyin tek bir tözün modifikasyonu olması bakımından ontolojik birlik anlamındaki bir bütün kavramından başkalığı gözler önüne serilirken, Mutlakın yaşam kavramının canlılığı altında tecrübe edilebilir zorunlu ve müstakil varlığına dair ilgi çekici bir sonuca ilerler. Böylece mutlak ve birlik kavramlarının pratikle ilişkili olarak yeniden düşünülmesi için heyecan verici bir içgörüyü kapı aralanır.

Çalışmanın ikinci bölümü ise genel olarak birinci bölümün yoğunlaştığı tarzda tecrübe edilebilir bir Mutlak gerçekliğinin, Hölderlin'in bilinç ile eşgüdümlü olarak gördüğü estetik düşüncesindeki yerini ve işlevini belirginleştirmeye çabalar. Bu bağlamda ilk olarak Hölderlin'in çokluk-birlik veya parça-bütün bilmecesinin monist bir telakkiyle sistematik bir şekilde geriye dönük kavramsal araştırmasının söz konusu olamayacağını düşündüğü tespit edilirken, onun birlik ve çokluğu, bilinci aşk üzerinden değerlendirmesiyle bir ihtiyaç giderme çabasının eşiğinden anlama niyeti olduğu ortaya koyulmaya çalışılır. Bunun devamında Hölderlin'in Fichte gibi varlığı ve bilinci dinamizm temelinde bir irade olarak anladığı gerçeğine değinilirken, güzellik kavramının irade ve bilinçle ilgisi incelenerek Hölderlin'in özü irade olan estetik bir bilinç düşüncesi içinde olduğu gösterilmeye çalışılır. Bu doğrultuda Hölderlin'in estetik anlayışı; Kant, Schiller ve Platon'un estetik kavrayışlarının analizlerini takiben belirginleştirilmeye çalışılır ve onun Platonik tavrın yardımıyla Kant ve Schiller'i aşma girişimi ortaya koyulur. Böylelikle güzellik, Hölderlin için esasen bir irade zuhuru olarak düşündüğü eşyanın veya bir ötekine karşı gelişen bir irade zuhuru olması bakımından karşıtların, dinamik denge hali olarak onun tarafından düşünüldüğü ortaya koyulmaya çalışılır. Yani güzelliğin, bir diğerini diyalojik biçimde belirleyen karşıt iradeler toplamı olarak süper realist bir varlık durumunun karşılığı olduğu ifade edilmeye çalışılır. Fakat bunun akabinde, süper-realist birliğin bir göndergesinin düşülüp düşünilemeyeceği monizm ekseninde yeniden tartışma konusu edinilerek birlik kavrayışı üzerinden Mutlak tekrar tartışma konusu yapılır. Yani varlık ve varlık durumu irade anlayışı ile yeniden anlaşılmaya çalışılır. Bu bağlamdan söz konusu soruşturma Hegel'in Tanrıyı soyut evrensel ve insanı somut evrensel olarak ileri

sürerken, Tanrının parçada içerildiği monist düşüncesine karşı Hölderlin'in Tanrının kesinliğine itiraz ederek insan ve Tanrının ayrımını savunan düşüncesinin karşılaştırılmasıyla yürütülür. Bu tartışma, insanın kendi bilincinin olanağı için birliğe kendiliğinden asla sahip olamayacağı gerçeğiyle eksikliği ve sınırı bir gerçeklik olarak koyarken birliğin karşıtlar arası çatışmayla ilgisi vasıtasıyla irade ve güç zemininde zamansal yani bir sıralama faaliyeti olarak kavranmasına, dolayısıyla sembolik yönüne de kapı aralar. Bu bağlamda Hölderlin'in insanın kendisini birleştirici birlik olarak telakki ederek tüm karşıt iradeleri kendisine tabi kılan bakış açısına ölüm kavramıyla karşı çıkışı izlenir. Zamanın, irade ve düzenleme üzerinden yeniden düşünülmesiyle Hölderlin'in tüm varlığa eşlik ederek onu sıralayan yani birleştiren gücü Mutlak olarak keşfetmesi ve bunun teizmle ilişkili yönü ortaya koyulur. Onun temporalite ve a-temporalite arası diyalektiğe dönük düşüncesi böylelikle estetik olarak tecelli eden Tanrı anlayışına doğru takip edilir. Bu bölümün son kısmı ise Hölderlin'in Vico ile paralel okumasını gerçekleştirerek ilk bölümde onun dünyadan çekilip gittiğine şahit olunan Tanrının yeniden dünyaya inişinin tasvirini yapmaya çalışır. Bu kısım, ilk bölümün son kısmıyla uyumlu bir şekilde ve kendinden önceki kısımların devamı niteliğindedir. Bir başka deyişle Hölderlin'in insanlık tarihi ve dünyasını peygamberler, yarı-Tanrılar ve şairler yoluyla devinen teo-politik ve sosyo-dinsel bir zeminde gördüğü ortaya koyulmaya çalışılır. Bu bağlamda Hölderlin'in Tanrı'nın fail gerçekliğine dair düşüncesi irade, varlık, estetik, bilinç, paradoks ve ölüm kavramlarıyla serdedilmeye çalışılırken şairin bu gerçeklikle olan sessiz ve dilsiz etkileşiminin dehşet verici yükü eskatolojik imalarıyla gözler önüne serilmek istenir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HÖLDERLİN VE BİR TANRI PROBLEMİ

1.1. Hölderlin, Tanrısal Başkalaşma ve Din: Rahibin Tanrısından Şairin Tanrısına

Din, mutlak bir noktadan öte filiz veren bir yaşamın veya yönelimlerin genel bir tasviri olarak tanımlanabilir. Materyal yaşamın genellikle öyle görüldüğü üzere birinci şahsı, faili veya güç odağı olan insanın bakış açısından din, söz konusu mutlak noktaya olan bağdan öte eylemlerin sürgün verişidir. Nitekim ilginç bir şekilde din, Latince’de olası iki köke bağlanabilse (*relegere* ve *religare*) bile son tahlilde söz konusu mutlak noktaya yani Tanrıya doğru olan bağa vurgu içinden hakiki anlamını kazanır.⁵⁴ Bu bağlamda Friedrich Hölderlin’i bir dinden önce bir Tanrı problemi odağında ele almak için gidilebilecek en somut son nokta onun geleneksel dinle ilgili yaşadığı problemi ortaya koyan ona ait bilinen en eski mektup ile bunu takip eden bazı mektup ve şiirlerini siyaki ve sibakıyla etraflıca mukayese etmektir.

Hölderlin’in bilinen en eski mektubu, 1785 yılına tarihlenmekle birlikte ‘babam’ diye nitelediği Pietist rahip Köstlin’e yazılmıştır.⁵⁵ Hölderlin bu mektupta genç ancak hastalıklı biçimde hisli bir Hristiyan’ın kendi kibrine dair bir itirafını yapar. Aslında Hölderlin’in bu kısa mektubu söz konusu ettiğimiz Tanrısal probleme onu sanki bir zorunlulukla iten kendi karakterini de ortaya koyar. Hölderlin insanlara karşı irsî duyarlılığı yüzünden gelişen ikilemelerinden bahsettikten sonra din, yaşantı ve bilgeliği bir türlü bir bütünlük içine sokamadığını itiraf eder. Hâlbuki bir rahip adayının kendisine karşı sunduğu bu eleştiri bir şeylerin en temelde yanlış gittiğini söylemektedir. Bir Hristiyanlık erdemi olarak bilgelik kavramının ‘tanrının perspektifinden’ olaylara bakmak olmasıyla Hölderlin’in mektubunda insanları sinsi, şeytani ve kötü olarak niteleyerek bu perspektif dışında kalması arasında bir bağlantı kurulması gerekir. Hölderlin başaramadığı şey yüzünden insanlardan kaçınma isteğini dile getirir ve kendisini “mizantropik” olarak niteler. Fakat Hölderlin bu düşünceleriyle aynı zamanda insanlara ve Tanrıya karşı kendisini acımasız yani *kibirli* davranmakla suçlu

⁵⁴ Bkz. Hoad (1996), The Concise Oxford Dictionary of English Etymology, Oxford University Press, Oxford-New York, s. 397; Harper, D., “Etymology of religio-“ Online Etymology Dictionary, <<https://www.etymonline.com/word/religio->> (6 Mart 2023).

⁵⁵ Hölderlin, F., An Köstlin, https://www.hsaugsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Hoelderlin/hoel_br01.html <6 Mart, 2021>; Hayden-Roy, P. A., (1994), *A Foretaste of Heaven: Friedrich Hoelderlin in the Context of Wurttemberg Pietism*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta. s. 88, 108; Hölderlin’in entelektüel gelişiminde pay sahibi olan Köstlin’in de dahil olduğu bir grup ismin entelektüel veya teolojik derinliği için bkz. A.g.e., s. 88-154

hissetmektedir. Mektup Köstlin'e onun ona verdiği öğretilerden ötürü teşekkür ederek ondan manevi destek istediği cümlelerle sona erer.⁵⁶

Hölderlin, Köstlin'e olan mektubun yazıldığı zamana oldukça yakın bir tarihte çalıştığı bir şiirinde, bu tetikte bekleyen mizantropik karakterine rağmen bahsettiği dini yola doğru yönelime girmiş gibi bir poz verir.⁵⁷ *Dankgedicht an die Lehrer* yani Öğretmene Teşekkür adlı şiiri; kilise ve kilise yoluyla taçlanan tanrı, insanları mahmuzlayan kader ve kaderin önünde ilerleyenlere uzaktan gülen sessizlik ve huzurun ülkesi olarak büyük hedef gibi imgelerle doludur.⁵⁸ Dünya çepeçevre Hristiyan kılıktadır. Şiir böylesi Hristiyan bir dünyayı tekrarlar. Aynı zamanda bireysellik olarak sembolik bir derinliğe sahip görünmemesiyle onun Köstlin'e bahsettiği sancısının sanki azaldığını söyler. Gerçekten de Hölderlin'in şiirlerinin 1790 yılına kadar Hristiyan temaları ve Hristiyan bir tanrıyı kararlı bir biçimde söz konusu ettiği de görülebilir.⁵⁹ Hölderlin'in özellikle ilk gençlik şiirleri dini bir damardan kendisini terennüm ettirir.⁶⁰ Bu bakımdan Hölderlin için şiir yazmak ve dua etmek arasında bir farktan da söz edilemez.⁶¹ Dolayısıyla Hölderlin'in özellikle ilk şiirleri Hristiyan bir dille 'kurtuluş' arayan bir müminin şiirlerinden ilk bakışta ayırt edilemez. Hölderlin'in bu zaman dilimine rastlayan bir diğer şiiri *M.G.* [yüksek bir ihtimalle *Meine Gott*'un kısaltılmışı]⁶² zayıf insanlar, kurtarıcı, imdada yetişenin imgesi ve bunu seyreden babanın pastoral resmi çerçevesinde kendisinin de içinde bulunduğu bir dünyanın yeniden dile getirilişidir.⁶³ Hölderlin ikame edilmiş bir Hristiyan diliyle konuşmakta ve kendisini bu işaret sistemiyle kendisi olarak bu düzende işaret etmektedir.

Buna karşın Hölderlin'in erken dönem şiirleri biraz daha eşelendiğinde onun kendisi için tespit ettiği *ileri geri sallanan* haletinin onu dilediği yolda pek de istikamet üzerinde tutamadığı ortaya çıkar. 6 Eylül 1788'de Immanuel Nast'a yazdığı mektubundan da görülebileceği gibi Hölderlin'in merdümگیرiz tabiatı yine galip gelmiştir. Dünya ona boş, anlamsız ve kararsız gelmektedir. Bu yüzden keyif almak için kendine dönmeli ve bunlarla canını sıkamamalıdır.^{64 65}

⁵⁶ Hölderlin F., (1921), *Sämtliche werke und briefe: in Fünf Bänden (4. Briefe)*, Insel-Verl, Leipzig, s. 9-10.

⁵⁷ Hölderlin'in şiirleri ve eserleri yılları da işaretlenmiş haliyle bir liste olarak bu çalışmanın hemen başında verilmiştir.

⁵⁸ Carl, M. & Hölderlin F., (1894), *Friedrich Hölderlin Sein Leben und Sein Dichten mit Einem Anhang* Ungedruckter Gedichte Hölderlins von Carl Müller-Rastatt, E. Hampe, Bremen. s. 169-170.

⁵⁹ Nauen, F. G., (1971), *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and The Crisis of Early German Idealism*, Martinus Nijhoff, The Hague, s. 52; Deibl, J. H., (2022), "On the Name of God and the Opening of New Linguistic Horizons: Considerations Starting from the Bible, Hölderlin, and Rilke", *Praise of Mortality: Christianity and New Humanism*, ed. K. Appel, Brill, Leiden, s. 45.

⁶⁰ Deibl, 2022, s. 45

⁶¹ A.g.e., s. 49.

⁶² A.g.e., s. 47

⁶³ Carl & Hölderlin, 1894, s.8.

⁶⁴ EL: 2.

⁶⁵ Hölderlin'in mektupları yararlanılan kaynak Adler & Louth'un 2009 yılına tarihlenen çalışmalarıdır. Bu çalışmanın kesin sayfa sayılarını vermemesi nedeniyle mektuplara yalnızca mektup numarasıyla atıfta

Ancak bu dünyanın, hemen üç ay önce annesine yazdığı mektubunda ona yüce bir tecrübe yaşatan Ren'in manzarasını kapsayan dünyayla aynı dünya olmadığı da ortadadır.⁶⁶ Zira bu dünya oldukça dolu görünmektedir. İki dünya arasındaki fark, kesin biçimde Hölderlin açısından Tanrıya sahip olmak veya olmamakla belirlenmelidir. Zira Hölderlin için Tanrı kendisini Hölderlin'e insanları da kapsayan doğada apaçık gösterirken, insanlar arasında ise Tanrıya karşı sanki o yokmuş gibi bir kayıtsızlık vardır. Annesine bu manzaradan bahsettiği mektuptan da görüldüğü gibi Hölderlin'in manzarada her an bir Tanrı görmesine karşın insanlar ona göre bu Tanrıyı takdir etmekten pek uzak ve bir meşguliyet içinde, hatta ondan bihaber koşturmaktadır.⁶⁷ Böylece farkın odak noktası Tanrı olduğu gibi, Tanrı üzerinden gelişen bu suçlamaların bizzat din yani yaşam üzerinden bir kutuplaşmaya doğru gitmesi de şaşırtıcı değildir. Bir diğer deyişle Tanrı kaynak din ise yayılımdır. Nitekim Hölderlin için gerçekten de Tanrı ve yaşam arasında kesin bir devamlılık olduğu görülür.⁶⁸ Ona göre yaşam Tanrı odağında gelişen bir şeydir. Bu doğrultuda Hölderlin'in tüm yaşamı boyunca insanları Tanrısızlıkla, anlamsızlık içinde olmakla ve dinsizlikle suçlamaktan kendisini alamadığı görülür.⁶⁹ Bu bağlamda onun ilk dönem şiirleri arasındaki Hristiyan motifleri barındıran bazı şiirleri ironik ve hatta yer yer grotesk tarzda insanların dünyasıyla olan mesafesini gözler önüne serer. *Die Ehrsucht* şiirinde Hölderlin koptuğu bağlamın imgelerine onları ironikleştirerek bir öteki kılığı vermeyi başarmıştır. Şiir bu açıdan Rabelais'in *Pantagruel* ve *Gargantua*'da gözlemlenen grotesk tarzla benzerliğiyle kendisini belli etmektedir. Şiirde sanki bir maskeli balo resmedilir. Nitekim Şiirin başlangıcındaki ünlem işaretinin takip ettiği "yüce ad" mitolojik bir element olan "Sirenler"le mitonimi ilişkisine sokulur ve bu sese koşanların aslında "boş bir taht" etrafında dönen "acılar" ve "zayıflıklar" olduğu söylenir. Hölderlin Lacan'ın da ortaya attığı gibi aradaki boşluğu eriten imgesel özdeşleşmenin cazibesinden kendisini kurtarmış olduğunu ortaya koymaktadır. Yani Hölderlin insanlarla arasına Tanrıdan öte gelişen bir uçurum koymuştur. Ne var ki Hölderlin "sarhoş" olduğunu söyler. Sarhoş olarak deliliğe ruhen katılmış genç resmiyle ötekilerin gördükleri ulvi manzaralar onun için artık başka görünmeye başlamıştır. Hölderlin sarhoşluğunda insanları bir hayale "kapılmış" ve bu hayal tarafından tüketilmekte görürken, keşişler "aptallara" "kara mucizeler" göstermekte, "Meryem'in altarna" doğru rahibelerin

bulunulacaktır. Kaynağa atıfta bulunurken ise kaynağın yılı yerine kaynağın isminin yani *Essays and Letters*'in kısaltılması olarak 'EL' tercih edilecektir. Örneğin eserdeki 2 numaralı mektuba şöyle atıfta bulunulacaktır: EL:2.

⁶⁶ EL: 1.

⁶⁷ EL: 1.

⁶⁸ Hölderlin, 2019, s. 93.

⁶⁹ EL:195.

henüz av yakalamak isteyen “vıraklayan” ilahileri yükselmektedir. Hölderlin artık karar vermiştir. Bu “kapılara” “şarkı” söylemeyecektir.⁷⁰

Hölderlin’in içine girdiği ötekileşme sorunu *die Ehrsucht* şiiriyle aynı yıl yazdığı *Die Stille* şiirinde çok daha kişisel bir mahiyete bürünmüş olarak görünürlük kazanır. Şiir Hölderlin’in çevresinden kopuşu ve kendi sessizliğiyle kalışını anlatır.⁷¹ Bu sessizlikte Hölderlin’e göre “aptalların vahşi gürültülerinin” bilmediği bir “güzellik” konuşmaktadır: “Die der Toren wilder Lärm nicht kennt.”⁷² *Die Stille* böylece söylemsel farklılığın öne çıkarılarak bir yol ayrımının ve bir ötekileşmenin anlatıldığı bir şiir olmakla birlikte aynı zamanda yeni bir birleşmenin ve yeni bir ittifakın da resmini çizer. Bu müttefikler şairlerdir. Söz konusu şiirde ise müttefikler savaşçı gibi nitelediği Ossian ile “Tanrının şairi” Klopstock’tur:

“Jetzt belausch ich oft in deiner Hütte
Meinen Schlachtenstürmer Ossian,
Schwebe oft in schimmernder Seraphen Mitte
Mit dem Sänger Gottes, Klopstock, himmeln.”⁷³

[Şimdi sık sık kulak kabartıyorum senin kulübende
Benim savaşçı fırtınalarım Ossian’a,
Sık sık parlayan Seraflerin arasında süzülüyorum
Tanrı’nın şairi Klopstock ile, göklere doğru]

Şiirin kahramanlarından olan Klopstock yine bir başka şiirde oldukça doğrudan bir şekilde Tanrıyla ilişki içinde sunulur. *Der Lorbeer*’da Hölderlin Klopstock’u tanrısına kendi ‘zeburundan neşeyle saçılan kelimelerle’ alevden sunular sunan bir rahip gibi resmeder:

“Wann ein Klopstock in des Tempels Halle
Seinem Gott das Flammenopfer bringt
Und in seiner Psalmen Jubelschalle
Himmeln sich seine Seele schwingt.”⁷⁴

[Klopstock tapınağın salonunda
Tanrısına alevli kurbanını sunar
Ve Zeburların coşkulu sesinde
Göğe yükselir ruhu kanatlanarak]

Bu etkileyici sahneden öteye, yani Hölderlin’i daha dramatik olarak içine doğduğu dünyadan öteye ayarıştıran şey onun içinde şairlere katılmak isteyen ölümüne bir isteğin doğmasıdır:

“Erkekçe yetkinliğe çekilen susuzluk mu bendeki?
Kıyımların ödülüne duyulan sinsi hırs mı?
Zayıf bir özlem mi Pindaros’un uçuşundan bu yana?
Klopstock’un büyüklüğü için dövüşken bir çaba mı?
Ah dostlar! Hangi köşesi saklayabilir
Beni, nerde sonsuzca bürünüp geceye
Ağlayabilirim? Hiçbir zaman erişmem ben
Dünyayı dolaşıveren uçuşuna büyüklerin.

⁷⁰ Bkz. Langwald, E., (2004), *Das andere sagen: studien zu martin heidegger und seinem werk*, Lit, Münster, s.111.

⁷¹ Hölderlin, F., (2015), *Gedichte 1784-1843*, Jazzybee Verlag, Lötschberg-Altenmünster, s. 28- 30.

⁷² A.g.e., s. 30.

⁷³ A.g.e., s. 29.

⁷⁴ A.g.e., s. 24.

Fakat hayır! Yukarlara görkemli ün yolunda!
Yukarlara! Yukarlara! Ateşli atılgan düşüşüyle
Onlara erişmenin; bir gün ölürlen şöyle
Kekelemek zorunda kalsam da: unutun beni çocuklar!”⁷⁵

Bu istekle Hölderlin’in de ileri atıldığı kuşku götürmez bir gerçektir. Hölderlin *Schwärmerei* şiirinde uçuşunun ucunda tek başına durur. Hölderlin bu sessizlik içinde huzurlu şekilde manzarayı izlerken ‘deniz dalgaları’ ve kıyıda izlediği yere taşar. Hölderlin kendisini dalgalar içinde bulur ve “daha büyük görevler beni çağırıyor” diyerek eski arkadaşlarıyla vedalaşır.⁷⁶ Ne var ki Hölderlin bu vedalaşmayı yalnızca şiirde yapmamış gibidir. Zira onun şiiri ve yaşamı arasındaki somut paralellik belki de onun açısından en acı biçimde annesiyle olan mektuplaşmalarında kendisini ifşa etmektedir. Nitekim [endoktrine] Pietist bir yaşantıyı tutmuş olan annesi onun dini bir eğitim alması ve kariyerini bu yolda sürdürmesini planlamaktadır.⁷⁷ Ancak Hölderlin annesine artık rahip olmak istemediğini söyler:

“Size söylemeliyim ki, uzun zamandır asla evlenmemek gibi bir niyetim var. Bunu oldukça ciddi söylüyorum. Farklı karakterim, ruh hallerim, projelerle dolu olma eğilimim ve (bu konuda dürüst olmam gerekirse) hırsım – hiçbir zaman tam olarak cezasız ortadan kaldırılamayacak olan tüm özellikler – evlilik hayatının sakinliğinde, huzurlu bir cemaatte mutluluğu bulma umudunu bana vermiyor. Ama bu belki önümüzdeki yıllarda değişecek. Gönderdiğiniz paradan hala 3 guldenim kaldı ve onu kullanırken ihtiyatlı davranıyorum. Gelecek mektup zamanı, bu küçük miktar muhtemelen tamamen bittiğinde, size hesaplarımı sunacağım. Şarap harçlığımı her zaman alıyorum. Şimdiye kadar bazen masum bir eğlenceye, bazen de iyi bir kitaba harcadım. Ancak bu yaz sadece gerekli masraflar için harcayacağım. Burs almak için elimden geleni yapacağım.”⁷⁸

Hatta bu tavrın bu mektupta kalmadığı onun *Advacotus Diaboli* nüktesiyle de görülebilir:

“Ta yürekten nefret ederim zorbalarla rahipler takımından;
Onlarla birlik olan dehadansa, daha çok nefret ederim”⁷⁹

Fakat bu saf değiştirme hamlesi onun beklediği gibi anlayışla karşılanmaz. Hölderlin kalabalıkların hedefi halindedir. Hölderlin 1789 yılında yazdığı bir mektubunda haksızlıklardan, kabalıklardan ve acımasızlıklardan usandığını yazarken tam on yıl sonra bu kabalıkların yöneldiği başlığın yine benzer şekilde kendisinin içine girdiği sessizlik olduğu ortaya çıkar. Hölderlin 1798 yılında annesine “kalplerinde daha dindar olan ve bunu dile getiremeyecek kadar dindar olanlar vardır. Zira kelimeler yetmez, kelimeler sıradan kalır ve yanlış kullanılmıştır” diyerek onu aptal gürültüden kurtaran bu *sessizliğin aslında* onlar

⁷⁵ Hölderlin, 2019, s. 43.

⁷⁶ Hölderlin, 2015, s. 31.

⁷⁷ Pöggeler, O., (1974), “Philosophy in the Wake of Hölderlin”, çev. Eric Sandberg, *Man and World*, (7), 1974, s. 160.

⁷⁸ EL: 6.

⁷⁹ Hölderlin, 2019, s. 46.

tarafından işitilemediğini anlatmaya çalışır.⁸⁰ Ortada realitenin duyusallığını iptal edercesine - kavramı Barthers'tan ödünç alırsak- “gerçekliğin çekilmişliği” vardır.⁸¹

“Nesneler neredeler?” Aşk uzamında mı, toplum uzamında mı? [...] Çocuksu olan ne? “Sıkıntının acılarını, kederlerin, hüznlerin, ölümün, gölgenin, karanlığın şarkısını söylemek mi? Aşğın yaptığı söylendiğı gibi? Yoksa, tersine: dünya üzerine, onun acımasızlıkları, kazançları, genelliğı üzerine konuşmak, çene çalmak gevezelik etmek mi – başkalarının yaptığı gibi?”⁸²

Bu karşılıklı sağırılıkta ortaya koyulması gereken şey, Hölderlin açısından bir şair ile endoktrine bir rahibin dili arasında onu şairin yolunu tercih etmeye iten dürtü olmalıdır. Bu doğrultuda Hölderlin'in ötekileşmeye başladığı en somut zaman dilimine bakmak bazı seçenekler sunabilir. Gerçekten de ötekileşme, Tübingen'den itibaren entelektüel olarak irdelenmeye müsait bir kavram olarak görünmektedir. Nitekim Hölderlin'in annesine yazdığı mektubu sessizliğe doğru yönelen tercihin ayırım noktasının bir kez daha Tanrı olduğunu ortaya koyar:

“Çünkü çok geçmeden, Tanrının varlığına ve ayrıca ölümsüzlüğe ilişkin bu rasyonel delillerin o kadar kusurlu olduğunu gördüm ki, şiddetli bir rakip onları tamamen ya da en azından ana hatlarında yere serebilirdi [...] ama yine de, inkâr edilemez bir şekilde sonsuzluğa, Tanrıya duyulan özlemle dolu olan kalbimin inancıyla kaldım.”⁸³

Hölderlin; ilk gençliğinde o kadar yabancı olmayan ve ismini de “Yehova” olarak çağırabildiğı Tanrısının göğü altında yazdığı *M.G* şiirinde “*Herr! was bist du, was Menschenkinder?*” yani “Ey Efendim! Nesin sen, nedir İnsanoğlu?” diye ancak sorabilirken artık *Heimkunft* şiirinde Tanrıyı bir adla çağırarak şurada dursun onu emin bir şekilde işaret edebileceğinden bile emin değildir:

“Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.
Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,
Herzen schlagen und doch bleibet die Rede zurück?”⁸⁴
[Onu kavrayamayacak kadar küçüktür bizim sevincimiz.
Susmamız gerekir sık sık, kutsal adlar bulunmaz,
Yürekler vurur da geri mi kalır söz?]⁸⁵

Hölderlin artık tanınmaz bir gök altında, aradığının adını bilmez bir şekilde bir soruyla yalnız başına olduğunun farkına varmış ve şimdi çevresine aynı soruyu sormaktadır:

“Ey ilmin derinliklerinde, eylemin kargaşasında, geçmişin karanlığında, geleceğın labirentinde, mezarlarda veya yıldızların üstünde en yüksek ve en iyiyi arayanlar! Onun adını biliyor musunuz? Bir ve hep olanın adını?”⁸⁶

⁸⁰ EL: 3; EL: 63.

⁸¹ Barthes, R., (2014), *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayıncılık, İstanbul, s. 83.

⁸² A.g.e., s. 87.

⁸³ EL: 5.

⁸⁴ Hölderlin, F., (2007), *Poems of Friedrich Hölderlin: The Fire of the Gods Drives Us to Set Forth by Day and by Night*, ed. Mitchell J., Ithuriel's Spear, San Francisco, s. 56.

⁸⁵ Hölderlin, 2019, s. 114.

⁸⁶ Hölderlin F., (1990c), “*Hyperion*”, *Hyperion and Selected Poems*, çev. Eric L. Santner, Continuum, New York, s. 41.

1.2. Tanrısal Veda ya da A-theos: Hölderlin ve Aydınlanma

Tanrının adının bir soru işaretine dönüşmüş olması, Tanrının failliğiyle, bu failliğin delalet ettiği Tanrının zatının gerçekliğiyle sıkı bir devamlılık içindedir. Bu bakımdan Hölderlin'in suskunluğunun aydınlanma çağında yaşamış olmasıyla da ilgi içinde düşünülmesi gerekir. Zira Hölderlin'in içine doğduğu ve yetiştiği zaman dilimi, entelektüel çevreler tarafından Tanrının dünyaya transferinin artık kabul edilemezcesine sorunlu olduğunun sesli bir şekilde dile getirilmesine yol açacak gelişmelere şahitlik eder. Bu dönemin Tanrının gerçekliğiyle bir giden failliğini bir sorun haline getirmesinde en öne çıkan şey, değişen bilimsel paradigma ve yeni kozmoloji algısı gibi durmaktadır. Zira Koyre'nin de tespit ettiği gibi doğa bilimlerinin elektrik, yer çekimi ve manyetizma gibi yeni buluşları, metafizik düşünceleri sarsarak bu güçleri keşfedenleri dahi onları yeniden ele almaya bu zorlamaktadır.⁸⁷

Hampton'un dikkatimizi çektiği gibi Hölderlin ve romantikler ötenin olmadığına dair bir inancın geliştiği bir içkinlik çağında yaşamaktadırlar.⁸⁸ Gözlem ve deneyle fark edilen *güç* düşüncesinin getirdiği mekanik ve materyalist evren tasavvuru evrenin açıklamasını yine evrenin içinde arar ve teleolojik varsayımlarla [aşkın olması halinde] evrene bakmayı reddeder.⁸⁹ Bunun sonucu olarak Taylor'un da betimlediği gibi hiyerarşik yani vertikal bir dizilim tasavvuru yerini horizontal ve herkesin aynı seviyede bulunduğu yatay bir dizilim tasavvuruna terk eder.⁹⁰ Şeyler Leibniz'in düşündüğü tarzda bir olası sonsuzluk labirenti gibi iç içedir. Bu içkin dünya Newtoncu ilerlemeci-deterministik bir modeli öne çıkarır.⁹¹ Dolayısıyla bilimsel paradigmanın değişimi, sonsuz fiziği garanti altına alırken, bu sonsuz fiziği aşkın bir etkeni imleyen her tür metafizik açıklamanın da zeminini oyar. Bu bağlamda örneğin ileride Laplace ile anılacak olan Kant'ın kendi kendinden doğan bir süreç olarak varlığın teşekkül edişini tasarlama dürtüsü, farklı bir ontolojik boyut içindeki Tanrının dünyaya transfer edilemeyeceği bir noktaya gelindiğinin göstergesi gibidir.^{92 93} Zira ortada ilk neden olan

⁸⁷ Koyre, A., (2014), *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, s. 6.

⁸⁸ Hampton, 2019, s. 2, 56.

⁸⁹ Küçükalp, K., & Cevizci, A., (2019), *Batı Düşüncesi*, İSAM, İstanbul, s. 25-27.

⁹⁰ Taylor, C., (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Carbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 10-12.

⁹¹ Pfau, T., 1988, s. 27.

⁹² Bkz. Hamilton, J. T., (2014), "Repetitio Sententiarum, Repetitio Verborum": Kant, Hamann, and the Implications of Citation. *The German Quarterly*, (87:3), s. 297-312; Kant'ın Evrensel Doğa Tarihi ve Göklerin Teorisi veya tüm Evrenin Yapısı ve Mekanik Kökeni Üzerine Bir Denemesi'nin bir özet değerlendirilmesi için bkz. MacPherson, H., (1913), "Kant as an Astronomical Thinker", *Popular Astronomy*, (21), s. 424- 427.

⁹³ Kant bu evren tasarımına paralel bir biçimde ileride Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde Blumenbach'ın epigenez fikrini savunur ve kendinde amaçlılığı düşler. Kant'ın oto-formasyon düşüncesi için bkz. Waibel, V. L., (2018), "Hölderlin's idea of 'Bildungstrieb': A model from yesteryear?", *Educational Philosophy and Theory*, (50:6-7), s. 640-651.

Tanrının etkenliği ve onun sözü olan kutsal metnin alternatifi olarak kolaylıkla ve daha etkin bir nedensellikte koyulabilen bir başka kozmoloji vardır.⁹⁴

Hampton'un metafizik anlayışın epistemoloji anlayışını dönüştürdüğü düşüncesinin⁹⁵ tersine epistemolojik anlayışın dönüştürücü gücüyle netice bulan yeni kozmolojinin işlevselliği şimdi kadim kozmoloji anlayışıyla çeliştiğinde iki ayrı bilgi kaynağı hiç olmadığı kadar ayrılmış ve böylece metafizik bir soruna kapı aralanmış olur. Nitekim Dupre'ye göre bu durum Galileo'nun döneminde olduğu gibi kutsal metin ile bilimsel teorilerin uzlaşısını sağlamayı çoktan geçmiştir.⁹⁶ Zira tutarsızlığın bir güvenilirlik sorunu doğurduğu gözlemlenebilir. Böylece modern zamanlara kadar "aklı aşan bir gerçeklik, akılla çatışma içinde" olmaksızın aklın onu tasdik edeceği bir vahiyle kendisini gösterirken; rasyonelin modern tanımını akli tasdik edici değil, tesis edici bir kaynak ve yegâne otorite olarak telakki eder.⁹⁷ Bir diğer deyişle Descartes'tan bu yana modern akıl, kendisi en kesin kesinlik olan özneyi öne çekerek kendisiyle uzlaşmayı isteyen ve kendi boyutundan ötesini tanımayan bir tavır koymuştur. Böylece modern bilimsel çerçevenin ışığında izlenen nedenselliğin ondan daha etkili olarak tanımlandığı ilahi nedensellik gibi, metnin kendisi de akıl dışı ve şüphe altındadır.⁹⁸ Şayet her şeyi bilen bir Tanrı düşünülecekse bu Tanrının matematiksel ilkelere göre dakik biçimde çalışır bıraktığı bu evrene kendisiyle çelişkiye düşmek pahasına mucizevi araya girişlerle girmesi ve kendi kurallarını ilga etmesi akıl alır değildir.⁹⁹ Bu bağlamda Alman orta sınıfının kendisini yaratan eğitilmiş insan örneği olan Gottshed peri masallarının aydınlanmış bu yüzyıla ait olmadığını söyler.¹⁰⁰ Nitekim Henrich'in de aktardığı gibi burada Lessing gibi bir kanaat önderi artık Ortodoks bir dine ihtiyacı olmadığını söylemektedir. Onun için "yoktan yaratılmış" bir dünya fikri olduğu kadar "dünyanın üzerinde duran bir Tanrı" da artık anlaşılmazdır. Bu yüzden onun için aşkın sonsuz tanrının yerini *içkin sonsuzluk* almalıdır.¹⁰¹

İçkin sonsuzluk, salt akılcı bir iyimserlikten beslenir. Nitekim bilimselciliğin yükselmesine paralel olarak özellikle Wolff'un çabalarıyla teoloji bir matematiğe doğru evrilerek 'aklı olan' herkese uyacak evrensel bir hakikat resmi çizmek ister. Ona göre metafizik

⁹⁴ Bkz. Dupre, L., (2004), *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. Yale University Press, New Haven-London, s. 230.

⁹⁵ Bkz. Hampton, 2019, s. 51.

⁹⁶ Dupre, 2004, s. 230.

⁹⁷ A.g.e., s. 247.

⁹⁸ A.g.e., s. 230.

⁹⁹ Outram, D., (2007), *Aydınlanma*, Dost Kitabevi, Ankara, s. 146- 149.

¹⁰⁰ Becker-Contarino, B., (2005), "Introduction: German Literature in the Era of Enlightenment and Sensibility", *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, ed. Barbara Becker Cantarino, Boydell & Brewer-Camden House, s. 4- 7.

¹⁰¹ Henrich, D., (1997), *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, s.50.

de geometrik yöntemle açıklanabilir.¹⁰² Bu bakımdan hatta 18.yüzyılın ortasından itibaren rasyonel teolojinin Alman Protestanlığına bile etki edecek kadar belirleyici güç haline geldiği gözlemlenir.¹⁰³ Söz konusu rasyonel teoloji Tanrının bile mekanistik evren tasavvurlarına uymasını bekleyerek Tanrının iyiliğinin insandaki iyilikten esasen farklı olamayacağını söyler ve Tanrının da ahlaki sınırları olduğunu ileri sürer.¹⁰⁴

Aklın ilgi çekici efektif ve ayakları yere basan nedenselliği Lessing'in de dikkatini çeker. 1779 tarihli Nathan der Weise (Bilge Nathan) eseri iyi ve akılcı bir Tanrının yönettiği bir dünyaya dair oluşan bu bilincin en popüler ifadesini sunarak hiçbir dinin değil, sadece sevginin en evrensel felsefe olduğu bir 'akıl dininin' düzenini över.¹⁰⁵ Bu bakımdan Lessing'in akla verdiği öncelik onun *Reimarus'un Apolojisi*'nde geleneksel inancın içinde taşıdığı akıl dışılığı karşıt biçimde yönelmesine sürgün verir:

"Reimarus'un vahiy eleştirisi, aklın mucizeler ve kehanetle kritik bir ilişki içinde olduğunu gösterdi. Bu, neologlara vahyin içerdiği her şeyi açıklamanın saçma olduğunu öğretecekti; ve Ortodokslara ise eleştiriye açık bir inancı emretmenin aptalca olduğunu gösterecekti."¹⁰⁶

Lessing'in Leibniz'in "akıl doğruları" ve "olgu doğruları" kavramlarından yararlandığı sonucu nettir: "Metin ruh değildir, ve İncil de din değildir, dolayısıyla metne ya da İncil'e karşı tüm itirazlar dine karşı *ipso facto* karşı çıkışlar değildir."¹⁰⁷ Lessing Luther'e John Hus'un ateşe atılmadan önce yakardığı "O santa simplicità!" sözcükleriyle başlayarak seslenir:

"Ey kutsal saflık [...] -Sen, Luther!- Yanlış anlaşılmış harika adam! Ve hiç kimse tarafından temizlediğin yol boyunca [...] bağırarak ama kayıtsızca yürüyen inatçılardan daha fazla yanlış anlaşılmamış olan- Sen Luther! Bizi geleneğin boyunduruğundan kurtardın."¹⁰⁸

Ancak geleneğin hemen yanı başında yeni bir boyunduruk olarak "söz tapımı" vardır.¹⁰⁹ Lessing bu yüzden şimdi artık Luther'e seslenir:

"Bizi kitabın daha da dayanılmaz boyunduruğundan kim kurtaracak! Sonunda bize senin öğreteceğin gibi bir Hristiyanlığı kim getirecek; Mesih'in kendisinin öğreteceği gibi."¹¹⁰

Bu bağlamda Lessing'in hemen yanı başında Kant'ın geleneğe ve vahye karşı aydınlanmış çabaları da dikkat çeker. Kant'a göre eleştirinin yokluğunda metafizikler kendiliğinden evrensel olarak zararlı olabilecek tavırlara yani "materyalizm, fatalizm, ateizm, inançsız serbest-düşünce,

¹⁰²Look, B. C., (2021), "Kant's Leibniz", *Leibniz and Kant*, ed. Brandon C. Look, Oxford University Press, Oxford, s. 8.

¹⁰³ Heine'ye göre akıl karşıtı Pietistler'le olan mücadelelerinde ilk defa Protestanlar rasyonel teolojiyi imdada çağırmışlardır. Daha detaylı bilgi için bkz. Heine, H., (2007), *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 64-65

¹⁰⁴ Bkz. Protestantism, Encyclopedia Britannica < <https://www.britannica.com/topic/Protestantism/Rationalism> > 22.03.2023.

¹⁰⁵ Brockett, O., (2000), *Tiyatro Tarihi*, çev. İnönü Bayramoğlu, Dost Kitabevi, İstanbul, s. 358-359.

¹⁰⁶ Beiser, F., (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, s. 57.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 58.

¹⁰⁸ Heine, 2007, s. 75.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 74.

¹¹⁰ A.g.e., s. 75

fanatizm, idealizm ve şüpheciliğe” sonuç verir.¹¹¹ ¹¹² Bunun karşısında Kant’ın temsil ettiği eleştirel ve şüpheci tutum bilgiyi Tanrı bilgisinden önceye çekmeyi salık verir.¹¹³ Çünkü tüm biliş öncelikle duyuşal bir sezgi kaynağından geçmelidir.¹¹⁴ Bu keşfiyle Kant insanın sonluluğunu ve insan bilgisinin kendine dönüşlülüğü, öz referanslılığını vurgulayarak “*sub specie aeternitatis*” bir bilgiyi insan için imkânsız olarak işaretler.¹¹⁵ Bir diğer deyişle Kant Tanrı ve ölümsüzlük gibi insan tecrübesini aşan mahiyetlerin kendinde bil-inmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer.¹¹⁶ Bu yüzden ona göre “eğer düşüncemizde ve hayatımızda Tanrının bir yeri olacaksa, onun varlığının rasyonel olarak ispat edilemeyen bir varlık olması gerekir.”¹¹⁷ Dolayısıyla Kant’ın Tanrıyı tecrübe dahilinde elemesi akıl ve vahiy arası gerilimi son haddine taşıdığı söylenebilir. Aslında Kant, Wolff’un gözlemini kabul etmiş gibi akıl ve vahiy arası bir paralelliği de aslında ileri sürmektedir. Çünkü ona göre de akıl, yalnızca eğitsel değeri olan vahyedilmiş bir dinin ondan küçük fakat onun ruhunu doğal gücüyle kapsayan çekirdeğidir.¹¹⁸ Ancak bu gözlem, akıl ve vahiy mutlak bir ayırmda değerlendirmesi karşısında bir temenniden veya analogiden öte gitmez. Nitekim onun vahiy ve akıllı ayrı şeyler olarak değerlendirmesiyle birlikte vahyin akıl dinine bir şey eklemeyeceği bir sterilliği de vurguladığı ortaya çıkar.¹¹⁹ Bu bağlamda Kant, ortodoks dinin ritüellerini kabul etmez, onunla amansız bir çatışma içine girer ve ahlaki yönünün öne çıkarıldığı haliyle bir dine yer açmak isteyen bir arayışa yönelir.¹²⁰

Bu doğrultuda açığa çıkması gereken şey aydınlanmanın şu veya bu biçimde ahlakı, davranış kodlarını yani yaşamı akılcı temeller üzerine bina etmeyi talep etmesidir.¹²¹ Kant gibi

¹¹¹ Kant, I., (1996), *Critique of Pure Reason* (7. Baskı), çev. W. S. Pluhar, Hackett Publishing Company Inc, Indianapolis, s. 33-34.

¹¹² Kant’ın metafiziklere karşı tavrı, döneminde ilginç bir sevinçle karşılanır. Jacobi ve arkadaşları Kant’ın bu keşiflerini keyifle izler. Daha fazla bilgi için bkz. Beiser, 1987, s. 47.

¹¹³ Baur, M., (1999), “The Role of Skepticism in the Emergence of German Idealism”, *The Emergence of German Idealism*, ed. Michael Baur, Daniel O. Dahlstrom, The Catholic University of America Press, Washington, s. 65.

¹¹⁴ Kant, I., (2019), *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, s. 44.

¹¹⁵ Fremstedal, R., (2020), “Kant and Existentialism: Inescapable Freedom and Self-Deception”, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, ed. Jon Stewart, Springer International Publishing, s. 51- 52.

¹¹⁶ Stewart, J., (2020), “Kierkegaard: A Transitional Figure from German Idealism to Existentialism”, *The palgrave handbook of german idealism and existentialism*, ed. Jon Stewart, Springer International Publishing, s. 213; Collingwood, R. G., (2020), *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, s. 134.

¹¹⁷ Kenny, A., (2018), *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*, Cilt III. çev. Volkan Uzundağ, Küre Yayınları, İstanbul, s. 117; Kant’ın rasyonelleşen teist teolojilere karşı çıkışı için bkz. Fisher, M., & Watkins, E. (1998). Kant on the Material Ground of Possibility: From “The Only Possible Argument” to the “Critique of Pure Reason”, *The Review of Metaphysics*, (52:2), s. 369–395.

¹¹⁸ Dupre, 2014, s. 285.

¹¹⁹ Bkz. A.g.e., s. 285.

¹²⁰ A.g.e., s. 285.

¹²¹ Eagleton, T., (2018), *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, s. 27.

düşünürler de bunun karşılığını üretmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla din burada da felsefi sistemlerin kendilerini denedikleri kamusal bir test alanı olmuştur.¹²²

“[...] dinin laik yeniden yorumlanmasının tohumları zaten ekilmişti. Descartes, Spinoza, Newton, Reimarus, Lessing, Kant, Herder ve diğerleri, bilerek ya da bilmeyerek, aşkınlık ve vahiy gerektirmeyen yeni bir temel üzerinde dini yeniden yaratmak için üzerlerine düşeni yaptılar.”¹²³

Dinin bu yeniden yorumunda Tanrının bizatihi sesi ve etkenliğinin en kişisel enstrümanı olan mucize, vahiy ve ondan öte kurgulanan din, böylece bilimsel/felsefi rasyonalizmle vahiy eleştirisine maruz kalarak büyük bir kriz içine girer.¹²⁴ Heine, yaşanan dini krizin [bilimselci] rasyonalist cepheden görüldüğü kadarıyla yöneldiği adresi kestirebilmiştir. Onun için Hristiyanlığın tarihsel kısmından ayıklanarak salt ahlaki kısmının tutulması olarak çağrılabilir olan bu rasyonalist yönelim veya hamle *saf deizme* yönelimin ifadesidir.¹²⁵

“[...] bu ruh, Wolffcu filozofların sergilediklerini düşündüklerinden, hümanistlerin (philanthropist) ruhlarında hissettiklerinden, Mendelssohn'un Musevilikte bulduklarından, Masonların üzerine şarkı söyleyip şairlerin ıslık çaldıkları şeyden, [yani] o zamanlar her biçimde Almanya'da sesini duyuran şeyden farklı değildir: *saf deism*”¹²⁶

Ancak bu deist yönelimin de kendi içinde bir istikamet tutturamadığı ortaya çıkar. Lessing'le ortodoksi karşıtlığında ve akıl ekseninde bulunduğu söylenebilen Kant bu deist yönelimin mutlu bir sonla bitmesinin önüne bir set gibi çıkar. Saf Aklın Eleştirisi iyimser deizmi de idam sehпасına çıkarır. Nitekim Heine'ye göre Kant'ın “bu kitabı deizmin Almanya'da idam edildiği kılıç”tır.¹²⁷ Rasyonalizmin bir yeter nedene tebdil ettiği Tanrı Kant'la birlikte hiç olmadığı kadar suskunluğa itilmiş haldedir.

Tanrının sustuğu, iyimser bir mekanizm uğruna aklın konformizmine tabi tutulduğu veya kendi iyiliği için etkisizleştirildiği bir manzarada, Hölderlin'in entelektüel açıdan radikal gelişimine karşılık gelen Tübingen ve Jena mektupları onun akılla ilgili olan cümlelerini ortaya koyar ve aslında onu bir aydınlanmacı olarak öne çıkarır. Buna göre Hölderlin, Tübingen'de her türlü dogmatik yaklaşıma karşı konum alan eleştirel bir entelektüel dünyayla tanışır. Tübingen'de devrimci ruhun saygıyla selamlandığı bir ortamda bir öğrencinin dilediği her şeyi okumasına, (buna Fransız gazeteleri de dâhil) müsaade edilmese bile engel olmakta yaşanan zorluktan ötürü açıkçası göz yumulmaktadır.¹²⁸ Hölderlin tam bu dönemde yeni paradigmaya, yani bilimsel devrimlere, aydınlanmaya ve eleştiriye kulaklarını kapatamamış olan birçok

¹²² Valkanov, D., (2015), *Knowledge and Freedom: Essays in German Idealism*, Re.press, Melbourne, s. 124.

¹²³ Spencer, T., (2008), “Was ist Gott? The Representation of the Divine in Friedrich Hölderlin”, Doktora Tezi, University of North Carolina, Chapel Hill. s. 7.

¹²⁴ Bkz. Dupre, 2014, s. 229, 231, 269.

¹²⁵ Heine, 2007, s. 65.

¹²⁶ A.g.e., s. 75.

¹²⁷ A.g.e., s. 75.

¹²⁸ Gaskill, P. H., (1976), “Hölderlin and Revolution”, *Forum for Modern Language Studies*, (12:2), s. 119-120.

düşünürle karşılaşır. Hölderlin Kant, Herder ve Leibniz okuyacağı bir gruba katılır; Hegel ve birkaç arkadaşıyla Platon'u ve Jacobi'nin Spinoza Üzerine Mektubunu okur.¹²⁹ Böylece Hölderlin'i bir öğrenme sevdası yakalar. Gerçekten de Kasım 1790'da kız kardeşine “öğrenme tutkusu tüm diğer tutkuları bastırabilir” diye yazar.¹³⁰ Hölderlin'in bastırılan tutkusu bu mektuba çok yakın bir zaman sonra annesine yazdığı mektubunda rahiplik olarak anlaşılabilir gibi durmaktadır.¹³¹ Bu bakımdan bilimsel ve akli gelişmenin onun için mevcut dini yapıdan uzaklaşmak anlamına geldiği söylenebilir.

Öğrenmenin radikal dönüştürücü etkisi, onun aklın önemine dönük yeni tutumunu ortaya koyar. Hölderlin, Jena'dan erkek kardeşine 13 Nisan 1795'te yazdığı mektubunda Kant'tan eleştirel tutumu öğrendiğinden bahseder. Hölderlin artık aydınlanmanın söylemsel ufkuna bakan bir poz vermektedir. Zira Hölderlin, artık kendi hedefinin bir din adamının hedefleriyle pek de ilgisi olmayan bir hedef olarak aydınlanmanın tohumlarını geliştirmek olduğundan bahseder. Ona göre bu tohumların vereceği meyveler insanlığı şekillendirecek ilkeler olacaktır.¹³² Hölderlin kendisini tam anlamıyla bir *aufklärer* yani bir aydın olarak görüyor gibidir.¹³³ Gerçekten de Hölderlin insanlık ve akıl kavramlarını hâkim kavramlar olarak mektuplarında kullanmaya başlamıştır bile. Schiller'e yazdığı 20 Mart 1794 tarihli Kantçı esintilerle dolu mektubunda kendi moral sorumluluğunu eline almak için akıl sahibi olmakla insan olmayı ayırmaz olarak görür ve düşüncenin tabi kılındığı her otoritenin akla vurulan bir zincir olduğunu düşünür.¹³⁴ Ebel'e yazdığı 2 Eylül 1795 tarihli mektubundan da görüldüğü gibi Hölderlin'in eğitim düşüncesi Rousseau'nun eğitim anlayışını örnek alarak, bir çocuğun ölçü içinde özgür gelişiminin teşvik edilmesini talep eder ve Kantçı bir ruhla kişinin kendi ayakları üzerinde durmasını hedefler ve evrensel ahlak yasasına doğru giden bir akıllanmayı amaç edinir.¹³⁵ Bu doğrultuda Hölderlin'in düşünümünden geçirilmemiş tüm yasalara yönelik akıl temelinde bir karşı duruş içinde olduğu görülür. Hölderlin'in batıl inançlara karşı tepkisi Mart 1792'de kız kardeşine yazdığı mektubunda doruk noktasına çıkar. Kız kardeşine “amaçsız ve saçma yasalarla hayatımı çürütmeyeceğim” diyen Hölderlin despotizmin keyfilğine karşı

¹²⁹ Pöggeler, 1974, s. 161.

¹³⁰ EL: 4.

¹³¹ EL: 6.

¹³² EL: 11.

¹³³ Beiser, F. C., (2018), Aydınlanma, Devrim ve Romantizm, çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 27.

¹³⁴ EL: 14.

¹³⁵ EL: 29.

çkar. ¹³⁶ Hölderlin her şeyin sorgudan geçirilmesini ve batıldan arındırılmasını talep etmektedir. ¹³⁷ Nauen'e göre

"Hölderlin, Hegel ve Schelling ilk yazılarında, siyasi özgürlüğe sahip olabilecek kıymete erişmeleri için orta sınıfların bilincinde bir devrimi teşvik etmeye çalıştılar. Bu Swabyalılar, öğrencilik yıllarında, kendi toplumlarında siyasi özgürlüğün başlıca engellerinin yasalar değil, vatandaşların köle tutumları olduğuna inanıyorlardı ve yeni bir felsefe, din ve sanatın insanları zihinsel zincirlerinden kurtaracağını umuyorlardı."¹³⁸

Bu bakımdan Hölderlin'in yaşantısı Lessing'e yakın bir şekilde vahyin artık bir boyunduruk haline geldiğine yönelik bir düşünceyi onda uyandıracak karşılaşmaları hazırlamış gibidir. Nitekim Hölderlin Tübingen'deyken bir vahiy tartışmasının da tam göbeğine düşmüştür. Henrich'le özetlersek, söz konusu vahiy tartışması genel itibariyle İncilin harfi harfine anlaşılıp anlaşılamayacağı ve kutsal sözün yorumlanmasıyla ilgili kriterler üzerinde süregitmektedir. Tartışma kristoloji karşısında yükselişi engellenemez bir natüralizm ve Hölderlin'in özellikle Homburg döneminde uç boyutlara taşıyacağı neolojizmle geleneğin arasında bir tartışmadır. Tartışmanın gelenek tarafında bulunan Kant'ın "ünlü Doktor Storr" olarak çağırdığı Gottlob Christian Storr'un görüşü kutsal sözün sadece kendi içinde kendisine referansla anlaşılması gerektiğidir. Buna göre, kaynağın dışında onu anlamak, yani onu tarihsel, öznel veya eleştirel bir okumaya tabi tutmak kesinlikle heterodoksdir. Heterodoksi, Storr'a göre bireysel dini çağıran bir okuma tarzıdır. Havarilerin, İsa'nın yaşamı ve öğretilerini zamanlarına göre anladıkları ve böylece yazıya döktükleri düşüncesinden hareketle metin ile ruh arasında yapılan her ayırım Storr için heterodoksinin içeriğini oluşturur. Bir Protestan'ın vazifesi kutsal yazıtı yegâne otorite olarak kabul etmektir. Yazıtın herhangi bir öznelliği söz konusu bile edilemez. Bir teologun görevi onu metin dışından herhangi bir kaynağa göre anlama yanlısına düşmeksizin sadece Tanrının sözünü aktarmaktır. Bu nedenle yazıtın ruh ve biçimi arasında yol gösterici olan her zaman biçim veya gelenek olmalıdır. Bu doğrultuda geçerli endoktrine dinin ve imanın tüm çizgilerinin ayrıntısıyla verildiği *Konkordienforme* adlı metin (*Formula of Concord*) mezun olmak isteyen tüm öğrenciler tarafından hem sunulmalı hem imzalı bir yeminle savunulmalıdır. Storr'a göre kilise kendi sözcülerini böylece kendisi seçecektir. ¹³⁹

Kiliseden gelen dogmatik taleplere karşı felsefe içinden güç alan yanıtlar ise gecikmez. Bu noktada Dieter Henrich'in Hölderlin'in çevresindeki söylemi yeniden kurguladığı çalışmasında öne çıkardığı bir isim olan Carl Immanuel Diez göze çarpar. Diez, yeni, materyalist ve içkin paradigmada Kantçı sınırı kabullenerek saf değiştirenlerden biri olur. Diez,

¹³⁶ EL: 8.

¹³⁷ Hölderlin, F., (2018), *Şiir ve Tragedya Kuramı* (2.Baskı), çev. Mehmet Barış Albayrak, Notos Kitap, İstanbul, s. 26.

¹³⁸ Nauen, 1971, s. 3.

¹³⁹ Bkz. Henrich, 1997, s. 34-39.

Kant'ın akla aşkınlığı yasaklayan dizgesine göre düşündüğünde vahyin kati surette olanaklı olamayacağını ve havarilerin sanrı içinde olduğu söyleyerek Tübingen'i terk eder.¹⁴⁰ İşte bu şiddetli eleştirinin hemen devamına Hölderlin'in oldukça aydınlanmış gibi duran İncil eleştirisi yerleştirilebilir gibi durmaktadır. Ona göre İncil ölü harflere dönüştürülmüş ve bir din olarak, “inan” diye tercüme edilebilecek bir korku emriyle çocukların zihinlerine bozuk biçimde yerleştirilmektedir.¹⁴¹ Ancak bu andan itibaren Hölderlin için geriye artık kutsal metinden öte serpilen dinin geçerli olmadığına ilanı kalmıştır. Nitekim o bu ilanı birkaç yıl sonra yapar: Dinin durumu İsa gelmezden önceki zaman gibidir.¹⁴²

Ancak dine ve kutsal metne yönelik eleştirilerine karşın Hölderlin'in aldığı tavrın ilkesel olarak şaşırtıcı bir biçimde bilimselci ve akılcı aydınlanmayla benzer bir kökenden büyümediği iddia edilebilir gibi durmaktadır. Zira vahyi eleştirirken aydınlanma ve eleştiriyle saf tutuyor gibi görünse bile onun vahiy eleştirisini, rasyonel delillere dayalı akılcı bir Tanrı anlayışı veya yeter neden ilkesinin hüküm sürdüğü bilimselcilikle desteklenen bir söylem asla takip etmez. Aksine Hölderlin ilginç bir şekilde bu bakış açısı yüzünden aydınlanmayı eleştirmeye girişir. Hölderlin her şeyin akılla açıklanabileceğine dair bir şüphe içindedir zira aklın ortaya koyduğu rasyonel delillerin bile yıkılabildiğini görmektedir.¹⁴³ Hölderlin bir yandan aydınlanmayla dirsek teması içinde gelenekle boğuşurken diğer yandan da aydınlanmanın iyimser akılcılığından kendisini ayırt etmeye dikkat etmektedir. Hölderlin tam bir şüpheci gibi konuşmaktadır. Hölderlin aydınlanmayı, bilimselciliği, geleneği ve hatta herhangi bir ön yargı sunma potansiyeliyle kendi aklını bile eleştiriye tabi tutarak yüzü belirsiz bir yeninin ışık tuttuğu ‘tüm-anlatıların-yıkıntısı’ arasında, post-modern bir doğum sancısı içinde 21 Ağustos 1794'te Walterhausen'den erkek kardeşi Karl'a şöyle yazar:

“Durmak bilmeyen bir aktiviteyle, görev duygusuyla hareket etmeye çabalayarak İnsanlığa olgunlaşırız [...] Arzulardan vazgeçerek, her zaman güzel ve rahat şeylere sahip olmak isteyen varlığımızın bencil tarafını reddederek ve üstesinden gelerek [...] insanlığa gireriz. Ve fikirlerimizi geliştirmek ve genişletmek için aralıksız çabalarla, olası tüm iddiaları ve eylemleri, onların meşruiyetlerini ve varoluş nedenlerini değerlendirirken, kutsal ve sarsılmaz yasayı izleyerek kendimiz dışında kesinlikle hiçbir otorite kabul edilmemelidir; kendimizinki de dahil olmak üzere hangi türden olursa olsun psodo-felsefelerce ve çamur kadar temiz olan aydınlanmacı ya da pek çok kutsal görevi onlara önyargılar adı takarak lekeleyen her türden dünyevi-bilgelik saçmalıklarınca, ve bunun yanında özgür düşünceyle özgürlük hevesi üzerine konuşup kendi değerini ve haklarını insanlığın şahs-ı manevisinde hissederek düşünen bir ruhu, bir varlığı, aşağılayan aptallar veya alçaklar tarafından yolumuzdan çıkarılmaya izin vermeyerek,- tüm bunlar ve daha fazlası yoluyla insanlığa gireriz.”¹⁴⁴

¹⁴⁰ Henrich, 1997, s. 19- 20, 33;

¹⁴¹ EL: 63; EL: 25.

¹⁴² EL: 63.

¹⁴³ EL: 5.

¹⁴⁴ EL: 18.

Aydınlanmanın dayanağı olarak rasyonalizmin kendisiyle getirdiği yeter neden ilkesi ve diğer temellendirmelerinin kendinde problemlili yapısının ortaya çıkmasıyla Hölderlin'in akla dönük eleştirilerinin de gelmeye başladığı görülür. Onun vahiy eleştirisi akli merkeze alan aydınlanmış eleştirilerle şimdilik yan yana koyulsa bile onun akla olan tavrı da ortadadır. Ona göre saf akıl ancak 'iyi niyetle' kuru ekmek sunacak kadar doyurucu ve kararlı bir ürün sunabilir.¹⁴⁵

"Şu var ki kuru bir mantıktan asla mantıklı şey, kuru bir akıldan da asla akıllı bir şey çıkmamıştır. Ruh güzelliğiyle birleşmemiş mantık, kendisine gösterilen örneğe bakarak ağaç yontan ve düzelttiği kazıkları birbirine çakan bir uşak gibidir, efendisinin işleyeceği bahçenin çitini hazırlar, mantığın bütün işi yapmak zorunda olduğu iştir, o düzenler ve bizi saçma ve yolsuz iş görmekten korur; ama hiç şüphe yok ki saçma ve yolsuz iş görmemek, insan yetkinliğinin erişebileceği en yüksek amaç değildir. Ruh ve kalp güzelliğiyle birleşmemiş akıl, evin efendisi tarafından uşakların üzerine atanmış, bir dürtüşleyiciden farksızdır; bu sonsuz çalışmanın tümünden ne çıkacağını o da uşaklar kadar bilmez ve yalnız, "çabuk olun, çabalayın" der durur, işlerin ilerlediğini görünce fakat, adeta canı sıkılır, zira sonunda onun dürtüşlemesine lüzum kalmayacak ve rolü sona ermiş olacaktır. Kuru mantıktan felsefe doğmaz, çünkü felsefe var olan şeylerin sınırlanmış bir bilgisi olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Kuru bir akıldan da filozofi çıkmaz, zira filozofi herhangi bir yasanın birleştirilme ve ayırt edilmesi yolunda asla sonu gelmeyecek bir ilerleyişin körü körüne istenmesi olmaktan da çok daha fazla bir şeydir."¹⁴⁶

Hölderlin aklın ve onun içinden bakılan bir dünyanın kendi sınırlılığını bilmeksizin her şeyin nedenini bildiği zannında olduğunu düşünmektedir:

"Ya Yücelmiş olan onların toprağını işlese,
Bildiklerini sınırlar günışığını ve Yıldırımsalan'ı;
Ve doğrusu teleskop bulur ve sayar
Ve adlandırır göğün bütün yıldızlarını."¹⁴⁷

Hölderlin, kendisini ondan ayırt etmeye çalıştığı saf akılcı ve bilimselci geleneğin dünyayı Tanrıdan boşandırdığını, akılla Tanrının bir şekilde yer değiştirmiş olduğunu düşünmektedir:

"Bu noktada, geçen yüzyıldan büyük ve asil, ancak tam anlamıyla ateist bir adam olan Spinoza'nın yazılarına ve onun hakkında yazılanlara rastladım. Konuya mantıkla, kalbin dokunmadığı soğuk bir mantıkla yakından bakıldığında, insanın her şeyi açıklamak için onun fikirlerini kabul etmek zorunda bırakıldığını gördüm."¹⁴⁸

Tanrı, bu yeni içkin dünyada artık belirleyici bir güç olarak, dolayısıyla gerçek bir fail olarak görülemez. Onun için Tanrı çekip gitmiştir veya insanlar arasında artık bir Tanrı dolaşmamaktadır. Çünkü insanlar Tanrıları çoktan elden çıkarmışlardır.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Hölderlin, 1990c, s. 66.

¹⁴⁶ Hölderlin, F., (1990a), *Hyperion I*, çev. Melahat Togar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s.111-112; Hölderlin burada mantık olarak tercüme edilen sözcükle *anlama yetisini* düşünmektedir. Hölderlin döneminin zihin ayrımını düşünerek yazmaktadır. Söz konusu kısmı orijinal dilinden okumak için bkz. Hölderlin, F., (1920), *Hyperion*, oder, Der Eremit in Griechenland, G. Kiepenheuer, Potsdam, s. 105.

¹⁴⁷ Hölderlin, 2019, s. 117; Hölderlin bu konuda Hamann'a benzer. Hamann ve araçsal akıl eleştirisi için bkz. Beiser, 1987, s. 24-25; Hölderlin'in Tanrı tasvirlerinin ilkel bir Tanrı tasvirlerine benzer bir biçim kazanmış olmasıyla kendi çağını barbar olarak nitelemesi arasında bir paralellik bulunabilir. Hölderlin barbar bir çağda ilkel sözcükleri kullanarak Tanrıyı anmaktadır.

¹⁴⁸ EL: 5.

¹⁴⁹ Hölderlin'in tanrının çekilişi düşüncesi için bkz. Stavru, A., (2001), "Hölderlin und die 'Flucht des Göttlichen' Martin Heidegger und Walter F. Otto in Rom (1936–1937)", *Studi Germanici* (39: 2–3), s. 270.

“Çok zaman var ki bütün tanrısal şeyler kazanç için
Kullanıldı, ve elden çıkarıldı bütün göksel güçler;
Ve kurnaz, iyilikbilmez bir kuşak
Har vurup harman savurdu iyicil varlıkları.”¹⁵⁰

Hölderlin’in gözünden görünen dünya tam anlamıyla ateist bir dünyadır. Zira Yunanca “*átheos*” sözcüğü kendi öz anlamında Tanrının tüm ilişkiler açısından çekilmiş olduğunu anlatır.¹⁵¹ Bu bakımdan Hölderlin’in aklın sınırlılığına dönük tavrı içinden geliştirdiği kendi suskunluğu ile çevresindeki entelektüel dünyanın aklın iyi niyeti yüzünden farkına varmadan içinde girdiği suskunluk arasında kesin bir çizgi çizmek gerektiği söylenebilir. Nitekim Hölderlin, yeter neden ilkesinin ‘aydınlığını’ yeter görmeyerek şöyle söyler: “Ama yine de sonsuzluğa, Tanrıya olan özlemle dolu olan kalbimin inancıyla baş başa kaldım.”¹⁵²

1.3. İnanç-Akıl Geriliminin Sıfır Noktası: Deus Absconditus’dan Sessiz Tanrıya

Kant’tan önce aklın iyimserliğiyle etkenliğinden boşandırılarak soyut bir yeter neden ilkesine dönüştürülen Tanrı ve Kant’tan sonra ise sınırları Kant tarafından çizilen akılla birlikte bu defa akıl çerçevesinde ‘imkânsız’ olan Tanrı gerçeği ortadayken Hölderlin Tanrıya dönük bir başka yol aramaya koyulur. Hölderlin Tanrının inançla ilgili olduğunu düşünür. Bu yüzden Hölderlin’e bakarken onun önünde bulduğu vahiy tartışmasının akıl-inanç boyutunun farkında olmak gerekir.

“Göklü çelenkle çalarken akşam türküsünü;
Ormanlarla tepeler yankılandı çepeçevre.
Ama buradan uzaklara, onu hala yücelten
İnançlı halklara gitti o.”¹⁵³

Hölderlin için inancı/imanı anlamlandırmak adına Shaftesbury, Hamann ve Jacobi’dan Kant’la Fichte’ye kadar uzanan bir duy[g]usallık/ampirizm kanadı, ve bunun yanında epistemolojik bir tartışma derinliğini haiz olmasa bile akla yönelik bir şüphecilikle içsellığe yönelen mistik bir kanat vardır. Bununla birlikte her iki kanat birbirlerini mantıksal bir biçimde tamamlayacak tarzda tarihsel bir süreklilikte, eş-zamanlılıkta ve bir zik-zak hareketi içinde umulmadık yerlerde birbirlerine karşılık gelerek giderler. Özellikle Hölderlin’in düşünce alemi açısından her iki kanadı birbirinden bağımsız düşünülemezcesine bağlayan şey her iki kanadın da parça-bütün veya tikel-genel sorununun üstesinden gelmek adına inanç/iman terimini vazgeçilemez bir konumda görmeleri ve her ikisinin de sorunun çözüm yeri olarak *yaşam* kavramını öne çıkarmalarıdır. Bu doğrultuda akıl-inanç sorunu öncelikle 18.yüzyılda Alman duygusallık akımı ve Pietizm uğrağına doğru büyüyen bir sorun olarak Luther’dan itibaren

¹⁵⁰ Hölderlin, 2019, s. 117.

¹⁵¹ Calasso, R., (2003), *Edebiyat ve Tanrılar*, çev. Ahmet Fethi, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 14.

¹⁵² EL: 5.

¹⁵³ Hölderlin, 2019, s. 63.

kurulmalıdır. Ardından Hamann ve Jacobi gibi düşünürlerin odağında epistemolojik bir derinliğe kavuşturulması gereken bu probleme Hölderlin'in katılımı izlenmelidir. Ancak Hölderlin'in Luther'le kesişimi, metnin akışı içinde özel bir bölümle sağlanmayacak, II. Bölümün sınırları dahilinde onun Tanrı anlayışı çerçevesinde kendi kesişimini kendisi kuracaktır. Aslında Hölderlin'in Tanrı anlayışı, Tanrıyla yaşamın içinde karşılaşmayı ileri sürmesi bakımından Luther'le hemen yan yana okunabilir gibi dursa bile bu çalışma kendisine belirlediği örgü açısından Hölderlin'deki bu gerçeği onun entelektüel macerası içinden süzmeyi amaçlamaktadır.

1.4. Pietizm, Luther ve Deus Absconditus

Öncelikle Hölderlin ile mistik bağlam arasında ilgi çekici bir diyalog kurulabilir gibi durmaktadır. Hölderlin'in Pietist geçmişi, onun inanç ve akıl konusundaki görüşlerinin oluşumunda çekirdek rol oynamış olmalıdır. Açıkçası Hayden-Roy, Pietizmin parçalı yapısını da ortaya koyan literatürdeki belki de en derinlikli araştırmayı yaparken bu bağlantıya karşı şüpheyi yaklaşmış ve Hölderlin'in Pietizmle olan farklılıklarını vurgulamıştır.¹⁵⁴ Ancak Roche; Hayden-Roy'un Hölderlin'in Pietizmle arasındaki radikal farka, Pietist etkinin doğrudan olmadığına ve hatta devamsızlığına olan vurgusuna karşı çıkar. Ona göre Pietist etkinin olup olmadığı konusu son tahlilde spekülasyondan öte gidemez. Roche'ye göre Pietizmin doğasından gelen bir özellik olarak hiziplere ayrılmaya müsait yapısal gerçekliği kabul edilerek Hölderlin'in Pietizm ile var olan ortaklıklarına dikkat etmek gerekir.¹⁵⁵ Nitekim Dupre, Klopstock'un aşırı soyut şiirinin onun şiiri üzerine olan yansımasını ileri sürerek Hölderlin'in bazı Pietist şiirlerini deşifre etmiş ve bu bağlantının, form değiştirmiş bir devamlılıkta süregitmiş olabileceğine dair somut bir dayanak sunmuştur.¹⁵⁶

Pietizm en genel tanımıyla Luther'e geri dönüş olarak kendisini tanıtır.¹⁵⁷ Heine'ye göre Luther; Alman düşüncesini karakterize eden ilke olarak özgürlük şiarını getirmiştir. Ona göre Luther ile birlikte din ve felsefe ayrımı ortadan kalkmıştır.¹⁵⁸ Ancak on yedinci yüzyıldan itibaren ritüellerin tekelleştirilmesi gibi uygulamaları içeren bir doktrinleşme akımı Lutherci akımı yani Protestanlığı ele geçirir. Nitekim zaman içinde Luther'in düşünceleri, Luther'in akıl

¹⁵⁴ Hölderlin'in Württemberg Pietizmiyle ilgisi içinde ele alan çalışma için bkz. Hayden-Roy, 1994.

¹⁵⁵ Roche, M. W., (1998), [Review of «A Foretaste of Heaven.» Friedrich Hölderlin in the Context of Württemberg Pietism. Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literature 114, by P. A. Hayden-Roy]. *Colloquia Germanica*, (31:2), 177–179.

¹⁵⁶ Dupre, 2014, s. 326; ayrıca Hölderlin'in şiiri üzerinde Klopstock, Schiller ve Pindar'ın etkisini inceleyen bir araştırma için bkz. Louth, C., (2000), *The Question of Influence: Hölderlin's Dealings with Schiller and Pindar*, *The Modern Language Review*, (95:4), s. 1038–1052; ve ayrıca Hölderlin ve Schiller arası paralel bir şiir okuması için bkz. Thomas, J. W., (1963), "Schiller And Hölderlin", *German Verse From the 12th to the 20th Century in English Translation*, (44), s. 73–84.

¹⁵⁷ Bkz. Dupre, 2014, s. 325.

¹⁵⁸ Heine, 2007, s. 9, 32-33.

ve imanı birbirinden ayırt etme uyarısına karşın mantıksal bir forma yani bir ortodoksiye dönüştürülür.¹⁵⁹ Buna karşın, Pietistlerin talebi ‘dogmaya’ tamamen karşı çıkarak Tanrının en mükemmel ifşası olarak *praxis pietatis*’dir.¹⁶⁰ Bir diğer deyişle Espinoza’nın da belirttiği gibi dogmanın karşıtı olarak züht yoludur. Yani kimsenin bilemeyecek olduğu ‘benliğin’ İncil’in kendi başına okunmasıyla evrensel tarih içinde bulunabilmesidir.¹⁶¹ Bu bakımdan Pietizm;- ironik bir biçimde romantik özellikler sergileyerek- siyasetten ve ortodoksiden gelebilecek eleştiri oklarını üzerine çekecek olan şu üç özellikte karakterize edilir: öznellik, ayrılıkçılık ve doktrine karşı kayıtsızlık.¹⁶² ¹⁶³ Herhangi bir otoriteden önce kendi benliğine ve iç dünyaya kulak kabartmayı salık veren Pietizm

"[...] kökeninde, bireysel ruhun mistik dönüşümü yoluyla Tanrının Krallığının yeryüzünde gerçekleşmesini arayan, Lutherçiliğin içe dönük, duygusal bir modifikasyonuydu."¹⁶⁴

Bu bağlamda “Pietizmin Tanrısı kalbin sırrında saklanan bir Tanrı”dır.¹⁶⁵ Kalbin sırrında gizlenen Tanrı, Alman düşüncesinin dönüm noktası olan Luther tarafından ilgi çekici bir söylem içinde savunulur. Luther’in söylemi, Hölderlin’in Fransız Devriminin, aydınlanmanın ve rasyonalizmin gümbürtüleri altında yaşadığı tecrübeye biçimsel olarak benzer bir senaryodan etkilenir. Daha açık bir şekilde söylenirse Luther’in söylemi, *causa sui* olarak akla görünen Tanrı hakkında konuşmanın yükselişiyle beraber bireyin/tikelin/kalbin, doktrin karşısında ezildiği bir mücadelenin düğümlendiği bir zamanda tikeli ön plana çıkararır. Luther, imani hakikatlerin uyandırılmasıyla doktrin arasında hiçbir ilişki olamayacağını savunur. “İman, felsefenin kurallarına veya sözlerine bağlı değildir veya bunlara tabi değildir, ancak bu nedenle özgürdür” yani o ‘içten taşmalıdır’ ki bu

“dış kurumlar aracılığıyla yaratılamaz. Vicdan/bilinç gerçekten de bu içsel "kendi için varlık" ilkesinin başka bir adıdır. Başka bir deyişle, Luther için vicdan, Hoffmann’ın dediği gibi, özelliğin dışarıdan kesinlikle erişilemez olan saf noktasıdır.”¹⁶⁶

Halbuki Luther için Roma Katolik Kilisesi yasal olmayan bir biçimde metinde olmayan dogmatik ritüelleri ve ifadeleri ileri sürerek artık Augustineci çizgiden sapmıştır. Kilise metnin

¹⁵⁹ Dupre, 2014, s. 325; Hockenbery, D. M., (2011), “Introduction”, *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis, s. 1- 10.

¹⁶⁰ Hammermeister, K., (2005), “Enlightenment Thought and Natural Law from Leibniz to Kant and its Influence on German Literature”, *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, ed. Barbara Becker-Cantarino, Boydell & Brewer-Camden House, A.B.D., s. 45.

¹⁶¹ Espinoza, B. D., (2015), “Pia Desideria” Reimagined for Contemporary Theological Education”, *The Asbury Journal*, (70: 1), s. 141-142.

¹⁶² Dupre, 2014, s. 326.

¹⁶³ Bu bağlamda Romantizme benzer bu özelliklerin gösterdiği gibi Romantizmi ortaya çıkış safhasında mutlak bir sıfır noktasına sahip olarak kabul etmemek ve sosyolojik gerçeği içinden çıkarmak gerekir.

¹⁶⁴ Lundgren, N. P., (1988), “Breaking Down The Neurotic-Psychotic Artifice: The Subversive Function Of Myth in Goethe, Nietzsche, Rilke And Walter Benjamin”, Doktora Tezi, Emory University, Ann Arbor. s. 1.

¹⁶⁵ Dupre, 2014, s. 54.

¹⁶⁶ Lotz, C., (2011), “Faith, Freedom, Conscience”, *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis, s. 95.

yorumlanmasında yoldan çıkmış ve tam bir 'İsa-karşıtına' dönüşmüştür.¹⁶⁷ Akla karşı içsellikğin öne çıkarıldığı bu kanaatin ardındaysa Luther'in *şan teolojisi* ve *çarmıh teolojisi* olarak ayırt edilebilen iki başlığın var olduğunu fark etmek gerekir.

Luther, antropomorfik bir başlangıç noktası olarak gördüğü Aristotelesçi orta çağ skolastik metafiziğine karşı çıkar.¹⁶⁸ Onun deyimiyile şan teolojisi tanrının yollarının insan aklı tarafından bilinebileceği iddiasında bulunan "insan merkezli" rasyonel bir teolojidir.¹⁶⁹ Luther'e göre şan teolojisinin taraftarları Tanrıyı "kendi metafizik kurallarına sıkıştırırlar" ve "Tanrı gibi olmak isterler. Onlar düşüncelerinin Tanrının altında değil, onun yanında olmasını isterler"¹⁷⁰ Bu bakımdan şan teolojisi aklın konformist bir ürünü olarak insan için *tahmin edilebilir bir Tanrıyı umar*. Luther'e göre 'Tanrı sevgidir' gibi apriori bir ontolojik kabul son tahlilde örneğin kötülüğü ıskalar.¹⁷¹ Bir diğer deyişle şan teolojinin öğretisi kötülüğü görmezden gelerek sadece bir sevgi ve ihsan tanrısı yaratır. Zira "şan teolojisi hayra şer, şerre de hayr diyebilir."¹⁷² Fakat Luther hem Luke:7: 11-17'de çocuğu öldüğünde "lanetlendim, Tanrı bana karşı" diye haykıran Nain'ın dul karısının hem "neden beni terk ettin" diyen İsa'nın çarmıhta gerili haldeki örneğine dayanarak Tanrının aynı zamanda dehşetli bir Tanrı olduğunu düşünür. Bu bakımdan ona göre Tanrı öngörülebilir bir nedene bağlı olmaksızın hareket eden, dolayısıyla eza da verebilen bir güçtür.¹⁷³

"O Tanrıdır ve O'nun iradesi için, onun kuralı ve standardı olarak ortaya konulabilecek hiçbir sebep ya da neden yoktur; çünkü hiçbir şey onunla aynı seviyede veya onun üzerinde değildir, ama kendisi her şeyin kuralıdır. Bunun için herhangi bir kural veya standart veya sebep veya zemin varsa, artık Tanrının iradesi olamaz. Tanrının dilediği O öyle istemeliydi ya da böyle yapmak zorundaydı diye doğru değil; tam tersine, vuku bulan ne varsa O öyle irade ettiği için doğrudur. Yaratılanın iradesi için sebepler ve temeller ortaya konmuştur, ancak Yaradan'ın iradesi için değil - onun üzerine başka bir Yaradan koymadığınız sürece!"¹⁷⁴

Luther için Tanrının bilinemezliği, Tanrının duyular dünyasının ardına gizlenmiş bir metafizik saklanmışlık olmasından öte onun kudretinin, yani faaliyetinin akıl tarafından

¹⁶⁷ Wriedt, M., (2011), "Luther and Augustine—Revisited", *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis (A.B.D.), s. 44.

¹⁶⁸ Bradbury, R., (2011), *Cross Theology: The Classical "Theologia Crucis" and Karl Barth's Modern Theology of the Cross*, The Lutterworth Press, Cambridge, s. 22.

¹⁶⁹ King, J., (2020), "Martin Luther's Theology of Beauty: Reconsidering the 'Hiddenness' and 'Alien Work' of God", *MAJT*, (31), s. 34.

¹⁷⁰ Crowe, B. D., (2007), "On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin", *The Journal of Religion*, (87:2), s. 189.

¹⁷¹ Paulson, S. D., (2014), "Luther's Dangerous Account of Divine Hiddenness", *Indicative of Grace – Imperative of Freedom: Essays in Honour of Eberhard Jüngel in His 80th Year*, ed. R. David Nelson, Bloomsbury T & T Clark, London, s. 207.

¹⁷² King, 2020, s. 39.

¹⁷³ Stopa, S. E. M., (2018), " 'Seeking Refuge in God against God': The Hidden God in Lutheran Theology and the Postmodern Weakening of God", *Open Theology*, (4:1), s. 660.

¹⁷⁴ Hinlicky, P. R., (2010), *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, W. B. Eerdmans Publishing, Michigan, s. 155.

kapsanamayacağı anlamında bir saklanmışlıktır.¹⁷⁵ Nitekim Luther her türlü zuhurunun ötesindeki durumu içindeki Tanrıyı “Saklanan Tanrı” olarak çağırır.¹⁷⁶ Ona göre Tanrı vahiyde bile tam anlamıyla kendisini ifşa etmemiştir.¹⁷⁷ Bu yüzden bu tanrının gizemi derk edilemez. Luther şan teologlarının hemen kavramayı diledikleri Tanrıyı “Çıplak Tanrı” olarak tasvir ederken Saklanan Tanrının insanın kavram ve tasarımlarının ötesinde işleyen bir Tanrı olduğunu düşünür.¹⁷⁸ Onun Sahte Dionysos’a atıfta bulunarak tekrarladığı gibi insan aklı kendi penceresinden bakabilecek kadar güce ancak sahip olabilir: “Hiçbir zihin O’nu derk edemez, kişi kendi ışığından feragat etmedikçe.”¹⁷⁹ Gerrish’in alıntılıyarak yorumladığı gibi Luther’e göre

“Tanrı, dünyayı bir çuvalın içindeki saman gibi dolduran “büyük, şişman bir varlık” olarak resmedilmemelidir. Onun gücü kontrol altına alınamaz veya ölçülemez. O doğaüstü, esrarengiz bir varlıktır hem her tahıl tanesinde hem de hepsinde ve her şeyden önce ve tüm yaratıkların dışındadır. Bu Tanrı, her şeyi dolaysız mevcudiyeti ve gücüyle yaratır ve korur. Ve “Onun tanrısal varlığı bütünüyle tüm yaratıklarda ve her birinde bireysel olarak, yaratığın kendisinden daha derin, daha içsel, daha yakın zamanda olabilir. . . “Yaşamı ve ölümü ve her şeyi yapan” bu Tanrıdır. O, yaratıcı ve aynı zamanda yıkıcı olan, Yaratılanın yaşamına inanılmaz derecede kayıtsız görünen Güç’tür.”¹⁸⁰

Deus absconditus yani saklanan (gaip) Tanrı, akla mutlak özgür bir tanrı olarak adaletsiz bir Tanrı izlenimini her an verme olanağı içindedir. Bu bakımdan Luther için salt akılla bakan birinin ya “Tanrı yoktur” ya da “Tanrı adaletsizdir” demesi gerekir.¹⁸¹ Kendinde aklın gördüğü bu Tanrı agnostisizme bakarcasına adlandırılmaya gelmez. Zira bu Tanrı insana tamamen ilgisizdir. İnsanla tamamen ilişkisiz görünür. İnsan onu anlamaz, o insanı anlar görünmez. Luther’e göre: “Bu Tanrıya insan ne dua edebilir ne de kurban sunabilir. Causa sui karşısında insan ne huşu içinde diz çökebilir ne de bu Tanrının önünde müzik çalıp dans edebilir.”¹⁸² Bu Tanrı sadece faaliyeti içinde insanın gözleri önünde keyfî biçimde yaşam verip yaşam alan, yapıp yıkan bir *gazap* tanrısıdır. Luther’e göre “mahvolmak istemeyen herkes bu mutlak Tanrıdan kaçmalıdır... İnsanın zayıflığı, böyle bir azamet tarafından ezilmekten kendisini kurtaramaz...”¹⁸³

Luther, doktrini kurduktan sonra Tanrıyı onun içine yerleştiren ve makulleştirmeye çabalayan şan teolojisinin karşısına yaşantıyı ve deneyimi öne çeken çarmıh teolojisini koyar.

¹⁷⁵ King, 2020, s. 41.

¹⁷⁶ Gerrish, B. A., (1973), “‘To the Unknown God’: Luther and Calvin on the Hiddenness of God”, *The Journal of Religion*, (53:3), s. 278.

¹⁷⁷ Stopa, 2018, s. 661.

¹⁷⁸ Crowe, 2007, s. 189.

¹⁷⁹ Shin, J. W., (2005), *God hidden and revealed in Luther and Calvin*, The University of Edinburgh, İngiltere, s. 14.

¹⁸⁰ Gerrish, 1973, s. 276.

¹⁸¹ A.g.e., s. 277.

¹⁸² Stopa, 2018, s. 671.

¹⁸³ Shin, 2005, s. 128.

Ona göre şan teolojisi çarmıhtan kaçmaktadır.¹⁸⁴ Çarmıh teolojisi ise bir gerçeklik teolojisidir.¹⁸⁵ Luther için “gerçekte, Tanrının ihsanı ve çarmıhtaki dindarlıkla kıyaslandıklarında endüljansların hiçbir değeri yoktur.”¹⁸⁶ Bu bağlamda Luther'e göre Saklanan Tanrı, geleneksel felsefi veya teolojik yapıların söylediğinin aksine paradoksal bir şekilde İsa Mesih'in acı çeken insanlığında ortaya çıkar. Bu nedenle Luther'e göre, [bilinebilecek bir Tanrı varsa] Tanrının gerçek doğası [sevgi] ancak çarmıhtaki mesaja iman edilerek bilinebilir.¹⁸⁷ “Şayet ifşa [reveal] olan Tanrıyı kabul ederseniz, o aynı zamanda size Saklanan Tanrıyı da getirecektir.”¹⁸⁸ Çarmıhın mesajı, böylece insanın onu saklı halindeyken anlamadığı Tanrının insana en zor anında kendisini tanıttırmasıdır.¹⁸⁹ Bu bakımdan *öfke/hiddet/gazap* Luther için Tanrının mahlukatla kurduğu içkin yani ekonomik veya tedvir ilişkisini anlatırken¹⁹⁰ bu bakımdan henüz anlaşılamayan Tanrı, Luther'e göre sadece saçmalıkta yani paradoksta ifşa olan Tanrı olarak görülebilir.¹⁹¹

“Hiçbir din, hiçbir ahlak, hiçbir metafizik bilgi, insanın Tanrıya yaklaşmasına hizmet edemez. . . . İşte bu, Tanrının vahyinin [ifşasının] saçma ve paradoksal karakteridir - tam orada, insanın gücünün tamamen sona erdiği, insanın kendi zayıflığını, günahkârlığını ve dolayısıyla Tanrının onun üzerindeki yargısını tanıdığı yerde, tam orada Tanrı zaten lütuf içinde çalışır, işte tam olarak orada yalnızca bağışlama, aklanma, diriltme vardır. Orada, insanın artık görmediği yerde Tanrı görür, ve yargıda ve lütufta yalnızca Tanrı çalışır. Orada, insanın sınırlarında Tanrı durur ve insan daha fazlasını yapamadığı zaman, o zaman Tanrı her şeyi yapar”¹⁹²

Çarmıh teolojisinin bu doğrultuda en ilgi çekici yanı iman veya inanç kavramından aldığı ivmedir. İman ilk bakışta dogmatik bir kavram olarak mutmain olmak adına durulan son bir nokta gibi kulağa gelir. Buna karşın Luther inanç kavramından 18.yüzyıldaki torunları gibi epistemolojik bir tartışmaya yoğunlaşturmaksızın salt pratik yönüyle faydalanır. Ona göre iman gökle yer arasında asılı kalma hali gibidir ve inanan kişi, Tanrının en derin karanlığında yaşar.¹⁹³ Böylece Luther'in iman fikri, aklın tüm tasarımlarını aşan Saklanan Tanrı idesiyle orantılı bir biçimde çalışır:

¹⁸⁴ King, 2020: 35.

¹⁸⁵ Brunner, D., (2013), "Suffering, Creation, and Luther's Theologia Crucis", *Quaker Religious Thought*, (121:3), s. 15.

¹⁸⁶ Luther, M., (2019), *95 Tez*, çev. C. Cengiz Çevik, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 20

¹⁸⁷ Crowe, 2007, s. 189.

¹⁸⁸ Gerrish, 1973, s. 279.

¹⁸⁹ Bkz, King, 2020 s. 42-43; bkz. Gerrish, 1973, s. 278; Luther için bu ekonomik ilişki *apocatastasis*'dir.

¹⁹⁰ Shin, 2005, 240.

¹⁹¹ Luther'in paradoks anlayışı için bkz. O'Reggio, T., (2019), *Martin Luther: Master of Paradoxes*. Andrews University Faculty Publications ve bkz. Schwindt, J., (1985), “Luther's Paradoxes and Shakespeare's God: The Emergence of the Absurd in Sixteenth-Century Literature”, *Modern Language Studies*, (15:4), ss. 4–12.

¹⁹² Barker, H. G., (2015), *The Cross of Reality Luther's Theologia Crucis and Bonhoeffer's Christology*, Fortress Press, Minneapolis, s. 202.

¹⁹³ Crowe, 2007, s. 190.

“Akıl ve deneyim ölçütlerine göre, yani dünyanın ölçülerine göre yargılanan hakiki gerçeklik gerçek dışıdır ve tam tersi gerçektir. Ancak iman, hakikati ve paradoksal gerçekliği kavrayabilir.”¹⁹⁴

Luther’in soyutlamadan sıyrılarak deneyime yoğunlaşan bu yaklaşımı Tanrının her an karşılaşılması mümkün bir muhatap olarak pusuda beklediği bir senaryo kurar. Nitekim Luther, “pan-en-teistik” bir yaklaşımla Saklanan Tanrının her an mevcut olmakla birlikte kendisini ifşa etmesi bakımından adeta bir oyun içinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre tarih Tanrının sporudur.¹⁹⁵ Bu bakımdan Luther’in çarmıh teolojisi, kişiyi tarihte donmuş bir andan ibaret olan çarmıh söyleminden, kendisi için kurulmaya her an hazır ve nazır çarmıhına çağırır.¹⁹⁶

“Ölüm çağrısı hepimize gelir, kimse bir başkası için ölemez. Başkasının kulağına bağırabiliriz, ama herkes kendisi ölüm zamanı için hazırlıklı olmalı, çünkü o zaman ne ben seninle olacağım ne de sen benimle”¹⁹⁷

Luther’in vurguladığı ölüme doğru oluş gerçeği veya tam tersine çevrildiğinde tüm kavramların ötesinde olan ölümün kişiye doğru oluşu, Saklanan Tanrı ile olan ilişkiyi örneğin Hegel’in Tanrısal kesinliğinin aksine bir bilinmezlik ve kaygı durumu olarak ortaya çıkarır. Nitekim modern okura tanıdık gelmesi muhtemel bu kavramlar Heidegger’in otantik olmanın anahtarı olarak gördüğü ölüm düşüncesinin bizatihi kaynağıdır.¹⁹⁸ Heidegger ve Luther’i Saklanan Tanrı ve ölüm üzerinden yan yana okuyan Crowe’un sentezinin de ortaya koyduğu gibi Luther’in Saklanan Tanrısı tarih dışı kavramsal bir uzam yerine bir olanak bolluğu olan ‘endişe’ ortamı olarak yaşamda aranmalıdır.¹⁹⁹ Bu bakımdan Saklanan Tanrı düşüncesi rasyonel teolojinin uzaklaştığı esas Hristiyanlığın hakikatini verir.²⁰⁰ Bu ise yolda olmaktır: Luther Hristiyan’ı karakterize eden şeyin sürekli bir arayış hali olduğunu düşünür: “asla durmaksızın hareket etmek, sahip olmamak.”²⁰¹ Bu Heidegger’a göre Hristiyanlığın özüne dönüştür. Onun için söz konusu erken dönem Hristiyan cemaati “mutlak bir tersine çevirme” yani onun üzerine çıkılamayan ancak yalnızca “etkin bir bağlantı” kurulabilen “Tanrıya yönelme ve putlardan uzaklaşma geçirmiş, böylece uyanık bir beklenti tavrı, kendinden memnun tefekkürün yerini almıştır.²⁰² İşte bu çalışma böylece Saklanan Tanrı, ölüm, tersine çevirme ve beklenti halinin Hölderlin’e uzanışını da şimdiden haber verir.

¹⁹⁴ Barker, 2015, s. 15.

¹⁹⁵ Gerrish, 1973, s. 277; Luther’in pananteistik olarak yorumlandığı çalışma için bkz. Brunner, 2013, s.16.

¹⁹⁶ Luther’in doğru ve yanlış meditasyona dair öğretisinin özeti için bkz. King, 2020, s. 43; Luther’in bu söylemi Kierkegard’ın Korku ve Titreme eserinde İbrahim’in İshak’ı kurban etmesi üzerine alaya aldığı düşünceyle karşılaştırılabilir gibi durmaktadır.

¹⁹⁷ Vessey, D., (2011), “Heidegger’s Existential Domestication of Luther”, *The Devil’s Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis, s. 137.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 137.

¹⁹⁹ Bkz. Crowe, 2007, s. 191.

²⁰⁰ A.g.e., s. 188-189

²⁰¹ Crowe, 2007, s. 190-192.

²⁰² A.g.e., s. 191.

1.5. İnanç-Akıl Krizinin Hölderlin'e Tevarüsü

Luther, paradokstan yola çıkarak aklın kendi sınırlılığı karşısında tahmin edilemez olduğu için korkunç bir şekilde bulduğu *Saklanan Tanrı*dan iman kavramıyla ifade ettiği kaygılı umut haline pratik bir geçiş yapabileceği bir ortamının çocuğudur. Aslında Hölderlin'in *Sessiz Tanrısına* giden yolun da tıpkı Luther'de olduğu gibi en temelde akıl-inanç, tikel ve genel açmazıyla ilgili olduğu söylenebilir. Buna karşın Hölderlin'in akıl ve inanç, tikel ve genel ikilemine Luther'den farklı olarak psikolojizm ve solipsizme kayan bir idealizm, şüphecilik ve bunlara ek olarak mutlak içkinliği çok daha kesif hale getiren epistemolojik bir tartışmanın derinliği damga vurur. Daha açık bir şekilde söylenirse şimdi Descartes ve Leibniz'den kıvrılarak gelen onto-epistemolojik bir tartışmadan öteye doğru görülen manzarada tikelle genelin, duyuyla kavramın, doğa ve aklın, dürtüler ile bilincin, özne ile nesnenin ilişkilendirilmesi kendi başına çözülmesi gereken bir solipsizm ve şüphecilik konusuna dönüşür. Bu durum içinde Tanrının dünyaya transferine, sonsuz mekanistik fiziğin yanında artık içinden nasıl çıkılacağı bilinmeyen bir bilinç problemi de eklemlenmiş olur. Yine de bu farka karşın konu, felsefi olarak şöyle veya böyle nominalist ve rasyonalist kampların saf tuttuğu bir realizm-idealizm tartışmasının devamı olarak görülmeyi sürdürmelidir. Bu bağlamda Luther'in tikel ve genel uzlaşısı sorununun Hölderlin'in tikel ve genel uzlaşısı sorunundan politik, tarihi ve sosyolojik olumsuzluklar bir kenara bırakıldığında felsefi olarak hiçbir farkı olmadığı söylenebileceği gibi söz konusu olumsal başlıklar da analogi içinde görülmeye müsaittir. Son tahlilde Hölderlin, akıl-inanç konusunun epistemolojik boyutuna özellikle bir bilinç problemi açısından derinleşmişken, Luther, nominalist bağları baki olsa bile söylemsel olarak böyle bir derinliğe girmeksizin pratik bağlama doğru derinleşmiştir. Ancak bu çalışmaya göre artık her ikisini doğrudan bir süreklilikte okumak yerine Hölderlin'in estetiğinin incelenmesiyle ortaya çıkacak manzaranın her ikisi arası biçimsel devamlılığı kurmasını beklemek daha yerindedir.

Pfau, 18.yüzyıl'ı belirleyen bu akıl-inanç tartışmasının yeni görünümünü akıl ve duyum özelinde şöyle özetler:

“Genel olarak rasyonalite artık ampirik olanın salt aşkınlığı olarak kendini göstermez. Bunun yerine, akıl, onun zımni bütünlüğünün temelde duyulur ve tikel alemle ilerleyici bütünleşmesine olumsal bir biçimde bağlı olan bir şey olarak anlaşılır.”²⁰³

Pfau'ya göre akıl artık kapalı bir sistem olarak görülmek yerine tecrübe içinde kendi kemaline doğru yaprak yaprak açılır. Akıl ve duyum arası ilişkiye olan bu dinamik bakış Leibniz'de kuvvetlenerek ivme kazanır. Leibniz'e göre rasyonel düşünmenin esası Tanrı kavramından vazgeçerek hakikat kavramına geçmektir. Ona göre duyumsallık esasen

²⁰³ Pfau, 1988, s. 3.

irrasyoneldir ve her bireysel mahiyet genel bir kavram altına girmeksizin anlaşılır değildir. Bu bakımdan anlaşılabilirlik genele girmektir. Nitekim Leibnizci kavram, parçanın entegrasyonu anlamına gelir. Bu sonuca ulaşmak için Leibniz'in çıkış noktası yüklemün öznede bulunduğu fikridir.²⁰⁴

“Özne-içinde-yüklem ilkesi, her doğru önermenin kavramsal olarak doğru olduğu, yüklem ve özne kavramları arasındaki ilişki nedeniyle doğru olduğu yönündeki güçlü iddiadır. Dolayısıyla, özne mefhumunu "mükemmel bir şekilde anlayan" herhangi biri, yüklem mefhumunun onda kapsandığını bilecek ve önermenin hakikati hakkında a priori bilgiye sahip olacaktır”²⁰⁵

Bir diğer deyişle yüklem, her zaman özneye dairdir ve öznenin varoluşunu bildirmesi açısından öznenin olumsal bir görüntüsüdür. İşte bu bakımdan Pfau'nun da belirttiği gibi Leibniz için kavram yardımıyla duyusalda bulunan gizli rasyonellik, bir diğer deyişle duyusal algılamının gizli sistematliğini keşfedilebilir gibi durmaktadır. Yani Leibniz için totalite ve parça kendiliğinden yan yanadır. Kendinde dünya, keşfedilmeyi bekleyen bir akılla doludur. Bu bağlamda onun “monad” düşüncesi; monadların evrenin tikel görünüşü olduğunu savunurken olumsal olan hakikatlerin bile bir zorunluluk zincirini kurabileceğini iddia eder.²⁰⁶

Ancak Pfau'ya göre bu hala akıl-duyu arası düalizmin çözüldüğü anlamına gelmez. Çünkü burada duyusalın kendinde bir değeri yoktur ve akıl/zihin duyusala statü vermektedir. Akıl ve duyu arası düalizm böylece aydınlanma boyunca süregider. Açıkçası Baumgarten'dan Kant'a geçen duyuyu/sezgiyi aklın analogu olarak görmeye yönelik önerilen çözümde bile hala akıl ve duyu arası uyumsuzluk, aradaki ayrılığın geçerliliğini tartışacak düzeye bile gelmeksizin çözüme kavuşmadan radikalleşmeye devam eder.²⁰⁷ Bununla birlikte aklın önceliğini merkeze alarak dönen tartışmanın paralelinde Shaftesbury'nin etkisiyle yeniden okunan Leibniz ve Spinosa ile dogma karşıtı ve teoloji karşıtı Swabya Pietizminin güç kazanmasıyla *duy[g]unun* [senseous]* *aklın dolayımından geçmeksizin doğrudanlığı ve kendinden bağımsız değeri* üzerine bir eğilim kuvvet kazanarak yükselişe geçer.²⁰⁸ Bu eğilim için artık inanç ve duyunun, ayırt edilemezcesine birbirine yapıştığı ortaya çıkar. Hölderlin'in inanç krizini aşmasında ona yardım eden Jacobi²⁰⁹, [tıpkı Fichte gibi] hissin [gefühl] veya ona eş değer tuttuğu inancın [glaube] dolayimsız ve doğrudan olduğu gözleminde bulunur.²¹⁰ Hampton'un da ortaya

²⁰⁴ A.g.e., s. 2-7

²⁰⁵ Fleming, N., (1987), “On Leibniz on Subject and Substance”, *The Philosophical Review*, (96:1), s. 70.

²⁰⁶ Pfau, 1988, s. 3-4.

²⁰⁷ A.g.e., s. 4-6.

* Sözcüğün duy[g]usal olarak yazılması sense'in hem fiziksel hem bilişsel mahiyetine binaen ve Hölderlin'in tüm yazılarına dayanarak benim tercihimdir.

²⁰⁸ Pfau, 1988, s. 6.

²⁰⁹ Henrich, 1997, s. 51.

²¹⁰ Frank, 2004, s. 57.

koyduğu gibi Kant'ın tersine onun için insan kendi kendinin bilincine kendiliğinden varamaz. Aksine insan bilince dış dünyanın dolaysız vahyiyle var-dı-rı-lır. Zira ona göre akıl duyusal temelde diyalojide inşa olur ve tüm bilgi burada inançta temellenir.²¹¹ Hume'dan yola çıkan Hamann ise bazı inançların rasyonel olarak başka inançlara geri götürülebildiğini, fakat artık daha geriye gidemeyen aklın sınırlarının ötesine uzanan inançların da olduğunu düşünür. Ona göre akıl en sonunda bu en temel inançlara bağımlıdır.²¹² Bu yüzden Hamann için “yeter sebep ilkesini evrenselleştirmek akıl dışı olur, çünkü bu hiçbir şeyin verilemeyeceği durumlarda sebep istemek olur.” Nitekim Hamann'a göre tüm inançların eleştirisini talep etmekle akıl kendi karşısına yani irrasyonaliteye dönüşür.²¹³ Sonuç olarak ona göre kişi kendisini bile akıl yoluyla değil, doğrudan tecrübe ederek ve bu tecrübeye inanarak bilebilir. İnsan çevresini ve kendisini ancak ve ancak ‘aklın’ konusu olamayacak olan ‘iman’ vasıtasıyla sezgisel olarak, doğrudan tanışıklıkla bilebilir: “*Unser eigen Daseyn und die Existenz aller Dinge ausser uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden*” (Kendi varoluşumuza ve çevremizdeki tüm şeylerin varoluşuna inanmalıyız çünkü bunu başka türlü bilemeyiz).²¹⁴

Bu açıdan duyusalın yükselen eğilimi içsellik ve derinlik olarak tercüme edilebilen *innigkeit* teriminde yoğunlaşırken söz konusu sözcük Hölderlin'e de tevarüs eder.²¹⁵ İçsellik ve derinlik olarak tercüme edilebilen *innigkeit* akıldan, dolaylılıktan veya nedensellikten bağımsızlığı anlatır.²¹⁶ Söz konusu doğrudanlığı anlatan bu sözcüğün duy[g]u ile takas edilebildiği söylenebilir.²¹⁷ Bu bakımdan anımsanırsa Hölderlin'in Hyperion'da saf akılcılığa karşı çıkarak duy[g]uya yaptığı vurgu önemli bir çıkıştır. Hatta Hölderlin, Hyperion'da “duygusuzluğu bilgelik” zannedenlere karşı çıkarak duy[g]usal duruşunu iyice keskinleştirir.²¹⁸ Aslında onun akla ve mantığa yönelik eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde, Hölderlin, mutlak bir duygusallık veya içgüdü taraftarı olarak telakki edilebilir gibi durmaktadır. Ancak bunun boyutu asla Jacobi'nin ulaştığı irrasyonalist boyuta ulaşmaz. Jacobi için akıl ve inanç uzlaşmazcasına çatışma içindedir zira akıl çıkarımla çalışırken son tahlilde onun yolu ateizm ve nihilizmdir.²¹⁹ Bununla birlikte Hölderlin için salt aklın yolunun Tanrıya kör bir dünya olduğu söylenebilse bile, akıl-inanç karşıtlığı konusunda Jacobi'yle bir uzlaşma içinde olduğu da söylenemez. Hölderlin tıpkı Hamann gibi akıl ve inancın bir çatışma içinde olmadığını düşünür

²¹¹ Hampton, 2019, s. 81-82, 86.

²¹² Beiser, 1987, s.17, 28-29.

²¹³ A.g.e., s. 24, 28-29.

²¹⁴ Hammermeister, 2005, s. 45;

²¹⁵ Pfau, 1988, s. 7.

²¹⁶ A.g.e., s. 6-7.

²¹⁷ Krş. Hampton, 2019, s. 170, Hölderlin, 2018, s. 28-29,41, 48, 85.

²¹⁸ Hölderlin, 1990a, s. 11.

²¹⁹ Beiser, 1987, s. 47; Hammermeister, 2005, s. 45.

ancak onun da araştırmaya girmedığı ikisi arası bir birliğin olanağını düşünmeden de edemez. O Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı'ndan da görülebileceği gibi her ikisinin mutlak bir ilgisizlik içinde birbirine karşıt biçimde bırakılmasına razı değildir.²²⁰ Çünkü Hölderlin, Schiller ve Kant'ın aksine “eğilimlerin [duyusallık] erdeme[akla] karşı” olmadığı bir bakış açısı arayışına girmiştir.²²¹ Bu bağlamda Hölderlin, 10 Ekim 1794'te Neuffer'e yazdığı mektubunda amacının Schiller'in yeteri kadar başaramadığı Kantçı sınırı aşmak olduğunu ifade ederken²²² yine ona yazdığı 24 Şubat 1796 tarihli mektubunda da bu amacını detaylandırır. Bu amaç “dünya ile kendilik, akıl ve vahiy arasındaki çatışmanın” çözümünü sağlamaktır.²²³

1.6. Kendilik, Dünya ve Tanrı: Kant ve Fichte'nin Yanında Kant ve Fichte'ye Karşı

Hölderlin, Schiller'in onun karşısında başarısız kaldığı problemle özellikle 1793-96 yılları arasında kendisi de yüzleşir. Hölderlin “entelektüel ve duyuşal tüm fenomenleri alttan saran bir ontolojik ve birleşik tözsellik” arayışı içine girer ancak Hölderlin son tahlilde bu Neo-Platonik çabanın en azından *teorik çözümünün* olmadığını fark eder.²²⁴ ²²⁵ Zaten Schiller'e yazdığı 4 Eylül 1795 tarihli mektubu Jacobi'den izler taşıırken teorik çabanın sonsuzlukta ucu açık yani çözümsüz kaldığına dair bir gözlemi dile getirir: “[...]özne ve nesnenin *bir mutlakta* birleşmesi” yani “entelektüel sezgi” “teorik olarak mümkündür, yalnız sonsuz bir yakınlaşmayla [...] kareyi daireye yaklaştırmak gibi.”²²⁶ Bu bakımdan Hölderlin'in de özellikle çağdaşı erken romantikler gibi bir ‘teori odaklı temelcilik’ karşıtlığı içinde olduğu görülür.²²⁷ Fakat bu karşıtlık bir temelin olması yönünden temelcilik karşıtlığı değil, bilakis bu temelin kartezyen kendinden açıklığına dair tüm teorik açıklama girişimlerine yöneliktir.²²⁸ Zira aklın bir şeyi ancak bir diğer şeye ilgiyle haklılandırabileceğine dair Jacobi'nin serdettiği düşünce,

²²⁰ Hölderlin, akıl ve duyusallığın birbirinin kılığına girebileceği, dolayısıyla birbirleriyle etkileşime geçebilecekleri bir uğrak noktasının mümkün olduğuna inanır. Krş. Hölderlin, 2018, s. 27.

²²¹ Bkz. Hölscher, S., (2006), “Schiller and Hölderlin: From Beauty to Religion”, *Publications of the English Goethe Society*, (75:2), ss. 92-94

²²² EL: 19.

²²³ EL:34; “Kendilik ve dünya” olarak ifade edilen çatallaşma ideal-real, özne-nesne, özgürlük-zorunluluk, entelektüel-duyuşal, sanat-doğa ve parça-bütün çatallaşmaları olarak da Hölderlin tarafından ele alınmıştır.

²²⁴ Pfau, 1988, s. 10.

²²⁵ Burada Hölderlin'in töz arayışı içinde olduğu ancak bunun teorik olarak başarısızlığı tözsellüğün metafizik olduğuna dönük metafizik monizm anlayışına sürgün verir. Ancak bu noktada Hölderlin'in Tanrı düşüncesinin radikalleşmesiyle de bu temelin bilinmezliği anlamına gelen metafizik monizm de onun için savunulamaz hale gelir.

²²⁶ EL: 34.

²²⁷ Millán-Zaibert, E., (2004), “Introduction”, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. & ed. Elizabeth Millán-Zaibert, State University of New York Press, s. 10-11; Söz konusu temelcilik karşıtlığını Pietizmin teori ve kavram karşıtlığıyla karşılaştırın.

²²⁸ Beiser, 2002, s.7.

zihnin dünyayla olan bağının apaçık doğrudan olamayacağı, dolayısıyla da bilginin nihai bir [teorik] temelinin (*Grundsatz*) olamayacağı konusunda onlar arasında kabul görmüştür.²²⁹

Dünya ve kendilik arası tartışmada Hölderlin açısından başarısızlığa mahkûm olan teorik cephe, Kant ve özellikle Fichte'nin şahsında radikalleşen idealizmde tebarüz eder. Yine de ilk anda Hölderlin'in söz konusu isimlerin teoriye olan vurgularına rağmen onlara mutlak bir negatif tavır almadığı da belirtilmelidir. Hatta Hölderlin bizzat Fichte ile karşılıklı bir ilişki ve sohbet içindedir. Dahası Hölderlin karşı konulmaz bir biçimde Fichte'nin söylemleriyle kavramlarından etkilenmiş ve ona hayranlık duymuştur.²³⁰ Hölderlin şükrederek "Fichte şimdi Jena'nın hayatı ve ruhu. Tanrıya şükür ki öyle" der.²³¹ Novalis ve bu ikili, Niethammer'in evinde gerçekleşen toplantılarda din ve Tanrı üzerine sohbetler yapacak kadar yakınlaşırlar.²³² Schelling'e yazan Hegel, Hölderlin'in Fichte'yi insanlık için savaşıyor bir titan olarak gördüğünü ve onun davasının dersliklerde kalmaması gerektiğini söylediğini aktarır.²³³ Bu bakımdan Hölderlin'in Fichte üzerindeki etkisinin ne olduğu bir yana Fichte'nin onun üzerindeki etkisi tartışılmaz bir gerçek olarak durur.

Hegel'e göre Fichte, Almanya'da felsefenin gidişatını değiştirmiştir.²³⁴ Pinkard'ın da özetlediği gibi Fichte, yeni neslin, büyüyen nüfus ve daralan imkanlar yüzünden içinde zaten yer bulamayıp ona yabancılaştıkları, onları sürekli takip ederek sıkışmışlık hissini veren dolayısıyla bireysellik duygularının yoğunlaşmasına neden olan haksız ve modası geçmiş Alman toplumu ve konformizmine karşı 'kendiliğe' yaptığı vurguyla yeni bir hayat için yeni bir dil kazanmalarına yardım eden etkileyici bir şahsiyettir.²³⁵ Kendiliğe yaptığı vurgunun Hölderlin'deki yankısı öznenin inkar edilemez etkenliğidir. Bunun sonucunda Hölderlin bilginin zihnin etkenliğine bağlı olduğuna dönük idealist ilkeyi kendi söylemi içinde ömür boyu sürdürür.²³⁶

Fichte'yle aynı atmosferi soluyan Hölderlin'in onu asla şahsen görmediği Kant'a yönelik bakış açısı da kendiliğe yaptığı vurgudan öte giden bir hayranlıkla doludur. Hölderlin, Kant'ın çabasını Musa peygamberle analogi içinde görür:

"Almanlar insan göğsündeki sonsuz çabayı keşfeden ve ilgisinin evrenselliğini uçlara taşıyan yeni felsefeden daha hayırlı bir etkiye bu dar kafalı halleri esnasında rastlayamazdı. O insan

²²⁹ Larmore, C. (2000), "Hölderlin and Novalis", *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge Companions to Philosophy), ed. K. Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge, s. 146.

²³⁰ Bkz. EL: 24.

²³¹ EL: 20.

²³² Förster, 1997, s. 7.

²³³ Frank, 2004, s. 237.

²³⁴ Wood, A. W., (1991), "Fichte's Philosophical Revolution", *Philosophical Topics*, (19:2), s. 1.

²³⁵ Pinkard, T., (2002), *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge. s. 134-136.

²³⁶ Hampton, 2019, s. 170.

doğasının yüce otonomisine tek taraflı olarak odaklanmış olsa bile zamanımızın en mühim felsefesidir. Kant ki milletimizin Musa'sıdır, [odur ki milletimizi] Mısırlı gaflet uykusundan spekülasyonun açık, yalnız ve vahşi doğasına götüren ve enerjik yasayı kutsal dağdan indiren. Tabii ki, onlar hala altın buzağlarının etrafında dans ediyorlar [...] ve artık tüm anlamını ve canlılığını (kalbini) yitirmiş, altlarında kendilerinin daha iyi şeyleri yani yaşayan doğalarının derin bir zindandaymış gibi duyulmaz halde iç çektiği ölü gelenek ve düşüncelerine olan köleliklerini terk etmeleri için onları oldukça gerçek bir çöle götürmesi gerekiyordu.”²³⁷

Buna karşın Hölderlin'in Kant'a dönük övgüsü aynı zamanda ona ve transandantal felsefeye dönük aldığı eleştirel tutumu da ortaya koyar. Ona göre Kant ve felsefesi insan doğasının entelektüel yönüne tek taraflı bir biçimde ağırlık vermektedir.

Williams'a göre her ne kadar teorik felsefede rolü pek açık olmasa da akıl [*vernunft*] Kant'a göre hakikatin marangozu olarak anlama yetisinin bütünlüklü kullanımıdır ve birleşik bir dünya deneyimi içinde birlik aramaktadır.²³⁸ Bu bağlamda Kant, aklın kendinde birliği öğretisine bağlı kalarak aklın aynı zamanda hem teorik hem pratik olduğunu düşünmektedir.²³⁹ Yani Kant için failin tüm ideal ve real varoluşu akıldan öteye transandantal bir biçimde gider. İşte burada teori ve pratik, yalnızca bir bakış açısı olarak alındığı sürece başka gibi görünen buna karşın hakikatte mutlak özdeş şeyler olarak görülür. Bunun sonucu olarak kendilik ile dünya arası bağlantı kendilik öne çıkarılarak kendilikte çözülmeye çalışılır. Çünkü Kant algıların bir ahenk içinde algılanmasının yani deneyimin kuralını ve deneyimi mutlak biçimde aklın erkinde ve onun içinde düşünür. Buna göre Kant bilginin [bilişin] bir zaman işlemi (*process*) olduğunu savunur.”²⁴⁰ Zaman kendinde şey olmayan tezahürlerin içsel olarak duyulmasının apriori ancak kendisi gerçek [real; duyusal] olmayan formal koşuludur.²⁴¹ Zaman kendinde nesneleri değil, algıları özneye bağlar.²⁴² Algı zamanda bağlansa bile bunun bağlanması saf sezgide yani saf zaman koşulunda değil, sentez yetisine yani kendiliğindenliğe aittir.²⁴³ Sentez yetisi aracılığıyla duyumlar zamana girmiş hale gelir ve ardından zamanlar art arda dizilebilirler. Yoksa kendinde imgelem yetisinde ardıllık, düzen açısından belirli değildir.²⁴⁴ Kant bu ardışıklığı araştırdığında karşısında *öznel ve nesnel ardıllık* olarak iki başlık çıktığını görür. Kant'ın bundaki amacı tasarım-zaman ilişkisini ortaya koyarken zihnin belirleyiciliğini ortaya koymak ve bu düzenin nesneden olup olmadığını araştırmaktır. Bu

²³⁷ EL: 62.

²³⁸ Williams, G., "Kant's Account of Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-reason/>> (10.11.2022).

²³⁹ Kleingeld, P., (1998), "Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason", *The Review of Metaphysics*, (52:2), s. 311; Kant'ın pratik akıl teorik akıl özdeşliğindeki tutarsızlıkları için yine bkz. a.g.e. s. 311-339.

²⁴⁰ Lindsay, A. D., (1970), *Kant*, Greenwood Press, Connecticut, s. 64.

²⁴¹ Kant, 1996, s. 88, 91, 261

²⁴² A.g.e., s. 91.

²⁴³ A.g.e., s. 91, 260

²⁴⁴ A.g.e., s. 269.

doğrultuda Kant öznel ardıllığı incelerken bir evi temaşa eden bir göz üzerinden çokluda bir sıralamanın olduğunu söz konusu çokludan inkâr eder. Nesnel ardıllık ise akan bir nehirde süzülen bir botu takip eden gözlemci üzerinden ele alınır. Kant’a göre burada sanki bir kural vardır ancak o bunu nesneye yüklenmek konusunda şüphelidir. Yine de Kant son tahlilde kesinlikle bir kural olmaksızın kavramanın gerçekleşemeyeceğinin farkındadır.²⁴⁵ İşte burada Kant için kuralın anlamı ortaya çıkar. Ona göre kural *algının birliği olarak deneyimin olanağıdır*.²⁴⁶ Dolayısıyla Kant’a göre bu ardıllık kuralı nesneye yüklenemez zira Kant’a göre tezahür öncelikle kendinde şey olmadığı için ve üretildiğinden ötürü kavramadan farklı değildir. Buna ek olarak kural ampirik de olamaz yoksa bilincin evrenselliği söz konusu bile olamaz. Kural olanaklı deneyimin zorunlu temeli olarak nesnelerin art aradalığının anlayışını ampirik olarak değil, *apriori* sağlamalıdır. Zihin ancak apriori koşullanmayla görmeye başlar. Anlama yetisinin önceliği böylece sunumları ayırt etmek değil, *tezahürlere/algılara düzen transfer ederek olanaklı kılmaktır*.²⁴⁷ Gerçekten de Kant, Hume’un aksine zihnin boş bir saydam çuval olmaktan çok daha fazlası olduğunu görmüştür. Bu bakımdan konumuzun ilerleyişi açısından önemli bir eşiğe ulaşırız: *Kant için varlık [dasein] veya aktüalite öznenin birliği içinde bir nesne olarak var olmaktadır*.²⁴⁸ Bir başka deyişle aktüalite tam anlamıyla bir birliğe, kurala göre oyulmuş bir zaman içindeki varoluş ya da tezahürdür. Aktüalite, öznenin kendisinden ayımsızca eşlik ettiği ve deneyimlediği zorunlu bir nesnenin öznenin koyduğu zorunluluk tarzında tezahür eden varoluşudur. Dolayısıyla Kant için bir birlik varsa bile bu birlik ideal-real ayrımının da keskin bir biçimde korunarak kurulduğu temsili bir birliktir. Yani sadece entelektüel insanın tarafında kalan bir birliktir. Ancak bu birlik asla kendinde dünyaya teşmil edilemez. Dünyadan ona uyması ümit edilse bile yine de öznenin belirleyiciliği ön plandadır: “Doğa (öylece doğa olarak kabul edildiğinde), zorunlu yasalılığının orijinal temeli olarak (*natura formalite spectata* olarak) kategorilere bağlıdır.”²⁴⁹

Fichte’ye dönüldüğünde Fichte’nin de benzer bir tonda kendilik ile dünyayı, özne ile nesneyi özne dışında *primordial* bir birliğe sahip olarak kabul etmediği görülür. Aslında Fichte ilk bakışta kendi yolunu dogmatik idealist ve dogmatik realistler arasında bir orta yol olarak sunarken bile bu ayrılığı *Ben* ve *Ben-Olmayan* kavramlarını kullanarak vurgular. Ona göre dogmatik idealist *Ben-Olmayanın* [maddenin-*stoff*) gerçekliğini Egoya teslim ederken, bu realist için bir illüzyon anlamına gelir; bunun karşısında dogmatik realist [veya Fichte için

²⁴⁵ Kant, 1996, s. 261, 266.

²⁴⁶ A.g.e., s. 269.

²⁴⁷ A.g.e., s. 261-269.

²⁴⁸ A.g.e., s. 269, 283.

²⁴⁹ Kant, 1996, s. 200.

materyalist] Ben-Olmayı, Beni de kapsayacak şekilde genişleterek Egoyu dolayısıyla özgürlüğü maddenin [özneyi aşan mutlak zorunluluğun] bir arazi gibi gösterir.²⁵⁰ Fakat Fichte salt yaşamdan entelektüel seviyeye kademeli değil, kendiliğinden bir sıçrama olduğunu düşünür.²⁵¹ Yani Fichte bir akıl varlığı olması bakımından insanı yani *özgürlüğü* doğuran mutlak zorunluluk fikrine mesafeli kalır. Ego kendi kuralını kendisinden alır. Fichte için kendisi kendisinden öteye daha geri götürülemeyen söz konusu entelektüel ilke [bir diğer deyişle entelektüel insiyak veya güç (*kraft*)]²⁵² irade ya da özgürlük yasası olarak çağrılır.²⁵³ Dolayısıyla onun materyalizm karşıtlığı bağlamında Ego ile Doğa arasında asla organik veya primordial bir bağ görmediği söylenebilir. Bu yüzden onun için özne-nesne arasındaki birlik ve buna bağlı olarak tüm gerçeklik ideal olarak sonradandır ve ancak kendi kendisinin zemini olan öznel zeminden gitmesi anlamında olumsal olarak yani arazi olarak mümkündür.²⁵⁴

“Benim için var olan, benim içimde ve benim aracılığım ile var olur. Her şey benim mantığımın yasalarına göre doğar. Aklın yasaları aynı zamanda dünyanın yasalarıdır. Aklın dünyaya uyması söz konusu değildir; bunun yerine, akla uyan dünyadır. Dünya, kendi aklımıza baktığımız *belli bir açıdır*.”²⁵⁵

Böylece Fichte’nin felsefesi *pratik bir idealizm* olarak nitelenebilir.²⁵⁶ Yani Fichte için de son tahlilde kendinde hiçbir zorunluluğu bulunmayan özne-nesne birliği, özne, nesneyi [yani kendisini] hissettiği veya muhayyilesinde tuttuğu sürece, onun koşullarında ve onun zihinsel dünyası var olduğu sürece iradede öte gelişen kurgusal bir biçimde mümkündür.

Hölderlin ise Kant ve özellikle Fichte’nin aksine onları pratik ve teoriyi özdeşleştirmeye sevk eden kendiliğe yönelik düşüncelerine karşı bir şüphe içindedir. Açıkçası Hölderlin, Kant ve özellikle Fichte’nin aksine pratik ve teoriyi koşulsuzca özdeş görmez.²⁵⁷ Zira Hölderlin’in aklında, pratik ve teorinin özdeş olarak iddia edildiği kaynak olan kendiliğin mutlak yapısına ilişkin bir soru dolaşmaktadır. Hölderlin dünyanın ve kendiliğin kendilikten öte kurulan birliğinin kendiliğin mutlak ayrımı sürdüğü sürece imkanına karşı şüphe içindedir. Bu bağlamda Hölderlin, özellikle Fichte’nin zatında kendiliğe dönük bir eleştiriye girerek

²⁵⁰ Bkz, Beiser, 2002, s. 315; ve bkz. Cevizci, A., (2015), *Felsefe Tarihi*, (6. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, s. 804-805.

²⁵¹ Fichte, J. G., (2021), *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)*, ed. ve çev. Daniel Breazeale, Oxford University Press, New York, s. 354-357.

²⁵² Gelişen doğa bilimleri ile hayvan ve insan ayrımının silikleştiği ve ayrımı bir entelektüel dereceye tebdil eden kavram olarak insiyak kavramı üzerinden Kant’tan Schiller, Goethe, Fichte ve Schopenhauer’e uzanan bir tarihçe için bkz. Katsafanas P., (2018), “The Emergence of the Drive Concept and the Collapse of the Animal/ Human Divide”, *Animals : A History*, ed. Adamson P. & Edwards G. Oxford University Press, s. 239-267.

²⁵³ Fichte, 2021, s. 330, 338, 347, 351, 406, 452-455, 529.

²⁵⁴ Bkz. A.g.e., s. 310, 376, 378, 413, 419-420, 422-424, 428, 431.

²⁵⁵ Fichte, 2021, s. 338.

²⁵⁶ Kurz, G., (1975), *Mittelbarkeit und Vereinigung Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, s. 9

²⁵⁷ Hölderlin, 2018, s. 26.

nesnelliği ve öznelliği anlamlandırmaya çalışır. Hölderlin bu çabasına ‘Mutlak’, ‘özdeşlik’ ve ‘öz-bilinç’ kavramlarını irdeleyerek koyulur.

Hölderlin’in 26 Ocak 1795 tarihinde Hegel’e yazdığı mektubu Mutlakın yani dünyanın monist birliğinin Fichte’nin düşündüğü gibi öznellik veya bilinç yönünden olamayacağını yani kendi başına öznde temellenemeyeceğini ileri sürer:

“Fichte’nin spekülâtif sayfaları –Bilginin Temelinin Total Teorisi ve ayrıca onun yayınlanmış Akademisyenin Vazifesi Üzerine Dersleri oldukça ilgini çekecektir. İlk başta, ciddi şekilde ondan dogmatizm şüphesi kaptım. Gerçekten de, bu benim varsayımım olabilir. O bir yol ayrımında durmuş ki hala duruyor gibi görünüyor - bilinç olgusunun [fact] ötesine teorik olarak geçmeye çalışıyor, yorumlarının çoğu bunu gösteriyor ve bu da aynı şekilde kesinlikle transandantaldır ve hatta çok daha çarpıcı bir şekilde yani şimdiye kadar gördüğümüz metafizikçilerin dünyanın varoluşunun ötesine geçmek istemelerindeki gibi –onun Mutlak Beni (= Spinoza’nın tözü) tüm gerçekliği içeriyor; o her şeydir ve onun dışında hiçbir şey yoktur; bu nedenle bu Mutlak Ben için nesne yoktur, aksi takdirde tüm gerçeklik onda olmazdı; ama nesnesiz bir bilinç tasavvur edilemez ve eğer ben kendim bu nesneysem, o zaman bu sıfatla, sadece zaman içinde bile olsa zorunlu olarak sınırlıyım ve dolayısıyla mutlak değilim; bu nedenle Mutlak Bende hiçbir bilinç düşünülemez, bir Mutlak Ben olarak bilincim yoktur ve bilincim olmadığı sürece (kendim için) hiçbir, bu nedenle Mutlak Ben (benim için) hiçbir.”²⁵⁸

Hölderlin, benzer bir sonuca idealist bağlarını da sergilediği ve derinlikli bir tartışma yürüttüğü *Yargı ve Varlık* metninde ulaşır. Hölderlin burada bilincin tekillliğini/mutlaklığını sorunsallaştırmıştır. Bu bakımdan Hölderlin bir bilincin imkanının aynı anda hem sınırlanma hem bir bütünlük iktiza ettiğini görür ve bu çifte gereksinimin öznellik tarafından nasıl karşılanacağını merak eder:

“Yargı- en geniş ve keskin anlamıyla, en derin biçimde entelektüel sezgide birleşen özne ve nesnenin kökten ayrılmasıdır. Özne ve nesne ilk olarak bu ayrımın olanaklı olur ve bu kökensel ayrımdır. *Theilung* [ayırma] kavramında, özne ile nesnenin karşılıklı ilişkisi ve parçaları olduğu bir bütünün zorunlu varsayımı hali hazırda bulunmaktadır.”²⁵⁹

Aslında bölünme ve bütünlüğe dair Hölderlin’in bu gözlemleri onun idealist bağlarını ortaya koyarak karşımıza çıkar. Nitekim Frank²⁶⁰ ve Stolzenberg²⁶¹ Hölderlin’in yargı [*Urteilung*] sözcüğünü yar-mak [*Urtheilung*] olarak bir sözcük oyunuyla kullanmadan önce Fichte’nin kullandığını göstermiştir. Gerçekten de Hölderlin bizzat metinsel bir dayanağının da olmasıyla bu haliyle sözcüğü ilk defa Fichte’nin *Mantık ve Metafizik* derslerine iştiraki esnasında duymuş olabilir. Fichte orada şöyle söyler: “Yargılamak (*Urtheilen*), orijinal olarak bölmek (*ursprünglich teilen*); [...] orijinal bir bölmeye dayanmaktadır.”²⁶² Hölderlin benzer bir şekilde bütünün önceliğine dair düşüncesi de Reinhold’dan iştilmiş gibidir.²⁶³

²⁵⁸ EL: 24.

²⁵⁹ Hölderlin, 2018, s. 28.

²⁶⁰ Frank, 2004, s. 103-104.

²⁶¹ Stolzenberg, J., (2020), “‘But how is self-consciousness possible?’ Hölderlin’s criticism of Fichte in ‘Judgment and Being’”, *Populism and Globalization*, (37), s. 228.

²⁶² Fichte’den aktaran Frank, 2004, s. 103.

²⁶³ A.g.e., s. 104.

“Öznede bir tür “total temsil” vardır, yüklemde bir “kısmi temsil.” Öznede, sezgilerin birliği düşünülür, yüklemde, (en azından) öznenin ayrı bir yönü “ondan koparılır”. Ancak bundan sonra özne ve yüklem yargının “parçaları” olur. Yargı, “bir bütünün kısmi temsillere bölünmesi ve bu kısmi temsillerin tam bir temsilde yeniden birleştirilmesi olarak anlaşılır.”²⁶⁴

Fakat Reinhold ve aslında tam anlamıyla Fichte’de yan yana giden ‘bütün’ ve ‘parçaya’ dair düşüncede yarılan bütünlük ‘mutlak’ öznenen başka bir şey değildir. Yani yarılan bütünlük özne iken ortaya çıkan bölünmenin parçası da yine öznedir.

Hölderlin’in konu aldığı Mutlak ve Mutlakın bölünmesi ise özellikle Fichte üzerinden ele alınması gerekir. Zira Reinhold tıpkı Kant gibi dizgesinde hala verililik [*givenness*] unsurunu taşıırken Fichte bu unsuru da reddetmiştir. Dolayısıyla Fichte mutlak idealizmin en belirgin figürü olarak kendiliği radikal bir biçimde ileri sürmüş kişidir. Ancak burada Fichte’nin motivasyonu, Kant’ın ve Reinhold’un maruz kaldığı şüphecilik eleştirileriyle bağlantılı olarak düşünmek gerektiğine dair de bir parantez açmak gerekir. Çünkü ancak bu parantez Hölderlin’in kendilik ve dünya düşüncesini Fichte’nin idealizminin kendilik ve dünya düşüncesinden ayırt edecek çerçeveyi kurabilir. Buna göre Kant’ın düşünceleri Jacobi, Maimon ve Aenesidemus gibi isimler tarafından ağır eleştirilere maruz kalır.²⁶⁵ ²⁶⁶ Fichte ise kendi yolunu transandantal idealizmde görmekle birlikte onları dikkate alarak bu eleştirileri aşmak ister. Özellikle ona birkaç sayfa ayırdığı Maimon’a yönelik cümleleri Fichte’nin söz konusu eleştirilerle olan meşguliyetini ve şüpheciliğe olan cevabını sunar. Fichte, akıl ile duyumun ilişkilendirilmesinin olanağını Benin kendi nesnesini kendisinin üretebilmesine bağlı olarak telakki eder.²⁶⁷ Zira Reinhold gibi bilişin Kantçı iki kökü konusunda şüphe içinde bir *ilk ilke* aramaya yönelen Fichte, bilginin zorunlu olarak kavramsal veya empirik olmak dışında *doğrudan tecrübe* edilebilir monist bir kökten türemek zorunda olduğunu savunur.²⁶⁸ Bu yüzden Fichte için Kant ve Reinhold’un dizgesinde bulunan “verililik” onun karşı çıktığı ve elenmesi gereken bir dogmatizmdir.²⁶⁹

Fichte’nin çözümü ise yeni fizik ve doğa bilimlerinin dikkatleri üzerine çeken hareket ve epigenez düşüncelerinden faydalanmış olduğu gerçeğiyle görüldüğünde oldukça kendine

²⁶⁴ A.g.e., s. 104.

²⁶⁵ Kant’ın maruz kaldığı şüpheli eleştiriler için bkz. Beiser, 1987, s. 44-91, 109-126, 266-323; ve Fichte’nin söz konusu eleştiri bağlamındaki yerini kurgulamak için bkz. Breazeale, D., (2021), “Editor’s Introduction”, *J. G. Fichte: Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794–95)*, Oxford University Press, New York, s. 1-5.

²⁶⁶ Fichte’nin şüpheciliğe dönük düşüncelerini *Wissenschaftslehre*’de kendi gözünden görmek için bkz. Fichte, 2021, s. 205, 207, 222, 420-421.

²⁶⁷ Fichte, 2021, s. 420-421.

²⁶⁸ Breazeale, D., (1982), Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold’s “Elementary Philosophy”, *The Review of Metaphysics*, (35:4), 797, 812; Beiser, 2002, s. 232, 300.

²⁶⁹ Breazeale, 1982, s. 813.

hastır.²⁷⁰ Bu bakımdan Fichte dinamik bir tözsellik düşüncesini savunurken ortaya çıkar.²⁷¹ Fichte, Kant ve Descartes'ın aksine Egoyu, “edimde bulunan bir şey değil”, tam aksine “bir etkinlik ya da edim” olarak görür.²⁷² Fichte'ye göre Ben kökensel bir refleksiyon içindedir.²⁷³

“Tüm faaliyetinin başlangıcında bile, Ben kökensel olarak kendi üzerine reflekte olmuştu. Daha önce gözlemlediğimiz gibi, bunu zorunlu olarak yapmıştı. — Ben kendi içinde genel bir reflekte etme eğilimine sahipti. [Benin] sınırlaması nedeniyle, refleksiyon olanağının koşulu da eklenmiş oldu, ardından Ben zorunlu olarak refleksiyona girdi. Bundan bir his doğdu ve bu histen türettiğimiz diğer her şey ortaya çıktı. Refleksiyon eğilimi bitmek bilmez bir şekilde devam eder; bu nedenle, her zaman Bende mevcuttur.”²⁷⁴

Böylece Fichte zihin temelinde *temsil-şey* ayrımını dahi kökünden kazıdığı radikal bir çerçeveyi kurar.²⁷⁵ Çünkü Benin algısı ancak ve ancak kendisidir.²⁷⁶ Ona göre “bilis hiçbir şekilde kendinde şeyle bir temsil aracılığıyla doğrudan bağlantılı değildir, his (*gefühl*) aracılığıyla dolaylı veya dolambaçlı olarak onunla bağlantılıdır.”²⁷⁷ Onun için tüm temsil yekûnu Benin kendisine dair hislerinin *hayal gücünde* ve onun tarafından organize ve modifiye edilmesinden başka bir şey değildir.²⁷⁸ Dolayısıyla Fichte için Ben de bir dinamizm olarak Mutlak Benin izdüşümü veya gölgesi olarak kendi kendisinin ürünüdür. Bu bağlamda Fichte, kendisinden önce genel kabul gören refleksiyon modelini eleştirerek şöyle yazar:

“Onlar, Beni bir görüntünün yansıdığı bir ayna olarak görüyorlar; ama onların aynası kendini görmez, zira o ayna için ikinci bir ayna gerekir. Sonuç olarak gördükleri bir açıklama değil, sadece yansımadır. Wissenschaftslehre'deki Ben ise tam tersine ayna değil, gözdür; o, kendini

²⁷⁰ Fichte'nin epigenez gibi fikirleri düşüncesine entegre etmesine dair ileri bir okuma için bkz. Palti, E., (2005), “Romantic Philosophy And Natural Sciences: Blurred Boundaries And Terminological Problems”, *Contributions to the History of Concepts*, (1:1), 83–108; ve ayrıca bkz. Steinberg M., (2018), “Biology and ontology: Kant, Fichte, and the uses of natural history”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], 17, <<http://journals.openedition.org/ref/878>> (21.04.2023); ve ayrıca bkz. Kosch, M. (2021), “Fichte's Theory of Drives”, *Journal of the History of Philosophy*, (59:2), 247-269.

²⁷¹ Kisner, M., (2020), “Drive and Will in Fichte's System of Ethics”, *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*, ed. Manja Kisner ve Jörg Noller, De Gruyter, Berlin-Boston, s. 144.

²⁷² Ünsalan, F., (2019), “Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (28), s. 250.

²⁷³ Fichte, 2021, s. 406.

²⁷⁴ A.g.e., s. 406.

²⁷⁵ Bu çerçeve onun Reinhold'dan da farkını da ortaya koyar. Fichte için ayırma ve ilgi aktivitelerinin tek kaynağı öznenin kendisidir. Yani ayıran ve ayrılan, ilgi kuran ve ilgi kurulan yalnızca kendinde mutlak hareket olan Ben ve onun geride kalan empirik anlarıdır. Bu bağlamda Fichte için refleksiyonun en yüksek tezahürü temsil etme aktivitesi olarak hayal gücüdür. Hayal gücü bir akış olan Benin sürekli dengesini bozan kendisiyle olan etkileşimleri boyunca ileri ve geri yalpalayarak Ben-Ben Olmayan olarak salt hareket olan Mutlak Benin kendisini empirik olarak tezahür ettirir ve uzay-zamanı oyar. Ancak hem zorunluluk hem özgürlük yönüne bakan akıl (reason) bu zamanda ilerleyen bilinç hareketini kendiliğinden bir hareketle, yine refleksiyon insiyakının kendisi olmasından ötürü sabitleyerek onun kendi kendisine tutunmasını sağlar ve Ben-Olmayanın gerçekliğine inancı sağlar. bkz. Fichte, 2021: 287, 298, 309, 310, 347; ve Fichte ve Reinhold'un arasındaki *küçük fark* için bkz. Larmore, 2000, ve bkz. Breazeale, 1982.

²⁷⁶ Fichte, 2021, s. 408.

²⁷⁷ Fichte'den aktaran Breazeale, 2021, s. 152, 553.

²⁷⁸ Bkz. A.g.e., s. 287, 298, 309, 310, 349, 353, 356, 360, 413, 420, 431.

yansıtan bir aynadır, kendisinin bir görüntüsüdür; göz (*intellect*) kendi görmesiyle kendi kendinin sureti olur.”²⁷⁹ ²⁸⁰

Fichte için tüm “gerçeklik (*realitat*) ‘varlıktır’; zıttı, olumsuzlama, “olmama”dır. Ben olmayan kendi içinde gerçekliğe sahip değildir; bunun yerine, gerçeklik ona Benden “aktarılmalıdır.”²⁸¹ Fichte için böylece bir varlık olmak öznenin kendisini koyarken aynı zamanda kendisinden kökensel olarak [kendi hissinden] başka bir şey olmayan bir ötekini de ondan yani kendisinden yabancılaşarak koyduğu bir *yan yana koyma* işlemidir.²⁸² Bu doğrultuda Fichte için en yüksek ve en temel bilinç işleminin, “teorik yargı” (thetical judgement) olarak belirlenebileceği ortaya çıkar.²⁸³ Yani Ben hiçbir yükleme gereksinmeksizin kendisini kendiliğinden koyar.²⁸⁴ Bir diğer deyişle Ben eylemiyle [refleksiyon] var olur ve onun varlığı ile dünya ortaya çıkar: “Doğa insanın huzurunda uyanır.”²⁸⁵ Bu senaryonun onun için *tathandlung* kavramıyla eşdeğer olduğu görülür. Terim, eylem ve ürün/iş sözcüklerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir.²⁸⁶ *Dolayısıyla Fichte’nin tathandlung’u kendi kuralını kendisinden alan yani içeriği formu, formu içeriği olan, aynı anda hem yapan hem bilen yani aynı anda hem eylem hem ürün olmayı anlatır.*²⁸⁷ Böylece Fichte dünya ve kendilik sınırını pratik bir idealizmle özne lehine yok ettiğini düşünür:

“[...] her şeyi yiyip bitirene kadar kendisiyle böyle yırtmaya devam edecek; tüm maddeler onun etkisinin izlenimini taşıyınca ve tüm ruhlar onun ruhuyla tek bir ruh oluşturan kadar. Öyledir işte insan; kendi kendine şunu söyleyebilen herkes öyledir: Ben insanım. O zaman, içinde kutsal bir öz-reverans taşıması ve kendi yüceliği karşısında ürpermesi ve titremesi gerekmez mi? [...] İçinde yaşadığı kilden kulübeyi kırın! O varlığında dışsal olan her şeyden bağımsızdır; o sadece kendi aracılığıyla vardır. Hatta o kilden kulübede bile zaman zaman, yüceldiği saatlerde, gerçek varlığının bu bilgisine kapılır; o saatlerde zaman, mekân ve kendisi olmayan her şey ortadan kalkar, ruh zorla bedeninden ayrılır, daha sonra da yine kendi imkânlarıyla gerçekleştirmek istediği tasarımları gerçekleştirmek için gönüllü olarak bedenine döner [...]. Yeryüzü ve gökyüzü, zaman ve uzay ve maddiliğin tüm sınırları, bu düşünceyle gözümden yitiyor. O halde bireyin de yok olması gerekmez mi? Sizi ona geri götürmeyeceğim.”²⁸⁸

²⁷⁹ Fichte’den aktaran Woezik, C. V., (2010), *God Beyond Me: From the I’s Absolute Ground in Hölderlin and Schelling to a Contemporary Model of a Personal God*, Brill, Leiden, s. 29.

²⁸⁰ Kant’ın örnek gösterilebileceği refleksiyon modeli ve Fichte’nin örnek gösterilebileceği refleksiyon modelinin ileri doğru zorlandığı bir model olarak üretim modelinin bir karşılaştırılması için bkz. Woezik, 2010, s. 24-32.

²⁸¹ Breazeale, D., “Endnotes”, J. G. Fichte: *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings* (1794-95), edt. ve çev. Daniel Breazeale, Oxford University Press, New York, s. 479.

²⁸² Bkz. Fichte J. G., (1992), *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo* (1796/1799), Cornell University Press, Ithaca ve Londra, s. 134; bkz. Fichte, 2021, s. 409.

²⁸³ Frank, 2004, s. 90.

²⁸⁴ *Fichte’ye göre Ben orijinal olarak bir entelektüel sezgidir.* Her ne kadar sezgi işlemi duyusal da olsa entelektüel sezgi duyusal olmayan bir sezgidir ve tüm sezginin altında yatar. Fichte’nin kesin bir bilimi açıkladığı Zürih dersleri olan “Zürich Wissenschaftslehre” için bkz. Fichte, 2021, s. 439-457.

²⁸⁵ Fichte, 2021, s. 459.

²⁸⁶ Brazeale, 2021, 469

²⁸⁷ Fichte, 2021, 439- 447.

²⁸⁸ A.g.e., s. 459-460.

Aslında Hölderlin için de bilinç veya yargının bir yan yana koyma işlemi olarak özdeşlik olarak algılandığı görülür.²⁸⁹ Hatta bilincin tüm karşıtlıklarının bir birlik içinde durabildikleri bir zemini gerektirmesi fikri Hölderlin'e Fichte'den kalan bir şeydir.²⁹⁰ Ancak tam olarak burada bilinç konusunda Hölderlin'in özdeşliği Fichte'den farklı bir biçimde algıladığı ortaya çıkar. Hölderlin yüklemnin özdeşliği teorisi (*identity theory of predication*) bağlamında yan yana koyulacak olanların kısmen yan yana koyulurken kısmen de koyulamadığını yani yan yana koyulacakların son tahlilde farklı oldukları düşüncesinden yola çıkar.²⁹¹ Özdeşleşme özdeş olmamayı iktiza eder.²⁹² Yani Hölderlin müstakilliğin veya ayırımın apriori tabiatını savunur.²⁹³ Bu yüzden ona göre bir bilinç bile olacaksa bu bilinç kendi içinde bile son tahlilde apriori biçimde yarılmış olan iki şey arası özdeşlik olarak bir bilinç olmalıdır:

“Ben benim, dediğimde, özne (ben) ve nesne (ben), ayırmak istenilen parçanın özüne zarar vermeden ayrılamayacak bir biçimde birleşmiş değildir; tersine ben yalnızca benin benden ayrılmasıyla olanaklıdır. Özbilinç olmadan nasıl Ben! diyebilirim? Peki özbilinç nasıl olanaklıdır? Kendimi kendimin karşısına koyarak, kendimi kendimden ayırarak -ama aynı zamanda bu ayrımı dikkate almadan-kendimi karşımda aynı şekilde tanıyarak olur. Ama hangi açıdan aynı şekilde?”²⁹⁴

Ayrımın mantıki zorunluluğunu ortaya koyan Hölderlin aynı esnada öznedenden öte giden birlik sorununa da yönelmiş olur. Aslında Hölderlin Herakleitos'u takip ederek dünyadaki veya öznedeki parçalanmışlığın ‘aynı anda’ orijinal bir birliği [unity] de iktiza ettiğini görmektedir.²⁹⁵ Bununla birlikte Hölderlin açıkçası bu birlik konusunda onun da birliğin önceliğini koymuş olan Fichte'nin sorununun da farkındadır: Fichte'nin esas sorunu öznelliğin içinden nesnelliği göstermektir.²⁹⁶ O da tıpkı “Schlegel, Novalis, ve Schelling” gibi Fichte'nin bilinç çemberine sıkışıp kaldığının farkındadır.²⁹⁷ Bu bakımdan Hölderlin için “öznel Ego nihai ilke” olarak takdim edilemez.²⁹⁸ Ayrım yargıyla bir giderken yargının kendisi birlik ilkesi olarak sunulamaz. Zira “özdeşlik özne ile nesnenin dolaysız bir birliği” olarak ileri sürülemez.²⁹⁹ Hölderlin birliğin, Benin [veya apriori parçanın] kendi koşullarında açıklanamayacağını düşünür.³⁰⁰ İşte

²⁸⁹ Bkz. Frank, 2004, s. 83.

²⁹⁰ Kurz, 1975: 61.

²⁹¹ A. g. e., s. 90.

²⁹² Bowie, A., (2003), “Reflections on the subject: Fichte, Hölderlin and Novalis”, *Aesthetics and subjectivity*, Manchester University Press, s. 83.

²⁹³ Vinzent, M., (2019), “The more something is / Invisible, it enters others” (Jemehr ist eins / Unsichtbar, schicket es sich in Fremdes): Indistinction, a bridge between Meister Eckhart and Friedrich Hölderlin”, *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Brill, Leiden, s. 224.

²⁹⁴ Hölderlin, 2018, s. 29.

²⁹⁵ Bkz. Higgins, E.G., (2008), German aesthetics as a response to Kant's "Third Critique": The Thought of Friedrich Schiller, Friedrich Hölderlin and Friedrich Schlegel in the 1790s, Doktora Tezi, Cardiff University, ABD, s. 159.

²⁹⁶ Pinkard, 2002, s. 142.

²⁹⁷ Beiser, 2002, s. 3.

²⁹⁸ Higgins, 2008, s. 150.

²⁹⁹ Hölderlin, 2018, s. 29.

³⁰⁰ Larmore, 2000, s. 147.

Hölderlin'in *Şiirsel Tinin Uğraşı* olarak tercüme edilen metninde yaptığı incelikli bir tartışmanın tam olarak öznellik ile ilgili kısmı Yargı ve Varlık'ın ulaştığı sonuca doğru gider. Hölderlin öznenin mutlak bir biçimde kendi kendisine özdeş olamayacağını, kendisini kendiliğinden bilemeyeceğini yineleyerek ilerlerken özne ile nesnenin yan yana gelebilmesi için aklın tek yanlı mutlaklığından başka bir çözüm aramaya koyulur.

Bu bakımdan Hölderlin'e göre bilincin tek taraflı bir biçimde kendinde mutlak özdeşliği bilincin hiçliği anlamına gelir:

“Birlik ile karşıtlık ayrılmaz bir biçimde bağlı ve Bir ise düşünsemede [Reflexion] ne düşünsemenin karşısında duran bir birlik ne de birleştirilebilir bir karşıtlık ortaya çıkar, dahası hiçbirisi ortaya çıkmaz ya da çıksa bile, olumlu [pozitif] bir hiçlik, sonsuz bir durağanlık biçiminde ortaya çıkar.”³⁰¹

Esasen Hölderlin Benin bir şey değil, işleyen bir süreç olduğu konusunda Fichte'yi takip ettiği bir gerçektir.³⁰² Ancak Fichte'nin aksine Hölderlin, bu süreci analiz etmeye dönük her girişimin bizatihi mutlak bir kendiliği değil, fakat “kendisiyle ve kendisi için gerçek bir çatışma içinde” bir *süreç* olarak bir kendilik sonucu verdiğini gözlemler.³⁰³ Bu bakımdan Hölderlin için: (1) Ben bilinen bir şey olarak bilen tarafından kavranamaz. Hölderlin'e göre bu Fichteci konumda “Ben”, öznel doğasında kendisinden ayrıldığı ve kendisini uyumlu karşıtlıkta karşı birlik olarak koyduğu ölçüde [...] bizzat kendisi aracılığıyla kendisinin farkına vardığı karşıtlığın ve ayrımın gerçekliğini yadsıyacaktır” yani ayrışmanın esasen “kendi özdeşliğini bilmek için kendi kendine birlik oluşturan bir aldatmaca ya da bir keyfilik” olduğunu itiraf etmek zorunda kalacaktır. Dolayısıyla “sayesinde kendisini bildiği” özdeşliğin bir aldatmaca olduğu ortaya çıktığı için “gerçekte kendini” tanımıyordur ve zaten bir “birlik değildir” fakat birliği “dogmatik bir biçimde reel olarak” varsaymıştır.³⁰⁴ Ben (2) bu durumda rastlantısal bir biçimde kimi zaman “ayırır” kimi zaman “birleştiren” bir şey olarak algılandığı kabul edildiği taktirde ve bu rollerin Ben “kendisini ortadan kaldırmadan kendisinden soyutlayamadığı öznel doğasında gerçekleştiği” gerçeğiyle düşünüldüğünde öznenin eyleminin aidiyeti problemi ortaya çıkar. Zira ironik bir biçimde “içinde kendisinin var olduğu eylemler onun eylemleri değildir” yani bu eylemler aynı zamanda ona “bağlı değildir.” Bu yüzden Ben “kendisini, kendi eylemini ne karşı koyan ne de birleştiren bir şey olarak bilebilir.”³⁰⁵ Buna karşın (3) “eğer” “karşıtlık ve birlik reelse” daha özne ve nesne ayrımı bir kılıç darbesiyle kesilmiş gibi mutlak olarak alındığı anda hem bu Ben “işleyen bir süreç olduğu için” “birlik halinde uyumlu karşıtlık tarafından”

³⁰¹ Hölderlin, 2018, s. 93.

³⁰² A.g.e., 2018, s. 96.

³⁰³ Bowie, 2003, s. 85; Hölderlin, 2018, s. 95-96.

³⁰⁴ Hölderlin, 2018, s. 95.

³⁰⁵ A.g.e., s. 95.

bilinemez hem “uyumlu karşıtlık” da “kendi “Ben”i içinde ayırt edilemez.”³⁰⁶ Sonuç olarak Hölderlin’e göre öz-bilinç kendi kendisini kendi kendinde açıklayamaz.³⁰⁷

Benin kendinde mutlak özdeşliğine dönük bir kabulün girdiği çıkmazlar, Hölderlin’i Fichte ve Jacobi’dan miras aldığı söylenebilecek olan karşılıklı belirlenim ilkesi odağında [Fichte’nin aksine ancak Jacobi’yle ittifak içinde] gerçek bir karşıtlığı kabul etmeye iter. Bilinç [gerçek] bir karşıtlıkla olanaklıdır.³⁰⁸

“Bu nedenle her şey “ben”in yalnızca, bizzat kendisini ortadan kaldırmadan soyutlayamadığı öznel doğasıyla karşılıklı bir ilişkide kalmaması ve özgürce kendisini ortadan kaldırmadan soyutlayabileceği bir nesne seçerek, uygun bir biçimde nesne tarafından belirlenmesine ve nesneyi belirlemesine bağlıdır.”³⁰⁹

Dolayısıyla özne-nesne arası ilişkinin veya birliğin yukarıda sayılan üç çıkmaza girmeksizin gerçekleşmesi adına gereken ilk şart primordial, apriori gerçek bir ayırmadır. Bu ayırmadan doğması beklenen karşıtlık, Hölderlin için müstakilliği kendiliğinden garanti edecek gerçek bir karşıtlık olmalıdır. Nitekim Yargı ve Varlık’a geri dönüldüğünde Hölderlin’in yargı ve varlık olarak ikiye bölünen metnin orta kısmını teşkil eden modalitelere eğildiği paragrafta şu tespiti koyduğu görülür: “Bizim için, [gerçek] aktüel [wirlichkeit] olmayan düşünülür bir olanaklılık yoktur.”³¹⁰ Yani onun için düşüncenin ona herhangi bir çerçeve koymasından önce üzerine düşeceği nesnenin de müstakilliğinin olması gerekir. Söz konusu müstakilliğe derinleşildiğinde Hölderlin eleştiri öncesi Kant açısından kendisini gösterir.

Frank da Yargı ve Varlık üzerindeki Kantçı etkiye işaret eden bir iz bulur. Kant için olanaklı her düşüncenin altında var-olan bir şey (ein Dasein) yatar.³¹¹ Gerçekten de *Tanrının Varoluşunun Kanıtlanmasını Destekleyen Olanaklı Tek Argüman* (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes) adlı denemesinde Kant, düşüncenin ve yöneldiği nesnenin zorunlu materyal gerçekliğini ileri sürerek zorunlu gerçekliğin varlık seviyesinde ben tarafından üretilmeksizin kendiliğindenliğini savunurken ortaya çıkar:

- “P3) Hiçbir şey yoksa, y’yi (veya başka bir şeyi) düşünmek için materyal bir unsur yoktur.
- P4) y (veya başka bir şey)i düşünmek için materyal bir unsur yoksa, o zaman y (ve diğer her şey) içsel olarak olanaksızdır.
- C2) Eğer hiçbir şey yoksa, o zaman y (ve diğer her şey) içsel olarak olanaksızdır.
- P5) Düşüncenin mantıksal temeli iptal edilirse, tüm olanaklar ortadan kalkar.
- P6) Düşüncenin nihai gerçek temeli iptal edilirse, tüm olanaklar ortadan kalkar.
- C3) Düşüncenin mantıksal veya nihai gerçek zemini iptal edilirse, tüm olanaklar ortadan kalkar.
- P7) Tüm olanaklar ortadan kalkarsa hiçbir şey düşünülemez.

³⁰⁶ A.g.e., s. 96.

³⁰⁷ Stolzenberg, 2020, s. 226.

³⁰⁸ Hölderlin’den aktaran Albernaz, J., (2021), “Earth Unbounded Division and Inseparability in Hölderlin and Günderrode”, *Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Pheology*, Fordham University Press, New York, s. 128.

³⁰⁹ Hölderlin, 2018, s. 96.

³¹⁰ Hölderlin, 2018, s. 28.

³¹¹ Frank, 2004, s. 68.

C4) x-değil, düşüncenin ya mantıksal ya da nihai gerçek zeminini iptal eder, o zaman -x-değil, düşünülebilecek her şeyi ortadan kaldırır.

P8) x-değil, düşünülebilecek her şeyi ortadan kaldırıyorsa, o zaman x-değil, içsel olarak imkansızdır.

(Tanım) Eğer x-değil içsel olarak olanaksız ise, o zaman x mutlak suretle vardır.

C5) x değil, düşüncenin mantıksal veya nihai gerçek zeminini iptal ederse, o zaman x mutlaka zorunlu olarak vardır.

P9) Varlığın iptali, düşüncenin nihai gerçek zeminini iptal eder.

C6) Mutlak zorunlu olarak var olan bir şey vardır.”³¹²

Kant’a göre varlık gerçek bir yüklem değildir çünkü varlık öznenin tanımını genişleten bir yüklem görevini görmez.³¹³ Bu bakımdan Kant düşünülen bir şeyden varlığın soyulamayacağını, soyulmaya kalkışıldığı takdirde bir çelişki olacağını ileri sürer:

“Tüm varoluş kaldırılışaydı, o zaman kesinlikle hiçbir şey koyulmazdı, verilen hiçbir şey olmaz, hiçbir düşünce için hiçbir malzeme olmaz ve tüm olasılıklar ortadan kalkardı. Doğru, tüm varoluşun olumsuzlanmasında içsel bir çelişki yoktur. Bir iç çelişki, bir şeyin eşzamanlı koyulması ve ortadan kaldırılmasından oluşur; ama hiçbir şeyin koyulmadığı yerde, hiçbir çelişki yoktur. Bununla birlikte, herhangi bir şeyin aktüel/gerçek olduğunu kabul etmeden bir olasılığı iddia etmek çelişkilidir, çünkü hiçbir şey yoksa, olası bir düşüncenin malzemesini oluşturabilecek hiçbir şey de verilmemiştir ve yine de onun gerçek olmasını isteyen, kendi kendisiyle çelişir.”³¹⁴

Kant için var olan kendisine göre ya da bir ilişkiye göre vardır: Göreli varlık veya Mutlak Varlık. Kant’a göre göreli varlık, A’nın B’ye göre varlığı yani ‘belirlenmesidir’. Buna karşın B’nin A’ya yüklenmesi için önermede A’nın varlığının kendiliğinden zorunlu olması gerekir.³¹⁵ İşte bu andan itibaren Kant’ın İbn-i Sina’nın zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımını anımsatan bir ayrıma doğru ilerlemesi kaçınılmaz olmuş gibidir. Kant, Varlık olmak bakımından Varlığın kendi mutlak temelini iptal olmaması için zorunlu bir Varlığın ileri sürülmek zorunda olduğunu düşünür ve kendi konumunu [aslında zorunlu Varlık düşüncesine onların da ulaştığı] Descartes, Leibniz ve Spinoza’ya göre bir gelişme olarak ileri sürer.³¹⁶

“O şunu savur: [Varlık], düşünürü, diğer zihinleri veya dış gerçekliği önceden varsaymaz. Basit bir şekilde “mutlak zorunluluğun içsel karakteristik işaretinden türetilen bir argümandır.” Descartes ile ilgili olarak, bunun cogito’dan daha sağlam bir zemin sağladığını savunur: “Düşünen Ben mutlak gerekli bir varlık değilim çünkü tüm gerçekliğin temeli değilim ve değişime tabiyim.” Leibniz’e atıfta bulunarak, mümkün olan tüm dünyaların en iyisinin bir parçası olduğunu iddia etmek zorunda kalmadan kötülüğün varlığına izin verdiğini savunur: “Dünya Tanrının bir kazası değildir, çünkü dünya çatışması, eksikliği, değişebilirliği içinde bulunur, bunların hepsi uluhiyette bulunması gereken niteliklerin zıttıdır.” *Son olarak, Spinoza’ya karşı, tüm gerçekliği tek bir monistik töze indirgemediğini savunur: “Tanrı var olan tek töz değildir; diğer tüm tözler sadece Tanrıya bağımlı olarak var olur.”*³¹⁷

Kant’tan itibaren çekilen bu düşünce çizgisi açısından görüldüğünde Hölderlin için de aktüalitenin var oluş anlamına geldiği ve bu kategorinin olanaklılık kategorisini önelediği

³¹² Fisher & Watkins, 1998, s. 373-375.

³¹³ Peetz, V. (1982). “Is Existence a Predicate?”, *Philosophy*, (57:221), s. 395.

³¹⁴ Kant’tan aktaran Frank, 2004, s. 68.

³¹⁵ Hampton, 2019, s. 73.

³¹⁶ A.g.e., s. 74.

³¹⁷ A.g.e., s. 74.

ortaya çıkar.³¹⁸ Buna karşın asla tam olarak ‘koyulamayan’ olan bu ön-gerçeklik, refleksiyon öncesi olarak tanıma gelmez bu ön-koşul ya da kelimenin tam anlamıyla *Varlık açısı* paradoksal bir biçimde öznenin yarattığı özne ve nesnenin ayrımını da onun yargılayamayacağı bir biçimde onun elinden alır ve silikleştirir. Stolzenberg’in de özetlediği gibi Hölderlin, bilincin öz-temsili iktiza ettiği gibi temsil edilemez bir zemini de iktiza ettiğini keşfetmiştir.³¹⁹ Dolayısıyla Hölderlin özne ve nesnenin, refleksiyondan bağımsız, parçalardan herhangi birinin ürünü olmayan ve ancak onu öncelemesi gereken koşulsuz, yani sonradan olmayan, bir *bağlantı* olarak salt Varlık üzerinden yan yana ola-geldikleri sonucunu yineler:³²⁰

“Varlık--- özne ile nesne arasındaki bağı dışı vurur. Burada özne ile nesne parça parça değil, koşulsuz [*schlechthin*/Mutlak]³²¹ biçimde birbirine bağlıdır, yani ayırmak istenilen parçanın özüne zarar vermeden bir ayırım yapmak olanaklı değildir.”³²²

Primordial *bağ* olarak düşlenen salt Varlık açısı, parçadan bağımsızca ayırım ve yan yana getirilmeyi önsel olarak kendiliğinden garanti eder. Hatta Benin kendisiyle olan özdeşliği yani bilinci bile bu zorunluluktan yani salt Varlığından ileri gelir.³²³ İşte buradan itibaren Hölderlin Varlığın kaçınılmaz eşlik edişinden hareket eden Jacobi’yi takip ederken görülür. Jacobi’ye göre Varlık tüm var olanlardaki ortaklık ve birliktir.³²⁴ Bu birlik ve ortaklık Herder tarafından ise Tanrıya işaret ederek yorumlanır. Herder hem Spinoza’yla olan meşguliyetine hem Hristiyan geçmişine uyumlu bir şekilde Varlığın koşulsuz önselliğinden Tanrıya doğru bir sıçrama gerçekleştirir. Herder’e göre ‘kopula’ olarak kendisini bilince sızdıran Varlıkla, Tanrı her şeyde ve her yerde bulunduğunu göstermektedir.³²⁵ ³²⁶ Nitekim Hölderlin de Varlıkta özne-nesne arası koşulsuz birliği görürken, birleştirici gücü bir Tanrı olarak sunmaktan çekinmez. Hölderlin’e göre Tanrı, her şeyde ve her yerde birleştirici Mutlaktır:

“Hala eskisi gibi düşünüyor, ancak şimdi daha kesin biçimde ortaya koyuyorum. Her şey sonsuz bir birliktir, ancak bu bütünlük [totalite] içinde kendi içinde bir Ben olmayan tek bir yüce birleştirici birlik vardır ve bu bizim için Tanrıdır.”³²⁷

Birleştirici güç, kendinde bir kendiliğin ve kendinde bir nesnenin biri diğerine indirgenemezcesine müstakil kalmalarının, dolayısıyla birbirilerini biri diğerini yok saymaksızın karşılıklı bir ilişkide belirleyebilmelerinin kendisi bilinemeyecek olan önsel garantisidir. Bu açıdan Hölderlin’in Tanrıya dair aldığı pozisyon, özellikle kendisini hem

³¹⁸ Frank, 2004, s. 77.

³¹⁹ Stolzenberg, 2020, s. 223.

³²⁰ Krş. Bowie, 2003, s. 86 ve Vinzient, 2019, s. 236.

³²¹ Parantez bana aittir ve Vinzient’in çalışmasından faydalanılarak eklenmiştir bkz. Vinzient, 2019, s. 236.

³²² Hölderlin, 2018, s. 29.

³²³ Higgins, 2008, s. 150.

³²⁴ Bkz. Frank, 2004, s. 84.

³²⁵ Hampton, 2019, s. 103.

³²⁶ Hölderlin’in Herder’le olan ilişkisi için bkz. EL: 22.

³²⁷ EL: 101.

Fichte'nin idealizminden ayırt eder hem dünyanın özerkliğini ilan ederken öznenin dünyadan özerkliğini ortaya koyar ve son tahlilde "özdeşlikle karıştırılmaması" gereken bir Mutlakın *süper-realist* savunusu olarak ortaya çıkar.³²⁸

Ancak bu süper-realist çıkış bazı eleştirmenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmaya müsait tözsel bir panteist Tanrı algısını onda görmeye dair bir eğilime neden olur. Beiser bu eğilimin öne çıkan temsilcisi olarak gösterilebilir. O, Hölderlin dahil dönem düşünürleri için mutlak kavramının onlar tarafından *tanımı yapılmamış olsa bile evrenden başka bir şey olmadığı düşüncesindedir*.³²⁹ Bu bakımdan Beiser'a göre onlar, doğaüstü bir tanrıyı iptal eden kendi kendine yeten bir organizasyon gücüne sahip doğa düşüncesinden etkilenerken özne ve nesnenin, monist ve yaşayan tözün farklı derecelerdeki organizasyonları olduklarını düşünmektedirler.³³⁰

"Kant'ın ve Fichte'nin eleştirel idealizmi, -doğanın mutlak veya sonsuz gerçekliğinin varlığını öne süren "daha yüksek bir gerçekçiliği" savunan- Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schelling ve Hegel gibi mutlak idealistler için yetersiz kaldı. Mutlak idealistler doğayı aşkın öznenin ürünü yapmaktansa tam tersini yaparak aşkın özneyi doğadaki yerinden çıkardılar. Kantçı-Fichteci öznenin rasyonallitesi artık doğanın güçlerinin en yüksek tezahürü ve gerçekleşmesinden başka bir şey değildi."³³¹

Aslında Hölderlin, Kant'ın Yargı Yetisinin Eleştirisinin ilk kısmının sübjektivist kabullerinden arındırılması koşuluyla ikinci kısmının ortaya koyduğu evren resmini kolaylıkla benimser. Bir diğer deyişle Hölderlin, doğanın "sanki" illüzyonundan arındırılarak kendinde amaçlılığının ve nesnelliğinin ortaya koyulduğu bir anlayışı savunan bir kozmoloji ekseninde düşünür.³³² Bu bakımdan özne-nesne arasındaki öznel dolaylılık bir derece farkı olarak elenebilir gibi durmaktadır. Hatta az önce değinildiği gibi bizzat Hölderlin'in bu öznel dolaylılığı elemeyi teklif ettiği de ortadadır: "Bu varlık özdeşlikle karıştırılmamalıdır."³³³ İşte bu bakımdan bir derece farkı olarak tüm dolaylılıkların elenmesiyle ortaya çıkan dolaysız birlik, Beiser'ın sanki haklı olabileceğini söyler. Ancak töz monizmine eşitlenen bu mutlak birlik durumunda müstakillik ve müstakiller arası bağlantı, bağlantının mahiyeti bakımından sorunlu bir şekilde yeniden gündeme gelmek zorundadır. Çünkü bu nesnel idealizm okumasında tüm farklılık tözsellik seviyesinde elenirken aslında tek bir tözden başka bir şey kalmaz. Nitekim bu sonuç hem ileride değineceğimiz Hölderlin'in Hegel'in ileri sürdüğü zihne kazılı Tanrısal kesinliğine karşın Tanrının radikal ayrımı düşüncesiyle hem Hölderlin'in töz monizminin Fichteci veya Spinozacı her iki varyasyonunda ayrımın gerçekliğinin, kesinliğinin ve

³²⁸ Hölderlin, 2018, s. 29.

³²⁹ Beiser, 2002, s. 351-352.

³³⁰ Beiser, 2002, s. 371.

³³¹ A.g.e., s. 3-4.

³³² Bkz. Higgins, s. 152.

³³³ Hölderlin, 2018, s. 29.

kadimliğinin gösterilmesinin *içkin* imkansızlığına rastlamış olmasıyla hesaplaşmak zorundadır. Zira Hölderlin monizm açısından Fichte ve Spinoza'yı eş değer kabul etmekte ve buna karşı çıkmaktadır.³³⁴ ³³⁵ Dolayısıyla, Hölderlin'in öz-bilinç düşüncesine göre değerlendirildiğinde öz-bilincin yaşadığı kendinden ayrılmanın kendilik içinde anlamlandırılma çıkmazı bir retrospektifte bu sefer de Spinozacı nesnellik için görünür. Nasıl Fichte'nin sorunu öznellikte nesnelliği göstermekse, Spinoza'nın sorunu da nesnellikte öznelliği göstermektir. İlk seçenekte birleşmenin mantığı sorunluyken, ikinci seçenekte ise ayrışmanın mantığının açıklanması için büyük bir zorluk vardır. Nitekim Spuybroek'in de ortaya koyduğu gibi "maddi etkileşimlerin düz ve kör dünyası aşkınlık olmadan var olamaz [...]".³³⁶

"Şeyler, parçalardan oluşurken ve dolayısıyla içsel olarak var olurken, başkalarıyla birlikte nasıl dışsal olarak var olabilir? Ya da biraz daha keskin bir şekilde ifade edecek olursak, Kantçı terimlerle: Şeyler, bütün ve parçaları arasındaki ilişkiler yoluyla analitik olarak kurulurken nasıl bütün ve dünyayla sentetik ilişkilere sahip olabilirler? Bu iki alem nasıl tek bir varoluş sürekliliğinin parçası olabilir? Materyalizmin hiçbir çeşidi bu sorunu çözmemiştir [...] 19.yüzyılda bile Darwin, çeşitlilikler içinden bazısını çirkin uyumsuzluklar olarak seçen doğal seçilimin neredeyse negatif bir güç olarak hareket etmeye yazgılı olması fikri ile "sonsuz bir şekilde" "en güzel formları" ekleyen tek pozitif güç olarak hareket etmesi fikri arasında boğuşuyordu. Gerçekten de uygunluk, kendisi için varyasyon kavramına hiçbir şekilde katkıda bulunmaz, çünkü çevre, parçaların nasıl bir araya gelmesi gerektiğini söylemez. Görünüşe göre, parçalar yalnızca parçalarla etkileşime girer ve bütünler yalnızca bütünlerle ve materyalist ontolojiler yoğun parça aşamasını ve çevresel bütün aşamasını açıklamada çok iyi iş yapsalar bile ikisini birbirine bağlamada tamamen başarısız olurlar. Denklemdeki iki fiziksel taraf, aralarındaki uçurumu aşmak için fiziksel olarak imkânsız olan bir metafiziksel boşlukla ayrılır."³³⁷

Monizminin karşısında bulduğu parçanın mahiyeti, ötenin gösterilmesi dolayısıyla ardışıklığın tutarlılığı sorununu hem Spinoza'da hem Fichte'de gören Hölderlin müstakilliklin indirgenemezliği konusunda kesindir: "*Unterschiedenes ist / gut*" [Farklı olan/iyidir].³³⁸ Buna karşın ironik bir biçimde ayrım hala hemen beraberinde bir ayrımsızlığı kurmaktadır.³³⁹ Yani çözüm bir önceki sorunu bir sorun olarak beraberinde yinelemektedir. Dolayısıyla bir öncelik paradoksu tüm diğer çıkmazları yeniden getirerek bir kâbus gibi çöker.³⁴⁰ Kardeşine yazdığı bir mektubu bu paradoksa verdiği önemi göstermesi bakımından mühimdir: "Dünyada yalnızca tek

³³⁴ Bkz. EL: 24.

³³⁵ Hölderlin'in felsefi akıl hocam dediği Niethammer'in Fichte ve Spinoza üzerine şu tespitine de atıfta bulunmak gerekir. Niethammer'a göre Spinoza'nın nesnede yaptığını Fichte öznede yapmaktadır. Bkz. Breazele, 2021, s. 31.

³³⁶ Spuybroek, L., (2018), "The Compass of Beauty: A Search For the Middle", *Architectural Materialisms: Nonhuman Creativity*, ed. Maria Voyatzaki, Edinburgh University Press, Edinburgh, s. 176.

³³⁷ A.g.e., s. 176.

³³⁸ Hölderlin'den aktaran Kreuzer, J., (2019), "Unterschiedenes ist / gut": Überlegungen zu Meister Eckhart und Friedrich Hölderlin", *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des Deutschen Waldes*, Brill, Leiden-Boston, s. 199.

³³⁹ Vinzient, 2019, s. 237.

³⁴⁰ Bkz. Mandelsohn'un parça-bütün sorununu monizm ve deizm ekseninde ele alan incelemeleri, Hölderlin'in Spinoza, Fichte ve aydınlanma konusunda tavrını yorumlamak adına yararlı bir makyas olabilir. Bunun için bkz. Mendelsohn, Stanford Encyclopedia of Philosophy <<https://plato.stanford.edu/Archives/spr2009/entries/mendelsohn/>> (05.05.2023).

bir tartışma konusu vardır: hangisi daha önemlidir, bütün mü birey mi?”³⁴¹ Aslında bu sorun Lyon’a göre Hyperion’da çözümsüz bırakılmıştır.³⁴² Buna karşın Yargı ve Varlık birini diğerine indirgenmeksizin ve birini diğerine hiyerarşik bir şekilde sıralanmaksızın belirginleştirilebilecek olan *ayrım*, *ayrimsızlık* [*koşulsuzluk*] ve *özdeşlik* kavramları yoluyla bu parça-bütün sorunundaki çözümsüzlüğe Mutlakın bütünden başkalığı düşüncesini eklemleyerek bir çözüm için kapı aralamış olabilir.

Mutlak Varlık, Hölderlin açısından kendi ayrımı olan bir öteki olarak telakki edilir. Mutlak Varlığın *ayrımı*, *eşsizliği* [*distinction*], [parçalardan] *ayrimsızlığı* [*indistinction*] olarak kendisini gösterir.³⁴³ İşte bu ayrimsızlığı yüzünden Mutlak Varlık yargı öncesinin konusudur. Mutlak Varlık, bilinci aşan, kavramsal olarak bilimsel araştırmaya kapalı, dolayısıyla onun konusu olamayan bir başkalık unsurudur.³⁴⁴ Hatta Hölderlin Din Üzerine metninde bu daha yüksek gerçekliğin “fiziksel ve ahlaki zorunlulukları” aşamayan “araşsal bir belleğe ve meslekten filozofça bir düşünce”ye görünmediğini ileri sürer.³⁴⁵ Hyperion’da ise refleksiyonun doğası gereği bu Mutlak birlikten bakmadığını ve onu göremediğini resmeder:

“Çoğu zaman bu yükseklikte duruyorum; Bellarmin’im! Ama küçücük bir düşünce beni bulunduğum yükseklikten aşağı yuvarlıyor. Düşünüyorum ve kendimi yine eskisi gibi, kalımsızların bütün acıları ile baş başa buluyorum. Kalbimin sığınağından, o her zaman birleşik dünyadan hiç belirti yok; tabiatın kapalı kolları karşısında ben yine onu anlamayan bir yabancı [...] Aranızda iyice akıllandım, çevremdeki şeylerden kendimi ayırt etmeyi iyice öğrendim ve beni saran güzel dünyanın ortasında tek başıma kaldım. Yetiştığım ve yeşerdiğim tabiat bahçesinin dışına atılmışım; öğle güneşiyle kavruluyorum. Ah insan hayal kurduğu kadar bir Tanrı, düşündüğü kadar ise bir dilenci.”³⁴⁶

Refleksiyon açısından ve teorik düzlemde konu edildiğinde Mutlak Varlık, yalnızca transandantal bir *causa sui* ya da zorunlu koşul veya kaynak olmaktan başka onun hakkında düşünülemeyen salt bir varsayım olarak ancak belirlenebilir gibi durmaktadır. Zaten Yargı ve Varlık’ın dili de bu mantıksal dille konuşmaktan öte gidemez. Bu yüzden Mutlak, bu mantıksal varsayımsal haliyle ona dair bir şeyin söylenemeyeceği soyut bir “gizem” kaynağı olarak kalmaktan öte gitmez.³⁴⁷ Bununla birlikte yargının konusu olmadığı için bu gizemli Mutlak Varlığın bütünlük olarak da düşünülemeyeceği ortaya çıkar. Bir diğer deyişle bu Mutlak Varlık parçalar toplamı olarak ‘bütün’ değildir. Zira bütünlüğün kendisi yargı sonrası bir işlemdir ve parçaların koşullu olarak karşılıklı yan yana koyuluşunun ürünüdür. Bir diğer deyişle *per se* bir

³⁴¹ EL: 101.

³⁴² Lyon, J.B. (1998), “Was nemlich mehr sei, das Ganze oder das Einzelne: Hölderlin’s Hyperion as an Unresolved Crisis”, *German Life and Letters*, (51), s. 1-14.

³⁴³ Vinzent, 2019, s. 237. Hölderlin’i Meister Eckhart’la yan yana Augustineci birlik anlayışını ileri taşıyarak teslis öğretisini yenilemiş bir şahsiyet olarak sunan ilgi çekici bir çalışma için bkz. Vinzent, 2019, s. 224-240.

³⁴⁴ Bkz. Higgins, 2008, s. 158-160; Woezik, 2010, s. 194-195;

³⁴⁵ Hölderlin, 2018, s. 37.

³⁴⁶ Hölderlin, 1990a, s. 6-7.

³⁴⁷ Bkz. Higgins, 2008, s. 148.

bütünlük koşulludur ve yargının ürünüdür. Bu bakımdan örneğin sonsuz bir bütün olarak addedilen dünya mutlak dünya değil, tam aksine koşullu bir dünyadır:

“Bu Varlık, bütünlük (veya özdeşlik) bile değildir, varoluşu parçalara ayıran ve onları tutarlılık içinde yeniden birleştiren ilksel [primordial] işlem türünden tamamen farklıdır. Parçalardan oluşan bir bütün için bile, der Hölderlin, karşılıklı ilişki ve dolayısıyla parçaların bölünmesi kavramı korunur: Somut bir ayırma aracılığıyla kurulan bir birlik/bütünlük, sanki "ayrılıkta bir tamamlanma" gibidir. Ancak Varlık, bir anlamda, herhangi bir ayırma veya bölme, parça ve bütün, özel ve evrensel, yerleşik ve küresel [...] mantığına içkin bir şekilde kayıtsızdır. [...] Varlık, ayırım dünyasından farklıdır ve ona kayıtsızdır.”³⁴⁸

Mutlakın işlevine yönelik serdedilen tüm retorik şimdi onun yargısal düzleme olan ilgisizliği karşısında bir çıkmaza girmiş gibidir. Buna karşın bu çıkmaza bakıldığında onun akıl-vahiy sorununun hemen yansıması olduğu da fark edilebilir. Ancak Hölderlin’in bu problemliliği içindeki Mutlakı kendi içinde bir çıkmaza saplanmış olan parça-bütün probleminin hemen yanı başında sunması ilginç olmaktan öte kasti olarak düşünülmelidir. Zira Hölderlin kendi içlerinde kaldıkları sürece çözümsüz iki problemi birbirileri aracılığıyla çözebileceğini düşünmüş olabilir.

Yatay veya çokluk düzlemi olarak da çağrılabilir olan yargı düzlemiyle arasında düşünülen kayıtsızlığına karşın Mutlak Varlığın Hölderlin tarafından dikey bir doğrudanlıkla yatay düzleme dahili düşünülmektedir. Hölderlin ayırmazlığın Yargı ve Varlık’ta da kullandığı bir kavram olan *doğrudan bilinç* yoluyla, yani *entelektüel sezgi* yoluyla kendisini bu yatay düzleme ifşa ettiğini düşünmektedir: “Böyle koşulsuz bir varlıktan ancak zihinsel sezgide söz edilebilir.”³⁴⁹ Bir diğer deyişle Hölderlin, Mutlak Varlığın her an yargının yanı başında zihne sızdığını ve onu koşulladığını düşlemektedir. Entelektüel sezgi olarak ifade edilen bu sızıntı Jacobi’nin izinde duy[g]u ile eş anlamlı tutulur:³⁵⁰ “Varoluşumuza (Dasein) dair yalnızca hissimiz vardır, kavramımız değil.”³⁵¹ İşte bu karşılıklı duruşta dikkatin toplanması gereken şey temporal düzleme a-temporalitenin sızıntısının Hölderlin için öncelikle bilinçle ilgili işlevi olmalıdır.

A-temporalite *Şiirsel Tinin Uğraşı Üzerine*’de Hölderlin’i hem Spinoza’nın ünlü *sub specie aeterni* tamlamasının devamına hem Hermann Usener’in *anlık tanrı* fikrinin öncesine koyan ilgi çekici bir işlev içinde sunulur. Buna göre Hölderlin, refleksiyonun olanağı için, parçanın kendinde kalmaksızın refleksif bir biçimde ileri ve geri hareket edebilmesi için matematiksel bir terimle ifade edilirse bir *limit* noktasının gerekliliğini fark etmiş gibidir. Bu limit “sonsuz bir bakış açısı”dır ve metinde tüm yargı sürecinin kendi özdeşliğini

³⁴⁸ Albernaz, 2021, S. 128.

³⁴⁹ Hölderlin, 2018, s. 29

³⁵⁰ Bkz. Frank, 2004, s. 57, 78.

³⁵¹ A.g.e., 2004, s. 64.

kaybetmeksizin etrafında dolanacağı sembol veya bellek olarak düşünür.³⁵² İşte bu sızıntı yoluyla ardışıklıkları sonsuz karşıtlıkta kaybolmaksızın kendilerini onun üzerinden ötekilere teşmil edebilecekleri ve belirli bütünlere girebilecekleri bir yol bulunur:

“Tin ilerledikçe, uğraşındaki uyumlu birliğin, anlam ve enerjinin, ayrışamaz bir şey olarak birleşmiş olanın kendini feshetmemesi, boş bir sonsuzluğa dönüşmemesi ya da ne kadar uyumlu olsalar da özdeşliğini karşıtların dönüşümünde kaybedip sonsuz sayıda ayrılmış anlara (deyim yerindeyse atomlara) bölünmemesi için, diyorum ki zorunlu olan şudur: Şiirsel tin, kendi birliği ve uyumlu ilerleyişinde, kendisine sonsuz bir bakış açısı ve değişimde her şeyin ileri ve geri gidebileceği bir bütünlük sağlamalıdır. Bu bütünlükle sağlam bir şekilde kurduğu ilişki okuyucuya, yalnızca nesnel bir tutarlılık değil, aynı zamanda, karşıtların değişimi boyunca duyumsanan ve duyumsanabilir bir tutarlılık ve özdeşlik kazandırmalıdır. *Şairin son ödevi ise, bir ana motife, bir anımsamaya sahip olmasıdır*; ki bu şekilde tin kendisini hiçbir zaman bir tikel anda bulmamalı, bunun yerine her bir anda ve farklı tutumlarda bir diğerine doğru kendini devam ettirmelidir. Böylece sonsuz birlikte büsbütün bulunur olsun. Bu birlik, bir zamanlar Bir olanın ayrım noktasıyken, sonra karşıtlık olarak Bir olanın birleşme noktasıdır ve sonunda her ikisi birden olur. Böylece içinde uyumlu karşıtlık ne birlik ne de karşıtlık olarak birleşmiş bir şey değil, Bir’de her ikisi birden olarak, birleşmiş, ayrılmaz bir karşıtlık olarak duyumsanır ve dahası, duyumsanan *bir şey olarak icat edilir*. Bu durum sahici bir biçimde şiirsel bir karaktere sahiptir, dahiyane ya da sanatsal değil, şiirsel bireysellik ve yalnızca ona coşkunun özdeşliği, dahiliğin ve sanatın tamlığı, sonsuzluğun canlandırılışı, *tanrısal an* verilmiştir. O an hiçbir şekilde Bir olanın karşıtlığı ya da karşıtlığın ve değişimin birleşimi değildir; karşıt ile birleşmiş olan onda ayrımsızdır.”³⁵³

Bu bakımdan Hölderlin için bilinç veya yargı; *Tanrısal andan* öteye kurulan ahenkli bir olanaklar manzumesi olarak oldukça temsili, sembolik, mitolojik ve hatta çok daha kapsamlı bir ifadeyle dilbilimsel bir mahiyettedir. Zira Hölderlin’e göre “dil, tıpkı daha önce sözü edilen ve içinde Bir’i taşıyan ve aynı zamanda Bir’in içinde olan birlik olarak bilme gibi olup onun gibi üç katman”dır.³⁵⁴ Dolayısıyla Hölderlin için mümkün bir dünya veya kendilik sembole dönüştürülen Mutlaka yaklaşık, Mutlaka değin ve Mutlaktan öte Mutlakın bir temsilidir:

“Böylece karşıtlık, özgür bilinç tarafından belirgin bir şekilde, daha ergin ve özerk bir dünya, dünya içinde bir dünya ve böylece sonsuzluğa doğru sonsuzun sesi olarak sunulur.”³⁵⁵

Ortaya çıkan bu sembolik düzlemle birlikte Hölderlin için söz konusu edilecek bir monizmin en temelde bir töz monizmi olmaması gerektiğini tespit etmek gerekir. Zira Hölderlin Jacobici anti-rasyonalitenin etkisiyle *per se* bir töz kavramının ondan elendiği ıslah edilmiş bir Spinozacılığı benimsemiştir. Beiser ve Hampton ise Herder’in ampirik yaklaşımıyla ortaya çıkan bir vitalizmi söz konusu ederken bu vitalizmi Hölderlin’e de teşmil ederek onu ele almışlardır. Halbuki Hölderlin onu [Herderci tarzda] bir vitalizm odağında ele almak için kesin bir materyal dayanak vermekten kaçınır. Bu doğrultuda Hölderlin’in birlik düşüncesi insanlığı bir Tanrı odağında dünya ve genel olarak doğa ile yakın ve yaygın bir ilişkiye sokan yenilenmiş bir pan-teizmi (kavramın anlamsal farklılığını vurgulamak gerekirse tanrı-birliğini)

³⁵² Hölderlin, 2018, s. 92.

³⁵³ Hölderlin, 2018, s. 92-93.

³⁵⁴ A.g.e., s. 102-103.

³⁵⁵ A.g.e., 2018, s. 92.

benimsemiştir.³⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle Hölderlin'in *Şiirsel Tinin Uğraşı* metninde de değindiği *dünyanın tekliği* düşüncesi felsefi ve epistemolojik açmazları olan bir töz monizminden ne yola çıkar ne de oraya varır. Zaten Rudiger Safranski'nin de ortaya koyduğu gibi Hölderlin asla Tanrı ile doğayı/evreni özdeşleştirmemiştir.³⁵⁷ Bilakis Hölderlin'in aklındaki dünyanın birliği, farklılıkların kendi farklılıklarında kalmalarının yanı başında her an mevcut olan onlardan başka bir Yabancı yani bir Tanrı odağında birbirlerini karşılıklı olarak belirledikleri dinamik bir birliğin tasviridir. Daha paradigmatic bir ifadeyle Hölderlin için bütün veya temporal düzlem a-temporal bir öge olarak Tanrının dünyaya inmesinin veya indirilmesinin akabinde kendisini gösteren bir teo-politik uzamdır. Bu bakımdan Hölderlin dikkatini felsefenin, ahlakın ve bilimin kısıtlı dünyalarından çevirerek duy[g]unun fışkırabileceği yegâne yüzey olarak *yaşama* döner: Jacobi ve Herder gibi düşünen Hölderlin'e göre Tanrı onunla canlı bir ilişkide karşılaşmak üzere yaşamda beklemektedir.³⁵⁸ Tanrı fiziğin, felsefenin ve ahlakın sınırlılıklarını aşan bir incelikte ve basitlikte yaşamdadır:

“Kanat birkaç sözcüktedir. İnsan, dünyada bir makine işleyişinden daha fazlasının, bir tinin, bir Tanrının olduğunu yalnızca kendisinden ya da etrafını saran nesnelerden değil, çevresini saran şeylerle beraber içinde bulunduğu, zorunlu gereksinimleri aşmış canlı bir ilişkide de deneyimleyebilir.”³⁵⁹

Hölderlin'e göre bu harika birliğin “yaşayan mevcudiyeti” güzellik olarak ifade edilmeyi bekler.

Çünkü Varlık gerçekten de orada “güzellik olarak vardır”.^{360 361}

“Nice güzellikler gördüm
Ve insanlar arasında yaşayan
Görüntüsünü türküledim
Tanrının, çünkü uzaya
Çok benzer göklü, zengindir
Gençlikte sayısızdır ...”³⁶²

³⁵⁶ Higgins, 2008, s. 150-151

³⁵⁷ A.g.e., s. 150-151; Woezik, 2010, s. 256.

³⁵⁸ Herder ve Jacobi'nin yaşam ve deneyim vurgusu için bkz. Hampton, 2019, 87-89, 95-97.

³⁵⁹ Hölderlin, 2018, s. 37-38.

³⁶⁰ Woezik, 2010, s. 204.

³⁶¹ Hölderlin, 1990b, s. 113.

³⁶² Hölderlin, 2019: 131.

İKİNCİ BÖLÜM

2. HÖLDERLİN, YAŞAM VE TANRI: ESTETİK, ŞAİR/PEYGAMBER VE TANRININ DÜNYAYA İNİŞİ

2.1. Estetik ve Yaşam: Bilinç, Aşk ve Güzel

Koşulsuz birlikte birey ve bilinçten söz edilemezken onun kaybı sonluluğun, bireyselliğin ve bilincin de şafağını getirir.³⁶³ Nitekim Hölderlin Hyperion’la aynı esnada çalıştığı *das Schicksal* şiirinde de bu ayrılık gerçeğinin kendi bireyselliğinin bedeli ve gerek koşulu olduğunu betimler.³⁶⁴ Koşulsuz birlik ondan çekildiğinde ve insan yargı durumuna geçtiğinde kendisini sonsuz bir çoklukla karşı karşıya bulur: “Bu güzel dünya bizim için başladığı zaman, bilinçlene geldiğimiz zaman, işte o zaman sonlu ola geldik.”³⁶⁵ Bu bakımdan Hölderlin’e göre bilinç her zaman bir şeyin bilinci olarak kalmak zorundadır ve yönelimseldir.³⁶⁶ Özne kendisine yükleyeceği bir nesneyi karşısında müstakil bir biçimde bulmuş olmalıdır. Buna karşın bilincin bedeli koşulsuz birlikten yoksun kalmak olsa bile bunun tam olarak yeter koşul olduğu da söylenemez çünkü deneyim hala ironik bir şekilde birliği iktiza eder: “Yoksa birlik olmadan çözülme nasıl duyumsanır?”³⁶⁷ Birlik ve çokluğun çizgisel zaman anlayışını dumura uğratan bu ayrılmazlığını fark eden, ancak ne teorik ne pratik bir açıklamasının da mümkün olmadığını ispat ettiğini düşünen Hölderlin, bu manzaranın aşk üzerinden ifade edildiğinde kendi çözümünü getireceğini düşünür. Çünkü “aşıklar ne kadar sıkı bir şekilde birleşmiş olsalar da ayrılıklarını da asla kaybetmezler.”³⁶⁸ Böylece aşk, parçanın kendisini kaybetmeksizin kendinde kalırken öteye açılabilirdiği Hermetik süreci de ifade etmekte ona yardımcı olabilecek gibi durur.³⁶⁹

Roche’nin de tespit ettiği gibi Hölderlin’in Herakleitos’a dayandırdığı aşk tanımı, klasik idealist aşk düşüncesinin devamıdır: “εν διαφερον εαυτω” [en diaferon eauto]. Bu düşünce insicamsızlık ve insicamı, varsıllık ve yoksunluğu temel kavramlar olarak alırken bu iki karşıtın bir arada olduğunu ve birbirini karşılıklı bir şekilde koyduğunu kabul eder.³⁷⁰ Bu geleneğin hemen bir ucundaki Hölderlin’in ise bu ilkeye uygun bir şekilde onu aklın [parçanın] ülküsü

³⁶³ Woezik, 2010, s. 198.

³⁶⁴ EL: 19.

³⁶⁵ Hölderlin’den aktaran Woezik, 2010, s. 198.

³⁶⁶ Stolzenberg, 2020, s. 228.

³⁶⁷ Hölderlin, 2018, s. 108.

³⁶⁸ Hölderlin’den aktaran Larmore, 2000, s. 152.

³⁶⁹ Bkz. Kurz, 1975, s. 30.

³⁷⁰ Roche, M.W., (2002), “Allusions to and Inversions of Plato in Hölderlin’s Hyperion”, Literary Paternity Literary Friendship: Essays in Honor of Stanley Corngold, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, s. 90.

olarak ortaya koyduğu görülür.³⁷¹ Bu doğrultuda onun bilinç düşüncesinin yönelimsellik niteliğine eklemlendiğinde bu idealist aşk fikrinin temel aldığı varsıllık ve yoksulluk kavramlarının onun bilinç düşüncesine sızdığı görülür. Buna göre Hölderlin için yönelimselliği belirleyen nihai şey, öznenin kendinde tamlığının ve öz farkındalığının varsayıldığı salt bilimsel bir temaşa keyfiliği değil, bizzat fiziki ve manevi yönü hiç olmadığı kadar birleştiren yoksunlukla ona paralel giden arzu veya istektir. Nitekim Hölderlin öncelikle Benin kendinden Ben oluşunu koyduktan sonra dünyaya yönelen bir Benlik anlayışını zaten savunmaz.³⁷² Bir diğer deyişle Kant'ın karşısında Fichte'nin Benlik fikrine yakın bir tavır sergiler. Dolayısıyla bilinç veya yönelimsellik varoluşsal bir eksiklikten veya ihtiyaçtan öte ola gelir: "Bizi bu kadar zenginliğin içinde fakir yapan yalnız olamamamız, içimizdeki sevginin yaşadığımız sürece yok olmamasıdır."³⁷³ Canlılık, eksik olmaktır.

Birlik arayışı olarak aşk üzerinden kendisini gösteren bu manzara, esasen tüm kökenini ilkesel birlikten ayrılma miti üzerinden alır ve Hölderlin tarafından varoluşa fitrat olarak sabitlenmek istenir. Bu mite göre bir realite olarak *ayrılık acısı* ve bir ülkü olarak *ayrılığa son verme arayışı*, düşünümü de önceleyecek bir derinlikte deneyim seviyesinden itibaren varoluşu kurmaya başlar.³⁷⁴ Benlik, karanlık bir öteden, yarı-aydınlık bir öteye açılmışlıktır.

"Biz hepimiz merkezden uzaklaşan bir yol tutmuş gidiyoruz, çocukluktan yetkinliğe götüren başka bir yol da yoktur. Biz o mutlu birliği, kelimenin tek anlamıyla Varlığı kaybetmişiz. Ona erişmemiz, onu elde etmemiz için de önce kaybetmemiz gerekiyordu. Dünyanın o barışçı ev *kaî Πᾶν* ından ayrılp uzaklaşıyor ve aynı şeyi bu kez kendiliğimizden kurmaya çabalıyoruz [...] bazen dünyayı her şey ve kendimizi bir hiç görüyoruz, yine bazen kendimiz her şeyiz de dünya bir hiç imiş sanıyoruz [...] Bu fikri paylaşsak da paylaşmasak da, tüm çabalarımızın ülküsü benliğimizle dünya arasındaki bu bitmez cenkleşmeyi sona erdirmek, barışların en güzelini, bütün düşüncelerin üstündeki bu barışı yeniden kurarak, tabiatla yeniden birleşmek ve onunla sonsuz bir bütün olabilmektir. Ama, yaşayışımızın hiçbir devresinde ne bilgimiz ne de davranışlarımızla bütün zıtların birleştiği, her şeyin bir şey olduğu noktaya ulaşabiliriz. Bilinen çizgi, bilinmeyen ile ancak sonsuzlukta birleşir. Eğer, o sonsuz barış veya kelimenin biricik anlamıyla varlık mevcut olmasaydı, bu sonsuz barış veya kelimenin tek anlamıyla varlık hakkında en küçük fikrimiz de olmazdı; o zaman ne tabiatı nefsimizle birleştirmeye bu derece uğraşır ne düşünür ve ne de herhangi bir davranışta bulunurduk; o zaman hiçbir şey yapılmaz, hiçbir şey düşünülmezdi. Fakat O, güzellik olarak vardır. Hyperion'un kelimeleriyle: bizi, güzelliğin hüküm sürdüğü yeni bir ülke beklemektedir . . . Sanıyorum ki, sonunda hepimiz şöyle diyeceğiz: sana karşı günahımız çok büyük, bizi bağışla kutsal Eflatun!"³⁷⁵

Bir diğer deyişle insan kaybettiğini tamamen kavrayamaz olsa da onun tüm varlığına evrensel bir hakikat olarak içgüdüsel bir birleşme arayışı damgalanmıştır.³⁷⁶ Buna dayanan Hölderlin

³⁷¹ Hölderlin, 1990a, s. 112.

³⁷² Woezik, 2010, s. 381.

³⁷³ Roche, 2002, s. 90.

³⁷⁴ Hölderlin, kardeşi Karl'a yazdığı mektubunda Fichte'nin engellenme ve çaba düşüncesine atıfta bulunarak bilinci açıklar. Bu mektuptaki ilgili kısmı II. Bölümün sınırları içinde *Tanrısal Ayrım: Hegel ve Hölderlin* başlığı altında vereceğiz.

³⁷⁵ Hölderlin, 1990b, s. 112- 113.

³⁷⁶ Higgins, 2008, s. 144-145

birlik arayışının insanı ayrılıktan yeniden birleşmeye doğru iki uç arasında eksantrik [ec-centric] bir yörüngeye oturttuğunu ileri sürer.³⁷⁷ Bu yörünge insanın varlıkla etkileşimde geçen yaşam yoludur. Bu noktayla ilişkisi bakımından Hölderlin Fichte'nin insiyak düşüncesini kabul etmekle birlikte bu insiyakların benin kendi kendisine ilgisi olarak değil, tam tersine Hep ve Birle arasındaki etkileşim sürecinin altında çalıştığını düşünür.³⁷⁸ Bu bağlamda insanın yazgısı durağı belirli olmayan bir yolda olmak; fark etsin veya etmesin kayıp bir belleğin peşine düşmektir.

“Fakat bağışlanmamıştır bizlere
Hiçbir dinlenme yeri;
Irayıp düşerler acı çeken insanlar
Körcesine saatten,
Saate,
Suyun kayadan kayaya atılması gibi
Yıllar boyu bilinmeyene doğru”³⁷⁹

İnsanın aşk olarak işaret edilebilen bu birlik arayışındaki yaşam yolunda ona yol gösteren şey ise *güzelliktir*. Çünkü Hölderlin'e göre yalnızca güzelin teması, mevcudiyeti toparlayabilir ve yalnız başına teori ile pratiğin sağlayamadığı birliği sağlayabilir.³⁸⁰ Hatta Hölderlin'e göre teori ve pratik bile kendi aralarında ancak güzel sayesinde bağlantı kurabilir.³⁸¹ İnsan hakikate yalnızca güzellikle ulaşılabilir.³⁸² Bu yüzden ona göre “bilme eylemi güzeli incelemekten başlamalıdır.”³⁸³ Bu bakımdan Hölderlin'in özellikle Alman İdealizmi metnindeki estetik anlayışı, olgun idealist ve romantik bakış açılarını birer nüve gibi içinde taşıyarak teorik düşüncenin önceliğine karşı çıktığı kadar zihnin felsefe tarafından sıkı sıkıya kurulmuş ayrımlarını yerle bir ederek estetik bakış açısının önceliğini savunur.³⁸⁴

“Ve son olarak tüm diğer ideleri birleştiren ide, güzellik idesi; bu sözcük daha yüksek, Platonik anlamıyla anlaşılmalıdır. Şundan artık eminim ki, aklın kendisinde bütün ideleri kapsadığı en yüksek eylemi estetik bir eylemdir ve doğruluk ile iyilik birer kardeş olarak yalnızca güzellikte birleşir. Filozof, bir şair kadar estetik güce sahip olmalıdır. Bizim ezberci filozoflarımızın estetik kavrayışı yoktur. Tin felsefesi estetik bir felsefedir. Estetik duyarlılık olmadan akıl fikir sahibi olunmaz ve tarih üstüne bile akıllıca fikir yürütülemez. Burada açığa çıkması gereken, ideleri anlamayan ve hesap kitapların, tabloların dışına çıkar çıkmaz her şeyi karanlık bulduklarını dürüstçe itiraf eden insanlarda neyin eksik olduğudur.”^{385 386}

³⁷⁷ Stolzenberg, 2020, s. 230; Higgins, 2008, s. 144-145.

³⁷⁸ Higgins, 2008, s. 187.

³⁷⁹ Hölderlin, 2019, s. 68.

³⁸⁰ Roche, 2002, s. 87.

³⁸¹ Hölderlin, 2018, s. 26.

³⁸² Roche, 2002, s. 93.

³⁸³ Hölderlin, 2018, s.

³⁸⁴ Chapman, H. C., (1992), “The Philosophy Of Tragedy: The Tragedy Of Philosophy: The Mimetic Interrelationship of Tragedy And Philosophy in The Theoretical Writings of Friedrich Hölderlin”, Doktora Tezi, University of Warwick, s. 88-93.

³⁸⁵ Hölderlin, 2018, s. 26.

³⁸⁶ Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı yazarı açısından tartışmalı bir metindir. Hölderlin, Hegel ve Schelling'e olan aidiyetinin tartışmalı olduğu bu yüzden anımsatılması gereken bir metindir. Bu hatırlatmanın ardından parantez içindeki Almanca sözcükler söz konusu metnin Hegel'e ait olduğu kabul edilerek yayımlanan

Ancak bu güzel, bir ide olarak sunulmuş olsa bile Hölderlin'in güzel idesi, öncelikle öznelliği merkeze alan bir anlayışın ide anlayışıyla bir karşıtlık içinden kendisini incelemeyi gerektirir. Bu karşıtlık ise öncelikle Schiller ve Kant ile olan ilişkisiyle, ancak ileride değinileceği gibi özellikle Hegel'e kıyasla çok daha net bir şekilde anlaşılabilir. Schiller ve Kant bağlamında devam edilirse, onun estetik konusunda Schiller'i eleştirmesinin nedeni kendilik ve dünya arası çatışmanın bitmesi için Kantçı uçurumun aşılması zorunluluğuna karşın Schiller'in onu gerektiği biçimde aşamadığına inanmasıdır. Çünkü Schiller onun için öznelliği aşamamıştır. Gerçekten de Hammermeister'in gözlemlediği gibi Schiller tüm iddialı çıkışına karşın Kantçı sınırı aşmaya çalışır ancak onu açık bir şekilde aşamaz, çabası meyvesiz kalır ve 1790'ların ortalarında artık felsefeyi terk eder.³⁸⁷

2.2. Kant ve Schiller'in Estetik Kategorileri Anlayışları

2.2.1. Kant'ın Güzel ve Yüce İncelemesi

Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* 1790'ların estetik düşüncesinin ana başlangıç noktasıdır.³⁸⁸ Hatta Hölderlin de pek çok çağdaşı gibi Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin önemine inanarak "doğa ve insanlık arasında önemli bir dolayım olarak Kantçı estetik tecrübe ve sanat anlayışına sarılmıştır."³⁸⁹ Bu doğrultuda Kant'ın üçüncü eleştirisi olan Yargı Yetisinin Eleştirisi özne ile nesneyi, özgürlük ile doğayı; amaçlılık veya teleoloji odağında uzlaştırmaya çalışır.³⁹⁰ Zira Kant insanda doğa ile aynı süreçler içinde olduğunun farkına varma kapasitesinin olduğunu düşünmektedir.³⁹¹ Nitekim Hölderlin de bu gerçeğin farkına varmıştır. Hegel'e 26 Ocak 1795'te Jena'dan yazdığı mektubunda Kant'ın niyetini şöyle ifşa eder:

"Din kavramına yönelmen elbette birçok açıdan iyi ve önemli. Uğraştığın inayet kavramının Kant'ın teleolojisine tam paralel olduğunu hayal ediyorum. Onun, doğanın mekanizmasını (ve aynı zamanda kaderin) [doğanın kendi] amaçlılığına bağlama biçimi bana gerçekten de sisteminin tüm ruhunu içeriyor gibi görünüyor. Elbette onun tüm antinomileri çözüme yolu budur. Antinomilerle ilgili olarak Fichte'nin çok ilginç bir düşüncesi var, ama bunu sana başka bir fırsatta yazmayı tercih ederim."^{392 393}

Almanca bir başka kaynaktan alınmıştır. Ayrıca parantez içindeki sözcüklerin felsefi analizi sonucunda görülebilir ki sözcükler pratik ve teori kategorilerine karşılık gelmektedir. Nitekim bu Almanca çalışma da böyle düşünmektedir: bkz. Hansen, F.-P., (1989), *Das Älteste Systemprogramm Des Deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte Und Interpretation*, De Gruyter, Berlin, s. 445.

³⁸⁷ Hammermeister, K., (2002), *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 44-45.

³⁸⁸ Higgins, 2008, s. 340.

³⁸⁹ Flodin, C., (2021a), "Hölderlin's Higher Enlightenment", *Beyond Autonomy In Eighteenth-Century British And German Aesthetics*, ed. Karl Axelsson, Camilla Flodin ve Mattias Pirholt, Routledge, New York, s. 258-259.

³⁹⁰ A.g.e., s. 258.

³⁹¹ Luchte, J., (2016), *Mortal Thought Hölderlin and Philosophy*, Bloomsbury Publishing Plc Bloomsbury Academic, Londra, s. 19.

³⁹² EL: 24.

³⁹³ Hölderlin'in bahsettiği Fichte'nin Kantçı antinomiler üzerine bir incelemesi için bkz. Waibel, V. L. (2010). "»With Respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea.« Three Answers to Kant and Fichte – Hardenberg, Hölderlin, Hegel", *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Brill, Leiden, s. 301-326.

Kant'a göre nesne ve kavram yalnızca yargı zemininde söz edilebilir iki şeydir.³⁹⁴ Bu bakımdan “anlama yetisi aracılığıyla kavrayamadığımız ve akıl ile ulaşamadığımız şeyleri hissetmemizi, yargı gücü bizlere sunmaktadır.”³⁹⁵ Yargı yetisi “muhayyilede verili olanı, altına yerleştirileceği kavramlara bağlayan şeydir.”³⁹⁶ Kant, Yargı Yetisinin hemen girişinde ise yargıyı *belirleyici yargı* ile *reflektif yargı* olarak tespit eder ve sanki bir karşıtlık içinde tartışır.³⁹⁷ Buna göre “belirleyici” yargıda “kavram verili olana uygulanırken [dedüktif akıl yürütme]” reflektif yargıda verili olan için bir kavram aranır [endüktif akıl yürütme]”³⁹⁸ Bir diğer deyişle ilkinde tümelin aydınlığıyla yapılan bir tasnif karşısında ikincisinde bir tümleme arayışı vardır.

Ancak salt yargı yetisinin eleştirisini ilgilendiren yargı, yalnızca reflektif yargıdır zira eğer bu eleştiri yargı yetisinin eleştirisi olacaksa kuralı da salt yargı yetisinin kendi içinde olmalıdır. Oysa belirleyici yargının kuralı, anlama yetisi ve akıl tarafından verildiği için söz konusu yargı onların aktivitesi anlamına gelir ve teorik aklın eleştirisi bağlamında düşünülmelidir.³⁹⁹

“Reflektif yargı, çokluk içinde birliği bulmak ya da çokluğa birlik vermektir. Eylemi sadece sentetik değil, aynı zamanda ötesine ulaşacak ve basit deneyimde verileden daha fazlasını içerecek bir sentez yapmaktır. Diğer ikisinde olduğu gibi bu Eleştirinin sorunu da şudur: Sentetik yargılar apriori nasıl olanaklıdır? Ancak, diğer iki Eleştiride ele alınan yetiler, kaçınılmaz olarak verilen ve kaçınılmaz olarak verilen verilere uygulanan yasalarla ilgiliyken, reflektif yargı, verilen verilere uygulanacak yasaları bulmak zorundadır. Reflektif yargı, arama yetisidir. Deneyimde verilemeyen ve verilemeyen bir şeyi bilgimize ekleme yetisi. Doğanın çeşitliliğini, dünyadaki şeyler hakkında sahip olduğumuz çeşitli kavramları sentetik bir bütünlüğe indirgemektir. Tecrübeye verilen gerçekleri kanun ve prensipler altına, ampirik kavramları daha yüksek kavramlar altına getirmek zorundadır. Tespit edilen ve böylece bir bilgi unsuru haline gelen her şey, bununla birlikte reflektif yargı için bir hareket noktası olur. Reflektif yargı, sürekli olarak bilinenin ötesine uzanır ve deneyimin içine giremeyecek olanı kavrar. Amacı, bilinen her şeyin bir sentezi, sistemleştirilmesidir ve bir sisteme ulaşmak için, onun prosedürü bir ilke tarafından yönetilmelidir. Amaçlanan sonuç deneyimin ötesinde olduğu için, hangi ilkeye göre ilerleyeceği deneyimle verilemez. İlke, yargılama gücünün dışından alınmaz, çünkü durum böyle olsaydı, o ilkeye göre işleyen yargı belirleyici olurdu, reflektif değil; bu nedenle, reflektif yargının ilerlediği ilke, reflektif yargının kendisinden kaynaklanmalıdır; ya da başka bir deyişle, aklın apriori bir ilkesi olmalı ve yalnızca reflektif yargıyla ilgili olarak bir ilke olarak yerini korumalıdır. Diğer fakülteleri yöneten ilkelere herhangi biri ile aynı ilke, aynı biçimde olamaz.”⁴⁰⁰

Demek ki reflektif yargının ön gereksinim duyulan işlevi olmaksızın belirleyici yargının işlemi de mümkün değildir.⁴⁰¹ Çünkü tüm çoklu doğrudan duyu ile karşılıklı duran bu yardımsız

³⁹⁴ Koç, Y., (1997), "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması", *Felsefe Arkivi*, 30, s. 52.

³⁹⁵ Ceyhan, B., (2020), “Kant Estetiği Ve Beğeni Yargılarının A Priori Yapısı Tartışması”, Lisans bitirme tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, s. 16.

³⁹⁶ Wood, A. W., (2009), *Kant*, Dost Kitabevi, Ankara, s. 196.

³⁹⁷ Luchte, 2016, s. 16.

³⁹⁸ Wood, 1996, s. 196; Ceyhan, 2020, s. 18; Veblen, T. B., (1884), “Kant’s Critique Of Judgment”, *The Journal of Speculative Philosophy*, (18:3), s. 262.

³⁹⁹ Veblen, 1884, s. 263.

⁴⁰⁰ Veblen, 1884, 263-264.

⁴⁰¹ Luchte, 2016, s. 16.

yargı üzerinden karşılanmaktadır. Bir diğer deyişle şayet bu tümleme arayışı olmazsa “doğanın tikel kavramlarını ve yasalarını ortaya çıkartmazsak, dünyanın real deneyimine sahip olamayız.”⁴⁰² Dolayısıyla Kant’ın ‘reflektif yargı gücünü estetik yargı olarak’ anlaması da anlaşılabilir gibi durmaktadır.⁴⁰³

Ancak Kant için deneyimde söz konusu olan şey kendinde şey değil, ona dair bir izlenimdir.⁴⁰⁴ Bu izlenimlere/fenomenleri işlemeye yönelik estetik yargının izlediği prensip ise “bu yasanın ne olabileceğini söylemekten tamamen aciz olsak bile”⁴⁰⁵ fenomenin “bir kavramın altına bir şekilde sokulabilmiş”⁴⁰⁶ gibi oluşu, bir diğer deyişle “nesnenin bilgi yetilerimizin faaliyet yasalarına uyarlanmasının veya kısaca, yetilerimize adapte edilmesi gerekliliğidir.”⁴⁰⁷ Bu bakımdan görüyü kavrama sokma edimi olarak yargı; bilişin hemen başındaki yardımsız eyleminde yani salt estetik eyleminde izlenimleri kendi eylemine analog bir biçimde bir kavramın altına girecekmiş gibi ya da bir telosa yönelikmiş gibi almaya dair bir yatkınlıktır:

“Estetik yargı gücü herhangi bir belirlenimli kavrama bağlı olmadığı için, biz, söz konusu nesnenin doğasına tamamen kayıtsız kalırız, hatta nesnenin mevcut olup olmadığına bile. Fakat nesne bu anlamda bilgilerimizi gerektirmese de, genelde bilgi yeterliliğimiz diyebileceğimiz şeye hitap eder; bir tür Heideggerci ön-anlama içerisinde, bize dünyanın ilke bakımından kavrayabileceğimiz türden bir yer olduğunu, herhangi bir belirlenimli bilme edimi henüz olup bitmezden önce bile dünyanın zihinlerimize uyarlanmış olduğunu açıklar [...] Estetik-olan bize hiçbir bilgi vermiyorsa, bu durumda daha derin olduğu savlanabilir bir şey sunmaktadır: Tüm teorik tanıtlamanın ötesinde, dünya, her nasılsa yeterliliklerimize gizemli bir şekilde uyma amacı taşıdığı için, bu dünyada kendi yurdumuzda olduğumuz bilincini sunmaktadır.”⁴⁰⁸

Estetik yargının hayal gücünden anlama yetisine doğru yola çıkan ancak ona asla varamayacak olan bu “özgür” girişimi aynı anda estetik hazzın da doğasını kurar.⁴⁰⁹

“Zihnin belirli bir düşünceyi düşünme faaliyeti, zihnin faaliyetiyle ne kadar örtüşürse, eğer bu faaliyet yalnızca kendi içkin kanunları tarafından yönlendirse ve çevre tarafından etkilenmez veya engellenmezse, zihnin faaliyetinin gereklilikleri o kadar tam bir şekilde gerçekleşecek ve zihin bu şekilde düşünce nesnesini tefekkür ederken hissedilen haz da o kadar yoğun olacaktır.”⁴¹⁰

Fakat bir estetik ide ona uygun bir kavramın asla önerilemeyeceği bir temsil olarak kalmak zorundadır.⁴¹¹ Bu bakımdan *güzellik bakımından güzellik yani güzellik duygusu* “nesnenin hemen harekete geçirebileceği haz verici duyumlarda ya da önceden tanımlanmış bir kategoriye uyduğunu fark etmenin verdiği hazda değil, nesnenin tasarımının sistematik

⁴⁰² Ceyhan, 2020, s. 18.

⁴⁰³ Bkz. Gökgöz, Z., (2018), “Kant Estetiği Bağlamında Sanat-Ahlak Bağıntısı Ve Kavramsal Sanatın Zeminini”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, s. 90.

⁴⁰⁴ Bkz. Kant, 1996, s. 71- 72, 105, 147, 200.

⁴⁰⁵ Eagleton, T., (2010), Estetiğin İdeolojisi, Doruk Yayıncılık, İstanbul, s. 123.

⁴⁰⁶ A.g.e., 2010, s. 123.

⁴⁰⁷ Veblen, 1884, s. 265.

⁴⁰⁸ Eagleton, 2010, s. 123-124.

⁴⁰⁹ Hammermeister, 2005, s. 30.

⁴¹⁰ Veblen, 1884, s. 265.

⁴¹¹ Hammermeister, 2005, s. 30.

anlamadaki bilişsel ilgimizle nasıl uyumlu olduğu üzerine düşünmemizde yatar.”⁴¹² ⁴¹³ Bir başka deyişle güzel; tüm ilgiden veya kavramdan bağımsız olması bakımından ereksiz erektir ve saf formla ilgili olması bakımından nesneyle kurulan etkileşimde uyanan evrensel-sübjektif bir duygudur.⁴¹⁴ Bu evrensel koşul zihin için bilgiyi yaratmasa bile bilginin [biçimsel düzeyde] ön koşulunu kurması bakımından önemli bir görev üstlenir.⁴¹⁵

Güzel’e dair geliştirdiği bu düşünce temelinde ilerleyen Kant, insan ve doğayı onun saflığında hem teoriye hem pratiğe dönük bir şekilde toplayabildiğine inanır. Wang’a göre Kant

“Güzelliğin ahlakın simgesi olduğunu ve bu ilişkinin dikkate alınmasının bir görev olduğunu iddia eder... Birincisi, güzellik deneyimi ahlaki duygumuzu güçlendirir. İkincisi, güzeli yargılamak, doğanın altında yatan belirlenmemiş [kavramsız] bir amacı [yani ereksiz erek] varsayarız ve buna dayanarak, doğayı pratik arayışımızla iş birliği içinde olarak tasavvur edebiliriz. Bu nedenle, ahlaki gelişim ve ahlaki motivasyon uğruna, güzelliği ahlakın özel sembolü olarak görmek bizim görevimizdir.”⁴¹⁶

Nesneyle etkileşimin harmonik gidişatı, güzel duygusu olarak uyanırken nesneyle etkileşimin harmoniden yoksun gidişatında uyanan duygu ise *Yüce* olarak ifade edilebilir. Tunalı; Kant’ın, güzelinin olduğu gibi, yücesinin de ilgiden uzak biçimde haz duygusunu rica ettiğini ve öznel genel geçer bir değer olduğunu tespit eder.⁴¹⁷ Yüce duygusu söz konusu olduğunda Kant “sonuçları itibariyle güzel kadar önemli olmadığını” söylese bile onun yüceyi araştırması güzelden çok daha büyük bir yekûn tutmuş durumdadır.⁴¹⁸

“[Kant] yüce’yi güzel’in yanında... bir temel estetik kategorisi olarak ele alarak, onu o biçimde temellendirir ki, bütün Kant sonrası felsefesi, günümüz felsefesi ve estetik’i bile, bu kavramı ya Kant doğrultusunda ya da Kant anlayışı karşısında eleştirel bir tavır alarak açıklamak zorunda kalır.”⁴¹⁹

Kant açısından bakıldığında genel itibariyle bir öznenin belirli ve biçimli bir obje karşısında kapıldığı his; güzel olarak çağrılırken, insanın kavranamazlık ve formsuzlukla karşı karşıya kalmasıyla yüce duygusuna gark olduğu söylenebilir.⁴²⁰

⁴¹² Wicks, R., (1997), “Dependent Beauty as the Appreciation of Teleological Style”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (55:4), s. 387.

⁴¹³ Kant esasen güzeli ikiye ayırarak işler: “İki tür güzellik vardır: özgür güzellik (*pulchritudo vaga*) veya yalnızca bağımlı güzellik (*pulchritudo adhaerens*). İlki, nesnenin ne olması gerektiğine dair hiçbir kavramı varsaymaz; ikincisi, böyle bir kavramı ve bununla birlikte nesnenin buna karşılık gelen bir mükemmelliğini varsayar. Birinci türden olanların şu veya bu şeyin (kendi kendine yeten) güzellikleri olduğu söylenir; Bir kavrama (koşullu güzellik) bağlı olan diğer güzellik türü, belirli bir amaç kavramının altına giren nesnelere atfedilir.” Bkz. Kant, I., (2007), *Critique of Judgement*, çev. James Creed Meredith, Edt. Nicholas Walker, Oxford University Press, New York, s. 60.

⁴¹⁴ Bkz. Arat, N., (1977) "Kant Estetik'inde Güzel ve Yüce Değerleri", *Felsefe Arkivi*, 21, s. 73, 77, 81.

⁴¹⁵ Flodin, C, (2021b), “Remembering Nature Through Art: Hölderlin And The Poetic Representation Of Life”, *Intellectual History Review*, (31:3), ss. 411-426,

⁴¹⁶ Wang, W., (2018), “Beauty as the Symbol of Morality: A Twofold Duty in Kant’s Theory of Taste”, *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne De Philosophie*, (57:4), s. 853-875.

⁴¹⁷ Tunalı, İ., (1993), *Estetik*, Remzi Kitabevi, Ankara. s. 227.

⁴¹⁸ Kant, 2007, s. 77.

⁴¹⁹ Tunalı, 1993, s. 227.

⁴²⁰ Bkz, Tunalı, s. 227- 228.

“[Kant] yüceyi (Lât. Sublime) kendisiyle karşılaştırıldıkta her büyüklüğün küçüldüğü, büyüklük ve derece bakımından huşu yahut saygı uyandıran şey» olarak tanımlıyor. Güzellik yaşantısıyla karşılaştırıldıkta yüce duygusunun süje ile obje arasındaki bir uyumdan çok uyumsuzluğa dayandığını, Yücenin insanda sükûnetten çok hareket uyandırdığını söylüyor.”⁴²¹

Yüce Kant tarafından matematik yüce ve dinamik yüce olarak ele alınır. Bu bağlamda matematiksel olarak yücede Kant’a göre hayal gücü* “nesnel bir şekilde ölçülebilir olmayan (*incommensurable*) bir şeyle karşı karşıya kalmakta” ve “nafile bir çaba içinde kendi sınırlarını zorlamaktadır. Bu sınır, yücenin değerlendirilmesindeki estetik ölçüyü verir.”⁴²² Yücenin tecrübesinde, izlenimlerin edinilmesinde “kavrama faaliyetinin” edinilen çokluyu birlik içinde kavrayamaması veya “tek bir görüde” bir başka deyişle bir “bütünlük (*whole*)” içinde kapsayamaması durumu vardır.⁴²³ “Nesnenin tetiklediği mutlak büyüklük fikri hayal gücü için ezicidir.”⁴²⁴ Muhayyilenin nesneyi ele almasındaki “başarısızlık, duysal olmayan bir başka ölçü arayışı yönünde onu tetikler.”⁴²⁵ Bu açıdan yüce, kişinin “fiziksel doğaya ait bir varlık” olmasına mukabil “bu doğayla olan uyumunu deneyimlediği güzeldeki sükunetli seyredişin aksine” onun “bir akıl varlığı olarak kendisini” fark etmeye sürükleyecek bir etkilenimi anlatır.⁴²⁶ Kişi “dış doğanın (*outer nature*) nesnelerinden” “iç doğasına (*inner nature*) doğru bir kayma” yaşar.⁴²⁷ Zira doğayla ereksiz ereklilik üzerinden bir paydaşlık kurulu iken bu artık mümkün görünmemektedir. Yüce duygusunda insan yalnız başınadır. Çünkü yüce karşısında “hissetme yetisi” “karşıt-amaçlılık (*contrapurposive*)” ile yüz yüzedir.⁴²⁸ Fakat bu anda “doğanın ellerinde yaşadığımız ölüm korkusu, yaralanma ve acı gibi duygular, yüce nesnenin karşı konulamaz gücü karşısında bir kişi olarak durabileceğimizi hissettiğimizde silinip giderler.”⁴²⁹ Bu açıdan Kant için yüce duygusu trajik olmasa bile insana kendi onurunu ifşa eder ve ona bir asker gibi ileri atılma cesareti verir.⁴³⁰ Yani son tahlilde kişi “hayal gücünün, sonsuzluğu hiçbir doğa nesnesinde tam olarak temsil edemeyeceğinin farkına vardığında” “duyular-üstü yetinin bilincine” çıkar ve “yetersizlik” hissini aşar.⁴³¹

⁴²¹ Arat, 1977, s. 79.

* Kant hayal gücünü aktif ve spontane bir faaliyet olarak görürken Saf Aklın Eleştirisi’nin B edisyonu ile Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin arasında bir devamlılık ortaya çıkar. Krş. Kant, 1996, s. 69, 322, 621 ve Kant, 2007, s. 25: “imagination can never take place without reflective judgement.”

⁴²² Gemicioğlu, H., (2019), “Immanuel Kant ve Jean-François Lyotard’da Yüce Kavramı ve Çağdaş Sanattaki Karşılığı.” Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul. s. 56.

⁴²³ Altuğ’dan aktaran Gemicioğlu, 2019, s. 55-56

⁴²⁴ Gemicioğlu, 2019, s. 57.

⁴²⁵ A.g.e., s. 58.

⁴²⁶ A.g.e., s. 61, 63.

⁴²⁷ A.g.e., s. 49.

⁴²⁸ A.g.e., s. 62.

⁴²⁹ Altuğ’dan aktaran Gemicioğlu 2019, s. 64.

⁴³⁰ Gemicioğlu, 2019, s. 20.

⁴³¹ A.g.e., s. 58.

Kant için yücenin dinamik yönünde öne çıkan şey ise “güçtür (*Macht*).”⁴³² Ancak bu güç doğanın gücüne tabi olmadığının farkında olan öznenin yani doğaya karşı öznenin gücü olmalıdır.⁴³³ Kant için onlara temas ettiğinde “doğadaki nesnelerin temsilleri, özneye korku duygusu yaratmalı” “özneye fiziksel dünyaya ait varlıklar olarak sınırlarını hatırlatmalıdır.”⁴³⁴ Buna karşın tam dehşet anında “direniş” ortaya çıkar ve tıpkı [matematiksel yücede olduğu gibi] “hoşnutsuzluk karşısında yaşanan heyecan” yaşanan dehşetin “edimselliğini” öznenin gücü karşısında sıfıra indirgeyerek bu duygunun hazzını ortaya çıkarır.⁴³⁵ Dinamik yüce böylece bir etkinlik kaynağı olarak kişiye doğadan üstün olduğu duygusunu verir. Böylelikle Kant için her iki durumda da yüce tecrübesi Balfour’un da özetlediği gibi aklın doğa üzerindeki üstünlüğünün ileri sürülmesi için bir içe dönüştür.⁴³⁶ Bu bakımdan Kant güzelde olduğu gibi her iki yücede de ahlaka giden bir yol tespit eder.

“Yüce bir semboldür- akıl içinde ve akıl yoluyla ve onun teknik ve lojistik vekilleri olan bilim ve dinin yoluyla aklın doğa üzerindeki zaferinin, gerçekliğin ve sonsuzluğun nihai anlaşılabilirliğinin sembolüdür.”⁴³⁷

Ancak sonuç olarak konunun bilince bakan yönüyle yüzleşildiğinde Yargı Yetisinin Eleştirisi’nde doğa ve özgürlük arasındaki düalizm devam ederken doğanın amaçlılığı da hala sübjektif ve sezgiseldir (heuristik).⁴³⁸ Bu bakımdan: “Önceden belirlenmiş bir uyumdan değil, varoluşun amaçlarımıza uygun olduğunu kavrama duyarlılığımızın ortaya çıkmasıyla *kurulan* bir uyumun varlığından söz edebiliriz.”⁴³⁹

“Kant, dünyanın olduğundan daha fazla olması gerektiğini düşünür- insanın öznel güveni ve haysiyeti uğruna ve dolayısıyla hedonist ve narsisist niyeti uğruna illüzyonlar. Kant’ın aklın otoritesi iddiası, içinde bulunduğumuz trajik çıkmazın hakikatine yönelik değildir.”⁴⁴⁰

2.2.1. Schiller’in Güzel ve Yüce İncelemesi

Ülkü bakımından, Schiller ve Hölderlin, Kant’ın dünyayı ve doğayı ikiye bölen sistemini aşmak isterken yan yana dururlar.⁴⁴¹ Hatta Hölderlin, kendisini her ne kadar ayırt etmeye çalışmışsa da Schiller’in estetizminin temel fikirlerini kabul etmiş olduğu da ortadadır.⁴⁴² Bununla birlikte Schiller’in Kant’a nazaran değerlendirilmesinde Hölderlin ondan ayrılması

⁴³² A.g.e., s. 58

⁴³³ A.g.e., s. 59.

⁴³⁴ A.g.e., s. 59.

⁴³⁵ Gemicioğlu, 2019, s. 59.

⁴³⁶ Balfour, I., (2015), “Paradoxon: On the Sublimity of Tragedy in Hölderlin and Some Contemporaries”, *Tragedy And The Idea Of Modernity*, ed. Joshua Billings ve Miriam Leonard, Oxford University Press, Birleşik Krallık, s. 62.

⁴³⁷ Luchte, 2016, s. 53.

⁴³⁸ Flodin, 2021a, s. 259.

⁴³⁹ Luchte, 2016, s. 19.

⁴⁴⁰ Luchte, 2016, s. 21.

⁴⁴¹ Bkz. Hölscher, 2006, s. 83-94.

⁴⁴² A.g.e., 2006, s. 92- 94.

gerektiğini anlar. Çünkü Schiller, ironik ve çelişkili de olsa zaten orijinal olmadığını, Kant'ın görüşlerine sadık birisi olduğunu söyler.⁴⁴³

Schiller Hölderlin'e yazdığı bir mektubunda “zuhur içindeki özgürlüğün” insanın duyu ile aklı, teori ile pratik arasındaki çatışmasını sona erdireceğini yazar.⁴⁴⁴ Zuhur içindeki özgürlük Schiller'in güzeli işaret etmek için kullandığı ifadedir.⁴⁴⁵ Schiller'in bu ifadesi aslında onun Kant'tan etkilendiği noktayı ifşa eder: “Şurası kesin ki, hiçbir ölümlü bu Kantçı sözden daha büyük bir söz etmemiştir... bu da onun tüm felsefesini özetlemektedir: Kendini kendi içinden belirle.”⁴⁴⁶ Ancak Schiller Kant'ın güzeli ilgisiz ve sübjektif bir kavrayış olarak bırakmasına karşı çıkar ve onun objektif dayanağını arar. Moland'a göre Schiller güzel yargısının ortaya çıkışını incelemek için teorik ve pratik aklı incelemeye koyulur. Temsilleri birbirine bağlarken, teorik akıl; mantıksal bir yargı elde ederken sezgileri birbirine bağlaması sonucu teleolojik yargılar elde eder. Teorik aklın temsiller arası bağlantısından farklı olarak temsille iradeyi birbirine bağlayan pratik akıl ise ahlaki yargılara yol açar. Buna karşın Schiller'e göre pratik akıl salt nesneye uygulandığında yeni bir yargıyı doğurur: estetik yargı. Çünkü ona göre güzel, irade karşısına bir iradeyi tecrübe etmekten kaynaklanır. Çünkü Schiller için güzel kendisini içeriden belirlemek anlamında özgürlüğün zuhur etmesidir.⁴⁴⁷

Güzelin iradeden öteye çıkarılması Schiller'in güzeli ahlaki bir niteliğe zorlamasıyla neticelenir.⁴⁴⁸ Çünkü güzel, belirleyen ve belirlenen arası geçen bir ikilikte belirleyenin vurgulandığı bir neticedir. Bu bakımdan Schiller'in insanın kendi içinde de bu ayrımı düşlediği görülür. Schiller Kant'ın insanı yalnızca rasyonel bir varlık olarak görmesine karşın insanı rasyonel-duyusal bir varlık olarak telakki eder.⁴⁴⁹ Schiller aklı ve duyusallığı insanı sürükleyen iki insiyak olarak kabul eder. Ona göre insan bu iki karşıt insiyak tarafından sürüklenir.⁴⁵⁰ Böylece Schiller insanı ikiye bölmüş olur. Ona göre her bir bölümün onu belirleyen kendi itici gücü vardır: maddi dürtü, biçim dürtüsü.⁴⁵¹ Schiller'e göre maddi veya duyusal dürtü

“İnsanın fiziksel varoluşundan veya duyusal doğasından kaynaklanır; onu zamanın sınırları içine hapseden ve maddi bir varlık yapan da bu dürtüdür... Bu dürtü, etki alanını insandaki sonluluğun tüm alanına genişletir [...] O, daha yükseğe meyleden tını yıkılmaz bağlarla

⁴⁴³ Tauber, Z., (2006), “Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant”, *Journal of Aesthetic Education*, (40:3), s. 22.

⁴⁴⁴ Krell, 2005, s. 34.

⁴⁴⁵ Manav, F., (2022), “F. Schiller'in Sanat Felsefesinde Oyun, Özgürlük ve Güzellik İlişkisi”, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 29, 240.

⁴⁴⁶ Schiller, F., (2003), ‘Kallias or Concerning Beauty : Letters to Gottfried Körner’ (1793), *Classic and Romantic German Aesthetics*, ed. J. Bernstein, Cambridge University Press, Cambridge, s. 153.

⁴⁴⁷ Moland, L. L., “Friedrich Schiller”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/schiller/>>, (24.04.2022).

⁴⁴⁸ Kurz, 1975, s. 17.

⁴⁴⁹ Kurz, 1975, s. 71-72.

⁴⁵⁰ Katsafanas, 2018, s. 260.

⁴⁵¹ Tunalı, 1993, s. 149.

duyular dünyasına bağlar ve sonsuzun âleminde özgür gelişimini bulmuş olan soyutlamayı şimdinin sınırlarına geri çağırır. Hiç şüphe yok ki, düşünce bir an için ondan kaçabilir ve bir sıkı bir irade muzaffer bir şekilde onun taleplerine direnir: ama çok geçmeden yoğun doğa yeniden baskın gelir.”⁴⁵²

Biçim dürtüsü ise insanın

“Rasyonel doğasından kaynaklanır ve kendi tezahürlerinin çeşitliliğine uyum getirme, özgür bırakma ve tüm değişikliklere rağmen kişiliği [Benliği] muhafaza etme eğilimindedir. [O] zamanı ve değişimi bastırır. Gerçeğin zorunlu ve ebedi olmasını, ebedî ve gerekli olanın da gerçek olmasını ister; diğer bir deyişle hakikate ve adalete yönelir. Duyusal içgüdü yalnızca ilinekler [arazlar] üretiyorsa, biçimsel içgüdü yasalar verir; yani bilgi söz konusu olduğunda yasayı her yargı için, eylem söz konusu olduğunda da yasayı her irade/istenç için.”⁴⁵³

Dolayısıyla Schiller’in Kantçı ayrımı öznenin tam içine de taşıyarak derinleştirdiği söylenebilir. Zira onun için meseleyi dramatikleştiren şey bu ayırmada kalan dürtülerin tabiat bakımından uzlaşmazlığıdır. Kurz’un da gözlemlediği bu iki dürtü tamamen karşıt ve kendilerinde uzlaşamaz tabiatlara sahiplerken Hammermeister’a göre de iradenin bile tam olarak birleştirmek için yetersiz kaldığı bir ayırmada asılı kalırlar.⁴⁵⁴ Hatta bunu kendisi de ikrar eder: “aralarında bir aracılık yapacak üçüncü bir temel dürtü oldukça akıl almazdır.”⁴⁵⁵

Yine de Schiller, her iki dürtü arasına bir aracı koyulmasa bile bu çatışmada zamanla bireyin içinde onları birbirlerine karşı dengelemeye dönük yeni bir dürtünün çıktığını düşler. Bireyin her iki dürtünün en yüksek tezahürlerini birleştirerek eylemde bulunma isteği duymasıyla Schiller’e göre oyun dürtüsü olarak adlandırılan dürtü uyanır.⁴⁵⁶ Ona göre “oyun dürtüsü [...] insanın akılsal yönünün duyusal yönüne, duyusal yönünün de akılsal yönüne belirli bir özellik çerçevesinde üstünlük sağlama olasılığını da bertaraf” eder.”⁴⁵⁷

“Duyusal dürtü belirlenmek, bir nesne almak ister; biçimsel dürtü kendini belirlemek ister, bir nesne üretmek ister. Bu nedenle oyun dürtüsü (Spieltrieb), kendisinin üreteceği gibi almaya ve almayı arzuladığı gibi üretmeye çalışacaktır.”⁴⁵⁸

İşte böylece her bir dürtü, diğer dürtü tarafından yönlendirildiğinde ve böylece en tam ifadesine aldığı anda ortaya çıkan harmoni ürünü *güzel* olarak adlandırılır.⁴⁵⁹

Onun bir sentez, bir harmoni olduğunu düşünmesi aslında Schiller’in güzelin statüsü konusunda aşama kaydedip edemediğini cevaplanması gereken bir soru olarak bırakır. Nitekim onun güzele dair serdettiği düşünceleri çağdaşları tarafından pek çok eleştiriye maruz kaldığı gibi kendisinin de tatminsizliğiyle sonuçlanmıştır.⁴⁶⁰ Bu bakımdan Beiser’in da tespit ettiği gibi Schiller, şeyin içsel düzeninin zuhurunun çağırdığı bir tepki olarak güzel düşüncesiyle

⁴⁵² Schiller’den aktaran Katsafanas, 2018, s. 260-261.

⁴⁵³ A.g.e., s. 261.

⁴⁵⁴ Kurz, 1975, s. 71-72; Hammermeister, 2002, s. 52.

⁴⁵⁵ Schiller’den aktaran Katsafanas, 2018, s. 261.

⁴⁵⁶ Katsafanas, 2018, s. 262.

⁴⁵⁷ Manav, 2022, s. 241.

⁴⁵⁸ Schiller’den aktaran Katsafanas, 2018, S. 262.

⁴⁵⁹ Tunalı, 1993, s. 148.

⁴⁶⁰ Moland, 2021.

Kantçı “sanki” düşüncesinin bir başka versiyonunu yaratır.⁴⁶¹ Bu bakımdan Kurz’a göre de Schiller’in temel problemi “güzelin nesnelliğini öznel kürede düşünmesidir.”⁴⁶² Krell de benzer bir tespit yapar. Ona göre Schiller güzeli en temelde aklın hanedan üyesi olarak görmektedir.⁴⁶³ Schiller’in güzelin statüsü hakkında düşüncesi Goethe ile karşılaştırıldığında daha da belirginleşir. Goethe akılla doğayı bir görmekte ve bunların ayrımının yaşam ve sanatın yıkımı olacağına inanırken Kant ve Schiller bunların arasında bir özdeşleşmeye inanmadıkları gibi güzelin doğanın ürünü olduğu gibi bir düşüncüyü kendi sistemlerine aykırı görürler. Schiller için güzel yalnızca ve yalnızca doğa ile akıl arasında bir dolayımıdır.⁴⁶⁴ Onun için güzel, ahlakın bir sembolü, aklın umudunun gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.⁴⁶⁵ Bir diğer deyişle Schillerci güzel, aklın sağaltması amacıyla duyuların aklın dizginlerine kendilerini teslim etmesiyle oluşan bir şey, bir parlamadır. Kısaca, Schiller için güzel, kendiliğinden gerçek veya hakiki bir şey değildir.⁴⁶⁶

Schiller için güzelin hemen yanındaki estetik kategori; güzelin ahlakiliğini kavileştiren veya onu takdir edilesi hale getirdiği söylenmesi gereken *yüce* kavramıdır. Schiller’e göre estetiğin talebi; güzel ve yücenin veya diğer adlarıyla zarafet ve asaletin birliğidir.⁴⁶⁷ Schiller için güzel bir karakter, bir yanıyla doğası yani dünyasıyla arasında bir uyum tesis etmiş demektir.⁴⁶⁸ Bu bakımdan “zarafet güzel ruhun ifadesidir.”⁴⁶⁹ Ancak güzellik bir diğer yandan “rasyonel doğamızın duyusal dünyadan özgürleşmesi,”⁴⁷⁰ veya Schiller’in deyişiyle aklın ve doğanın özgürlüğünü ifade eder.⁴⁷¹ Dolayısıyla güzel bir karakter aynı zamanda asalet sahibi olmayı anlatır. Asalet zihninin irrasyonel doğaya hükmü anlamına gelir.⁴⁷² “Asalet, üstün bir mantalitenin ifadesidir.”⁴⁷³

Schiller’e göre dünyanın salt duyusal güzelliği veya saf uyum durumu insana asaletini unutturur. Bu yüzden onun test edilmesi gerekir.⁴⁷⁴

⁴⁶¹ Higgins, 2008, s. 182.

⁴⁶² Kurz, 1975, s. 18.

⁴⁶³ Krell, 2005, s. 35.

⁴⁶⁴ Bohning, E. E., (1955), “Kant's and Schiller's Treatment of Beauty as the Symbol of Morality” *Kentucky Foreign Language Quarterly*, (2:1), ss. 1-12,

⁴⁶⁵ Beiser, 2002, s. 379; Kurz, 1975, s. 70-72.

⁴⁶⁶ Beiser, 2002, s. 379.

⁴⁶⁷ Klemme, H. F., (2023), “On Grace and Dignity (1793)” *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, ed. Antonino Falduto, Tim Mehigan, Springer International Publishing, s. 191.

⁴⁶⁸ Robertson, R., (2013), ‘On the Sublime and Schiller’s Theory of Tragedy’, *Philosophical Readings: Online Yearbook of Philosophy*, 5, s. 202.

⁴⁶⁹ Schiller’den aktaran Klemme, 2023, s. 191.

⁴⁷⁰ Robertson, 2013, s. 202.

⁴⁷¹ Schiller’den aktaran Klemme, 2023, s. 191.

⁴⁷² Klemme, 2023, s. 191.

⁴⁷³ Schiller’den aktaran Klemme, 2023, s. 191.

⁴⁷⁴ Moland, 2021.

“Schiller, yüce deneyimi olarak adlandırdığı deneyimin, bireyi duysal dünyadan ve tüm güzelliğinden uzaklaştırdığını ifade eder: “(bağımlılıktan özgürlüğe geçiş olmadığı için) aşama aşama değil, sadece ve sadece aniden, bir tür şok aracılığıyla, yüce bir şey, tuzak olarak kullanılan sofistike bir duysal zevkin ağından bireysel ruhu koparır.”⁴⁷⁵

Bu bağlamda Schiller salt güzel ve ahlakı özdeşleştirdikten sonra gerçeklikle yüzleşemeyip şikayet edenlere tahammül edemez.⁴⁷⁶ Ona göre vatanın işgali gibi durumlarda harmoni yetmez, güzellik bu yüzden feda edilmelidir.⁴⁷⁷ Yüce, güzelliğin sınırlarını aşmamızı ve hatta estetik duygularımıza bir tür şiddet uygulamamızı gerektirir.⁴⁷⁸ Ancak bu feda tam olarak yine güzelin uğrunadır.⁴⁷⁹ Ona göre insanlık güzelliği mahveden afetler ve işgaller gibi tarihi ve kişisel olaylara müteşekkir olmalıdır.⁴⁸⁰ Zira böylelikle yüce insanı kendi içine bakmaya çağırır.⁴⁸¹ Yücenin fiziksel kısıtlamasına karşı insan aklın ideleri yoluyla ahlaki ve ideal bir şekilde onun üstüne çıkar.⁴⁸²

“Ancak yüce, güzelle evliyse ve her ikisine karşı duyarlılığımız eşit ölçüde şekillenmişse, bu nedenle onun kölesi olmadan ve vatandaşlığımızı anlaşılır dünyada çarçur etmeden, doğanın tam vatandaşları olabiliriz.”⁴⁸³

Sonuç olarak Schiller için güzel ve yüce insanın kültürel gelişimi için biri diğerinden vazgeçilemez iki tecrübeyi oluşturur. Örneğin yücenin yokluğunda güzel takdir edilemezken, güzeli tatmamış bir ruh yüceyi takdir edemez. Dolayısıyla “zarafet ve asalet belirli özelliklerin geliştirilmesini ve bir diğerinin kontrol edilmesini sağlarken ahlak yasası aslında irade ile daha ilkel dürtülerimiz arasında bir denge” istemektedir.⁴⁸⁴

2.3. Hölderlin ve Güzel: Phaidros’tan Hölderlin’e Geçen Estetik Tutum

Hölderlin’in düşüncesi Kant/Schiller’den derin izler taşır.⁴⁸⁵ Örneğin o da tıpkı Kant gibi güzelin algısını bilişin başlangıcı olarak kabul eder.⁴⁸⁶ Bu bakımdan o tıpkı Kant ve Schiller gibi hayal gücüyle anlama yetisi, real ve ideal arasında uyumlu bir dengenin olması gerektiğini düşünür.⁴⁸⁷ Buna ek olarak Hölderlin; Schiller gibi güzele dönük bir eğitimin teşvik edilmesi gerektiğini düşünür.⁴⁸⁸ Bu bağlamda Hölderlin’in estetik anlayışı pratik bir veçheyi de içinde

⁴⁷⁵ Schiller’den aktaran Hinnant, C. H., (2002), “Schiller and the Political Sublime: Two Perspectives”, *Criticism*, (44:2), s. 132.

⁴⁷⁶ Robertson, 2013, s. 208.

⁴⁷⁷ A.g.e., s. 208.

⁴⁷⁸ A.g.e., s. 209.

⁴⁷⁹ Hinnant, 2002, s. 133.

⁴⁸⁰ Moland, 2021.

⁴⁸¹ Higgins, 2008, s. 71.

⁴⁸² Moland, 2021.

⁴⁸³ A.g.e., 2021.

⁴⁸⁴ Higgins, 2008, s. 71.

⁴⁸⁵ Chapman, 1992, s. 87.

⁴⁸⁶ Krş. Flodin, 2021b, s. 412 ve Higgins, 2008, s. 237.

⁴⁸⁷ Higgins, 2008, s. 204.

⁴⁸⁸ A.g.e. s. 237.

taşıır. Zira onun estetik düşüncesi de tıpkı Hegel’de olduğu gibi pratiği dışlamaya yanaşmaz.⁴⁸⁹ Fakat her şeyden öte özellikle güzellik açısından Hölderlin, Hegel’in aksine Kantçı güzellik kavrayışını geliştirmeye yönelmiştir. Çünkü Hegel, doğayı tinin karşıtı olarak kabul ederek [özneyi işaret etmesi bakımından] yücenin öne çıkarıldığı ve doğal güzelliğin estetikten elendiği bir senaryo kurgularken Hölderlin doğa ile olan uyumu ve sürekliliği savunmuştur.⁴⁹⁰

Aralarındaki devamlılığa rağmen Hölderlin’in estetik düşüncesini, Schiller/ Kant’tan ilkesel bir biçimde ayırt eden şey en temelde Kant ve Schiller’i ortaklaştıran yukarıda da ortaya koyulan ‘sanki’ zarfına karşı oluşudur. Bu bağlamda Hölderlin Kant’ın insan iradesinin mutlak otonomisi uğruna onu determinist bir doğal zincirden ayırt etme dürtüsüne, teleolojiyi hem bir illüzyona hem regülatif bir ideye indirgeyen düşüncesine de katılmaz. Buna ek olarak Hölderlin *cogito*’nun önceliğini kabul etmeyen bir tavırda olduğu için Kant’ın hisler ve duyular pahasına aklın belirleyiciliğine verdiği öneme, yani sübjektivist/idealist temellere de karşı çıkar.⁴⁹¹ Bu karşı çıkışın sonucunda güzelliğin [salt zihinde değil] doğaya [gerçek bir] bağımlılığı tanımakla ilgili bir şey olduğu Hölderlin’in güzellik anlayışının çıkış noktası haline gelir.⁴⁹²

Farkındalığın odak noktasında yer alan Ben, Hölderlin’e göre teorik ve pratik olarak değil, estetik olarak mümkündür. Bu amaçla Hölderlin Kant’ın eşlik edici özne fikri yerine Fichte’nin bir ürün olarak özne fikrinin yolunu tutar:

“Şüphesiz ki ilk ide, mutlak özgür bir varlık olarak kendi kendimin tasarımıdır. Özgür öz-bilinçli varlıkla birlikte -hiçlikten- dünyanın tamamı doğar; bu hiçlikten olan tek gerçek ve kavranabilir yaratmadır.”⁴⁹³

Fakat metnin hemen devamında kendiliğin bile salt teorik bir şekilde yani öznenin kendiliğinden ortaya çıkması şeklinde zaten ileri sürülmediği, aksine bunun başka bir şekilde yani estetik seviyede mümkün olduğunun düşünüldüğü ortaya çıkar:

“[...] güzellik. Bu sözcük daha yüksek, Platonik anlamıyla anlaşılmalıdır. Şundan artık eminim ki, aklın kendisinde bütün ideleri kapsadığı en yüksek eylemi, estetik bir eylemdir ve doğruluk ile iyilik birer kardeş olarak yalnızca güzellikte birleşir.”⁴⁹⁴

Teorinin kendiliğinden temelini ondan alarak estetiğe doğru çekmesiyle Hölderlin, Fichteci entelektüel sezgi fikrinin teorik çemberini daha gayr-i şahsi bir çember adına kırar ve onun gerçek bir karşıtlık alanıyla ilgili olduğunu ortaya koyar.⁴⁹⁵ Demek ki Hölderlin’in güzeli en realist anlamıyla parçaların koşulsuz olarak yan yana durdukları süper-gerçeklikle ilişkili evrensel varoluşun karşılığı bir idedir. Bu bakımdan Hölderlin’in güzel düşüncesi Schiller’in

⁴⁸⁹ Kurz, 1975, s. 75.

⁴⁹⁰ Flodin, 2021b, s. 413.

⁴⁹¹ Higgins, 2008, s. 153

⁴⁹² Bkz. Flodin, 2021b, s. 413.

⁴⁹³ Hölderlin, 2018, s. 25.

⁴⁹⁴ A.g.e., 2018, s. 26.

⁴⁹⁵ Bkz. Chapman, 1992, s. 92-93.

ve dolayısıyla Kant'ın düşüncesiyle arasındaki en derin ayrımı da somutlaştırır. Çünkü Schiller'in güzel anlayışı tüm farklılıkların ve karşıtlıkların onda yok olduğu [aklın egemenliğinde] sentetik bir [zihinsel] ürünken,⁴⁹⁶ Hölderlin'in güzeli, tek taraflı bir totalitenin ve yanlılığın hiçliğini savunan, farklılık ve çatışmayı, onları elemeksizin veya sonlandırmaksızın en derinlerinden kapsayan ve tutan ezeli ve ebedi "Herakleitoscu *logos*"⁴⁹⁷ gibi durur.⁴⁹⁸ Ve bu niteliğiyle yücelik ile güzellik birbirinin eş değeridir.

"Biz, senin tatlı armonin içinde birleşmiş canlı sesleriz, tabiatı, bu armoniyi bozacak kim? [...]Yeryüzünde uyumsuzluklar sevişenlerin kavgası gibidir. Barış tartışmanın ta ortasında olur ve ayrılanlar yeniden birbirini bulur. Damarlar kalpte ayrılır ve yine kalpte buluşurlar: amaç: birlik, ölümsüz ve canlı bir hayattır, işte o kadar."⁴⁹⁹

Karşıtlar birbirini sürüklerken Hölderlin'in güzellik anlayışının da oldukça canlı ve dinamik yapısını yeniden ifşa ederler.⁵⁰⁰ Güzel, tüm kesişimlerde kendisini ifşa etmektedir.⁵⁰¹ Bu bakımdan ona göre güzellik hemen [tüm çokluğuyla] yaşamın içindedir.⁵⁰²

"Bir zamanlar mutluydum, Bellarmin! Hala öyle değil miyim? Onu ilk gördüğüm o kutsal an, son anım olsa bile mutlu olmamalı mıyım? Onu bir kez görmüştüm, ruhumun aradığı tek şeyi ve yıldızların çok yukarısında bir yere koyduğumuz, zamanın sonuna kadar ertelediğimiz mükemmelliği, hemen yanı başımda [*in its living presence*] hissetmişim. İşte oradaydı, En Yüce! Bu eşya ve bu insan kalabalığının çemberi içinde, oradaydı. [...] Ey ilmin derinliklerinde, eylemin kargaşasında, geçmişin karanlığında, geleceğin labirentinde, mezarlarda veya yıldızların üstünde en yüce ve en iyiyi arayanlar! Onun adını biliyor musunuz? Bir ve hep olanın adını? Onun adı güzellik."⁵⁰³

Hareket ve değişim Hölderlin'in güzelinin en karakteristik özelliğidir. Güzelin dinamik doğasının farkındalığı; Hölderlin'i Schelling, Hegel ve Schiller gibi akranlarının güzeli teorik çıkarları için ele alış girişimlerinden ayırt ederek bireysel bakış açısını ve tarihsel anlayışı daha çok öne çıkarmasına yol açar.⁵⁰⁴ Bu arka plan içinde görüldüğünde Hölderlin için güzellik onu anlamaya çalışmanın beyhude olduğu bir rotada sürekli yer değiştirir, kaybolur ve geri gelir:

"O nerede? diye artık sormuyorum, değil mi ki o var, yine de dönüp bu dünyaya gelebilir, olsa olsa şimdi onun bir köşesinde gizlidir. Değil mi ki onu gördüm, tanıdım, o nedir? diye artık sormuyorum."⁵⁰⁵

Güzelin akışkan tabiatı Hölderlin'in Platon'la olan kesişimine de en müsait giriş noktasını oluşturur. Bu bakımdan en belirgin paralellik Hölderlin'in aşk, eksantrik yörünge ve bellek düşüncelerinin Phaidros'ta Platon'un güzelin ardında sürekli yükselen ve alçalan ruh betimiyle

⁴⁹⁶ Chapman, 1992, s. 100;

⁴⁹⁷ Bkz. Luchte, 2016, s. 19, 99.

⁴⁹⁸ Onun güzel anlayışının ayrıca Schelling'in güzel anlayışından da bu bakımdan ayrıldığını söylemek gerekir. Schelling'in aksine onun için güzel varlığın kollarında uyumak değerlidir. Bkz. Kurz, 1975, s. 76.

⁴⁹⁹ Hölderlin, 1990b, s. 109.

⁵⁰⁰ Bkz. Chapman, 1992, s. 101, 110.

⁵⁰¹ Chytry, J., (1989)., *The Aesthetic State a Quest in Modern German Thought*, University of California Press, Los Angeles, s. 154.

⁵⁰² Wozik, 2010, s. 210.

⁵⁰³ Hölderlin, 1990c, s. 41.

⁵⁰⁴ Chapman, 1992, s. 102-111

⁵⁰⁵ Hölderlin, 1990a, s. 68.

uyuşması olarak gözlemlenebilir. Ancak bu erotik koşuşturma, Hölderlin'in güzel anlayışının ona has bir yüce anlayışıyla olan ilişkisine benzer bir ilişkinin Phaidros'un güzellik anlayışında da görülmesi şartını koşar. Çünkü Quevedo'nun da ortaya koyduğu gibi Hölderlin'in güzel anlayışı, gerçekten de Schiller'den farklı olarak tamamlayıcı bir yüce estetiğine gerek duymaz.⁵⁰⁶ Bu ise Hölderlin'in güzellik anlayışının burjuvanın rahatlık olarak telakki ettiği güzellik anlayışından farklı olarak oldukça Yunanlı bir güzellik anlayışı olmasından kaynaklanır.⁵⁰⁷

Platon'un Phaidros'ta güzelin incelemesi hemen onun delilik üzerine incelemesini takiben başlar. Burada bir sürücü ve iki attan oluşan bir at arabasına benzetilen ruhun kendi tabiatına has bir Tanrı aracılığıyla tanrısallığı tecrübe ettiği bir sahne sunulur. Ancak kısa süren bu seyrin hemen ardından ruhun düşüşü gelir. Platon seyredilen tanrısallıktan kalan ve aslında açık bir şekilde hatırlaması kısmi bir azınlık için mümkün olan ancak çoğu kişi için pek de kolay olmayan bir belleğin, aşkınsal yardımıyla insanın, “duyumlar çokluğunda akıl yoluyla bire indirilmiş idea adı verilen şeye göre” görebileceğini iddia eder.⁵⁰⁸ Aklın karakteristiği çoklukta birlik aramaktır.⁵⁰⁹ Platon'a göre insan çokluğun içine düşse bile her an karşılaşılabilen güzelle birlikte tanrısal tecrübenin anımsanmasının gerçekleştiğini, dolayısıyla kişiyi o yöne doğru harekete geçirdiğini söyler. Platon'a göre güzellik; adalet, ölçülülük ve pek çok idenin aksine ruhun düşüşüne rağmen tanrısallığın, onu parıltısını hala görebilen bir kişi için bulunabilir olan en kamusal cihettir: “En görünür ve en fazla sevilen olma payını güzellik almıştır.”⁵¹⁰ Ancak Platon'da güzellik, güzelin aydınlığıyla onun içinde uyandırdığı tutku üzerine harekete geçen aşkın onda kendisini ve karşısındakini bile unuttuğu, farklılıkları yok eden mutlak bir birlik olarak algılanmaz. Zira Roche'nin de tespit ettiği gibi Platon'un başarısı Yunan felsefesinin gelişiminde birlik ve çokluğun karşılıklı bağlı olduğunu fark etmesidir.⁵¹¹ Bu başarının Platon'un güzellik anlayışındaki karşılığı araştırıldığında görülür ki onun için güzellik, güzel nesnenin aynı zamanda *yüce* bir nesne olarak tecrübe edilmesiyle sürdürülebilir kapsayıcı bir ilişkiselliktir. Bunun anlamı Platon için çoklukta birliğin, ancak ve ancak parçanın kendi sınırını, onu aşmaya girişmeksizin kabul etmesi, ya da bir diğer deyişle kendi özgürlüğünün mutlaklığından feragat ederek onu feda etmesiyle mümkün olduğudur. Bu

⁵⁰⁶ Quevedo, W. A., (2017), “Este Arte Del Destino: Hyperion De Hölderlin Y La Dimensión Trágica De La Belleza”, *Nueva Revista Del Pacífico*, (66), s. 59.

⁵⁰⁷ Schmidt D. J., (2001), *On Germans & Other Greeks: Tragedy And Ethical Life*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, s. 13.

⁵⁰⁸ Platon, (2016), *Phaidros*, çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, s. 44-50.

⁵⁰⁹ Murdoch, I., (2008), *Ateş ve Güneş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları, s. 12.

⁵¹⁰ Platon, 2016, s. 51.

⁵¹¹ Roche, 2002, s. 89.

bakımdan Kant’ın veya Schiller’in yüce ve güzeli birbirini organik olarak bağlı olan kavramlar olarak ele almak yerine yer değiştirebilecek tecrübeler olarak düşünmelerine karşın Platon için güzel ve yüce, bir ve aynı anda bulunur. Kant ve Schiller’in yüceye ayırdıkları *korku* ve korkunun ardından uyanan “tüketilemez olanı düşünebilme yeterliliği”⁵¹² olarak öz-saygıyla bir giden düşünülemez olana karşı ahlaki yükselme ve onu aşmaya yönelik harekete geçme hissi, Platon’un, katılımcıların her birinin karşısındakinin canlılığını ve özgürlüğünü onaylamaya dayanan, her birinin kendi ve ötekinin sınırlarını korumaları koşuluyla onlara eşlik eden ve onları kapsayan bir şey olarak ona *huşu* duyulan bir şey olarak güzellik anlayışıyla taban tabana zıttır. Zira Platoncu güzellik; güzelin, aşıkların tek taraflı değil, karşılıklı bir besleme içinde bulunduğu ve hükmetmeyi de devre dışı bırakarak mesafenin sürekli bir *hicap* duygusuyla korunduğu bir ilişkide sürdürülebilir olduğuna inançla gelişir.⁵¹³ Platon’a göre mesafe korunmak zorundadır. Zira aşk, güzelin, ona asla sahip olunamayacağı hakikatiyle bir giden aşkıdır.⁵¹⁴ Ona her sahip olma girişimi sınırın aşılması ve onun da acı verici bir biçimde kaybolması anlamına gelir.⁵¹⁵

“Ondan ayrı düşüp susuz kaldığında [...] ruh acı içinde kıvrılır.⁵¹⁶ Yine de içinde taşıdığı güzelin anısı onu neşelendirmektedir. Ruh, birbirine karışan bu iki hissin pençesinde [...] öfkeye kapılır, bu haldeyken ne gece ne gündüz uyuyabilmesi mümkündür ne bir yerde sabit durabilmesi.”⁵¹⁷

Böylece kişinin arayışları ona şu dersi verir: Güzellik bir denge ve orantıdır.⁵¹⁸

“Güzele fazlaca benzeyen tanrısal bir çehre ya da bir nesnenin biçimini gördüğünde ilkin ürperir, üzerine eski *korkularından* [yani kaybetmek] biri gelip çöker. Ardından onu seyre dalar ve ona tanıymışçasına saygı duyar [...] artık güzeli gördüğü zaman korkuyla titrer. Aşğın ruhunun sevdiğinin ruhunu saygı ve korku içinde izlemesi ancak bu şekilde olanaklıdır”^{519 520}

Platon’un kokuyla saygıyı bütünleştirmesi yani huşu vurgusu ile güzellik onunla sonsuz bir bütünleşmenin olanaksız olduğu kadar, insanın yaşam yolunun istikrarı için sürekli korumak zorunda olduğu bir ölçüyü de onun bilincine kendiliğinden yüklemiş olur.

Hölderlin için de aşk kaybolmuş bir birliğin anımsanması ve farklılıkların bir birliğe doğru neticelenmesiyle ilgilidir.⁵²¹ Burada Hölderlin’in geçmişi bir bellek olarak şimdiye

⁵¹² Gemicioğlu, 2019, s. 57-58.

⁵¹³ Platon, 2016, s. 58.

⁵¹⁴ Spuybroek, 2018, 180-181.

⁵¹⁵ Platon, 2016, s. 56-57.

⁵¹⁶ Platon ruhun kanatları olduğu ve bu kanatların güzellikten yoksunken kanadın tüy çıkışlarının susuzluktan kapandığını hayal eder. Bu yüzen içeriden büyümeye çalışan tüyler çıkış yolları kapandığı için ruha batarak acı vermektedir.

⁵¹⁷ Platon, 2016, s. 52-53.

⁵¹⁸ A.g.e., s. 56.

⁵¹⁹ A.g.e., s. 52, 57.

⁵²⁰ Parantez içindeki not bana aittir.

⁵²¹ Higgins, 2008, s. 200.

aktaran helezonik zaman anlayışının ilginç bir kırıntısı görünür. Ancak bu ayrıntıyı hemen bu tartışmanın içinde karşılaştırmak üzere tehir ederek, onun için aşkın aynı anda değişim ve bütünlüğe hizmet edişine odaklanmak gerekir.⁵²² Nitekim Hölderlin'e göre insanı harekete geçiren şey güzeldir.⁵²³ Yani Hölderlin'in güzeli de Platon'da olduğu gibi öncelikle zorunlu veya yazgısal bir yerinden edişe dayanır. Çünkü insan sürekli hareket eden bir ötekiyle zorunlu olarak yan yanadır.

Platon'un ruh için ön gördüğü yazgının bir birlik arayışı oluşu ile Hölderlin'in insan için ön gördüğü yazgının merkezden savrulan bir birlik arayışı oluşu, her ikisinin varoluşsal seviyede kesişmesi anlamına gelir. Nitekim Platon'un sevdiğinden yoksun düştüğü an acı içinde kıvranarak ileri atılan aşkın karşısında Hölderlin'in ölümlülüğünü, sınırlılığını tadararak bunu telafi etmek için ileri atılan insanı vardır:

“Ölümlülüğün, değişimin verdiği derin duygu, zamansal sınırlanış insanı alevlendirerek onun tüm çabasını harcamasına neden olurken başıboş kalmasına izin vermez...iyi zamanlarda heyecanlı insan azdır.”⁵²⁴

Bunun yanında Platon'un güzelin harekete geçiriciliği için kullandığı *tutku* (ἡμείρεος) sözcüğü ile Hölderlin'in aforizmalarında kullandığı *begeisterung* (iştiyak) sözcükleri de bu varsayımın temelini daha katı bir şekilde doldurmaya yardım eder. Akar'ın Phaidrus çevirisinde, Benjamin Jowet'in Platon'un tutku olarak Türkçeye tercüme edilen ἡμείρεος sözcüğünü “Platon'un parça anlamına gelen μέρεος ile tutku anlamına gelen ἡμείρεος sözcükleri arasında” yaptığı sözcük oyununa dayanarak İngilizceye “*emotion* [e-motion]” olarak tercüme ettiğini not etmesi ilgi çekicidir.⁵²⁵ Buna mukabil Hölderlin'in *begeisterung* sözcüğünün de kişinin yönelime geçişini anlatıyor olması ilginçliği daha da artırır. Nitekim Lewis'in de ortaya koyduğu gibi *begeisterung* Hölderlin'i tam da yücenin şiirselliğinde sunar.⁵²⁶ Lewis, “begeisterung” sözcüğünün 18.yüzyıl yüce diskurunda “taşırma, sıçrama, düzensizlik” anlamına gelecek şekilde kullanıldığını aktarır.⁵²⁷ Ancak Lewis burada durmaz ve bu kavram odağında Hölderlin'i Boileau'nun *Peri Hypsous* yani Yüce Üzerine eserini tercümesi üzerinden Longinus'un mirasına bağlar. Lewis'in buradaki ipucu iki Fransızca sözcük *transport* ve *moyen*'dir.⁵²⁸ Bu sözcükler Hölderlin'in Fransa'dan döndükten sonra tamamladığı Sophokles Notları'nda Oidipus İçin Notlar'ın ilk kısmında geçerken Lewis *transport*'un Yunanca

⁵²² A.g.e., s. 200.

⁵²³ Hölderlin, 1990a, 64.

⁵²⁴ Hölderlin, 2018, s. 44.

⁵²⁵ Platon, 2016, s. 52.

⁵²⁶ Lewis, C., (2011), “Boileau and ‘Longinus’ in Hölderlin's Sophokles-Anmerkungen”, *The Germanic Review*, (86), 114.

⁵²⁷ Lewis, 2011, s. 120.

⁵²⁸ A.g.e., s. 114.

karşılığının *ekstasis* olduğunu belirtir.⁵²⁹ Buna göre Hölderlin tıpkı Boileau ve Longinus gibi yücenin yalnızca eserin yüksek stiliyle ilgili değil, eserdeki duygunun taşıyıcılığında aranması gerekliliğini düşünür.⁵³⁰ Zira Hölderlin için *transport*'un asıl anlamı: “hareketin altında yatan itki olarak şeyleri dengelerinin dışına itmek [...] eksantrik hızlılık”tır.⁵³¹

Sevgilinin çekiş veya itişinin yol açtığı hızın farkında olan Hölderlin, güzele doğru giden iştihaya yön verilmesiyle ilgili de böylelikle Platon’la kesişim içindeymiş gibi durur. Zira ona göre “sürekli organize edilen bir duygulanım olmadan yetkinlik olmaz, yaşam olmaz.”⁵³² Bu doğrultuda Hölderlin’e göre insanın bunu yapabilmesi için en temelde “geçici bir eksikliği” sürekli taşıması ve asla tekilleri hızlıca tırmanarak kendisini bir “kreşendoda” aşamayacağını kabul etmesi gerekir.⁵³³ Bu bakımdan yücenin tecrübesi Hölderlin için de Platon’da olduğu gibi sınırın, eksik kalmanın, mesafenin kabulüne, dolayısıyla bir alçak gönüllüğe bürünmeye dayanmaktadır. Nitekim Luchte’ye göre de:

“Hölderlin’e göre yüce, zorunlu olarak trajiktir ve hem anlama yetisinin hem hayal gücünün kavrayışının çöküşüdür. İçinde bulunduğumuz kötü durumun dehşeti karşısında, ezici olan karşısında paramparça olma hissine (Gefühl) yol açar. İçinde bulunduğumuz durumun hakikati, kendimizin hakikati olarak, hassasiyetlerimizin yetersiz olduğu hissine (Gefühl) yol açar.”⁵³⁴

Başka bir deyişle Hölderlin, insanın güzelle birlikte yaşadığını, buna karşın onun hemen yanı başında ona görünmeye hazır olan karşı konulmaz/üstün/ezici bir tecrübe sayesinde de kaderin farkına varmaya açık olduğuna inanır.⁵³⁵ Yani düzen, insanın salt kendisine bağlı bir durum değildir. Güzellik insana ona ait olmadığını bildirircesine değişime açıktır. Nitekim Hyperion, çokluğun üzerine güzelin bayrağını çekmeye çalıştığı tüm girişimlerinde güzelin her seferinde elinden kayıp gitmesine ve hatta onun en yüksek ve gerçek ifadesiyle ölümüne engel olamadığını fark eder. Bu bakımdan ahlaki bir yücelmenin sürüklediği politik bir atılım, son tahlilde hiçbir şey başaramayacak olan kibirden başka bir şey değildir.⁵³⁶ “Zaman zaman içimde moral bir gücün kalkındığı oluyordu. Ancak yıkıcı niteliği olan bir kalkınış!”⁵³⁷ Bu farkındalığın felsefi olarak dayandığı şey Hölderlin’in, Kant’ın *Yüce’nin Analizi*’nde insanın sonsuzluğu tasavvur edebilmesi, dolayısıyla doğayı ve doğasını aşabilmesine süzülabilen incelemesini reddediyor olmasıdır. Çünkü ona göre Yücenin tecrübesi insana ölümlülüğünü

⁵²⁹ A.g.e., s. 114.

⁵³⁰ A.g.e., s. 122-123.

⁵³¹ A.g.e., s. 125.

⁵³² Hölderlin, 2018, s. 43.

⁵³³ A.g.e., s. 42.

⁵³⁴ Luchte, 2016, s. 60.

⁵³⁵ Bkz. A.g.e., s. 61.

⁵³⁶ Hölderlin’in kader anlayışının politika ile ilgisine dair ileri bir okuma için bkz. Michaelis, L., (1999), “The Deadly Goddess: Friedrich Hölderlin On Politics And Fate”, *History Of Political Thought*, (20:2), ss. 225–249.

⁵³⁷ Hölderlin, 1990a, s. 57.

hatırlattığı gibi sonsuzluğu tahayyül edemeyeceğini de ortaya koyar.⁵³⁸ Dolayısıyla Hölderlin romantiklerden farkını da yeniden ortaya koyar. Çünkü Fichte ve Kant'ın özgürlük anlayışını sorgulamaksızın kabul eden Romantikler, yücenin hakiki anlamına, öznel amaçlılık adına gözlerini kapatarak insanın kavrayışını aşan Varlığı kavramaya çalışmaktadır.⁵³⁹ Buna karşın Hölderlin'in yutulması zor paradoksu ise tam olarak özgürlüğün tevazusudur: "Özgürlüğün büyük zaferi, özgürlüğün kaybına gönüllü olarak boyun eğmektir [...] Daha yüksek bir gücün karşısında yapılan fedakârlık, özgürlüğün kaybı, kişiyi daha yükseğe çıkarır."⁵⁴⁰

Karşıtların karşıt olarak kaldıkları ve karşıtın da karşıt olarak muhafaza edilmesine dayalı karşılıklı dönüştürücü bir dengede hayatta kalmak sürekli ileri doğru giden bu dengeyi sürdürmek uğruna etkin bir güç odağı yani kişi olmayı iktiza eder. İnsanın yazgısı, iştiağını buna yönelik çalıştırılmasına bağlıdır. Bu bakımdan Hölderlin'e göre yaşamın geçmişten geleceğe durdurulamayan geçişliliği "dehşet verici ama bir o kadar da göksel bir düş (traum)" gibi görünür.⁵⁴¹ Öğrenilmesi gereken şey, çözülmenin asla bir yok oluş değil, sevginin; yeni bir birliğe doğru taşıyan yaratıcı bir eylem, "yenilenme, büyüme" olduğudur.⁵⁴² Nitekim sevginin şefkatli eylemi de "hiçbir şeyi gözden kaçırmaz ve sözde yanlışlarla yanlışları-konumlarıyla ve hareketleriyle bütünlükten bir an için ayrılıyor gibi görünen parçaları- bulduğu yerde, bütünlüğü daha derinden sezer ve hisseder."⁵⁴³ Bu bakımdan Hölderlin'in aşağıda alıntıladığımız aforizması; onun denge anlayışında hayati yere sahip olan mütevaziliği estetik bilincin önceliğinden süzerek pratik bir bağlamda yinelemesinin örneğidir. Buna göre dengeli bir geçiş -yani sürekli ileri giden yaşam- karşılıklı bir mübadelenin mütevazi bir şekilde sürdürülebilmesine bağlıdır.⁵⁴⁴ Bu bağlamda insanlığın kaybedilmemesi onun her iki dürtüsüne yani sonsuz olma/Tanrılaşmak ve sonluluk/izole olmak dürtülerini bir denge içinde sürdürebilmesine bağlıdır.⁵⁴⁵

"Her şeyin bağlı olduğu şey, yetkin olanların yetkin olmayanları, güzel olanların barbarları kendilerinden fazla dışlamamaları ama onlara çok da karışmamaları, kendileri ve diğerleriyle arasındaki farkı kesin olarak ve tarafsızca tanıyıp, bu bilgiyle hareket edip buna uymalarıdır. Eğer kendilerini çok dışarlarsa verimleri kaybolur ve yalnızlık içinde yok olurlar. Eğer çok karışırlarsa, yine doğru bir verimlilik olanaklı olmaz, çünkü diğerleriyle sanki kendi türleriyle ilişkideymiş gibi konuşup hareket ederler ve onların eksikliklerini fark edemeyip onların nereden kavranmaları gerektiğini kaçırlar ya da kendilerini diğerlerine doğru çok fazla yöneltirler ve düzeltmeleri gereken yanlışlığı yinelerler. Her iki durumda da bir etkide bulunamazlar ve ortadan kalkmak zorunda kalırlar, çünkü ya kendilerini sürekli boşuna ifade

⁵³⁸ Luchte, 2016, s. 56.

⁵³⁹ A.g.e., s. 47-48.

⁵⁴⁰ Balfour, 2015, s. 69.

⁵⁴¹ Hölderlin, 2018, s. 110.

⁵⁴² Hölderlin, 2018, s. 112.

⁵⁴³ A.g.e., s. 44.

⁵⁴⁴ Bkz. Higgins, 2008, s. 199

⁵⁴⁵ Woezik, 2010, s. 222.

ederek bütün çaba ve yakarışlarında yalnız kalırlar ya da kendilerini tamamen yabancı ve çok sıradan olanın emrine verdikleri için, onun tarafından boğulup kalırlar.”⁵⁴⁶

2.4. Güzel, Tanrı ve Yaşam: Bir ve Hep’ten Saklanan Tanrıya

Çokluğun/Hepin çabasını kendisine doğru celbeden güzelliğin her an akıp giden tabiatıyla ön plana çıkan estetik yaşam ideali olarak Bir’in, şimdi ortaya çıkan estetik yaşam mekaniğine nazaran, Hölderlin açısından gerçekten bir *göndergesinin* olup olmadığı ise artık cevaplanması gereken bir soru işaretidir.

Açıkçası Birin göndergesi için akla gelebilecek olan en yakın ve elbette en mutlak/nesnel idealist [veya Hristiyan cevap] Birin, parçanın onun parçası olduğunun yani onun estetik öz-bilincinin ikrarı olarak Hepin bizzat kendisi olduğudur, yani totalite olduğudur. Bir diğer deyişle güzel, estetik çabanın zikzak hareketinin sonucunda tüm parçaların birbirine içten bağlı olduğunun farkındalığı olarak zaten onunla özdeş olunan Birliğin veya totalitenin ikrarıdır. Veya çok daha çarpıcı bir vitalist ifadeyle Hepin tikel yaşamı Bir’in tümel yaşamının içeriğidir. Higgins’e göre

“Kabul edilmelidir ki, Bir ve Hep (yani Varlık) güzelliği, tıpkı Platon’un tikellerin Formlara katıldığına inandığı gibi, etrafımızdaki dünyada mevcuttur ve bilinebilir hale gelir, ancak Hölderlin Platonik ikiliği reddetti. Ona göre Varlık, etrafımızdaki dünyada içseldir. Daha aşağı bir duyuşal dünya yoktur; hatta tüm kozmos, Bir ve Hep’e dahil olmasıyla yükselir.”⁵⁴⁷

Bu bakımdan zorunlu olarak estetiğe dayanan her çaba, kovan bilincin elektriksel çakışıdır ve ondan öteye görünen şey, Hölderlin için de adeta bir kendi kendini hissetme ve temsil etme olarak Nietzsche’nin yaşamın içliliği kanaatiyle nihilizmin tek çaresi olarak gördüğü şeyin tercümesi olarak ileri sürebileceğimiz kutsal materyalizmin manzarasıdır. Nitekim Luchte de Hölderlin’i Nietzsche’nin babası olarak takdim ederken ona göre Hölderlin için de geçerli olan vaziyet bundan başka bir şey değildir:

“Güzellik, çorak bir dünyadan mükemmellik alanına ilahi olanın ima [*intimation*] edilmesi değil, çeşitlilik içindeki birlik, her birin ve Her şeyin, Herakleitos logosundaki gibi, zıtların dinamik bir salınımı olarak- ölümlüler olarak ortaya çıktığımız, dönüştüğümüz ve öldüğümüz- Çokluğun birliğidir. Böyle bir bağlamda, fenomenal dünyanın, karşıtların oyunu temelinde ortaya çıkan oluşun tezahür yeri *phusis*’tir. Fani varoluş bu bağlamda ve sadece bu bağlamda gerçekleşir.”⁵⁴⁸

Kutsal materyalizm okuması veya fizikalizm bağlamında bir evren-tanrı fikrini Hölderlin’e yükleyerek en detaylı okumayı yapan kişi Beiser’dır. Beiser’a göre Hölderlin, idelerin regülatif değil, Platon’dan mülhem bir şekilde konstitütif olduğunu savunur.⁵⁴⁹ Ona göre bu onun Schiller ve Kant’ın estetiği bir “sanki”ye dönüştüren regülatif çıkışlarını aşma

⁵⁴⁶ Hölderlin, 2018, s. 44-45.

⁵⁴⁷ Higgins, 2008, s. 172.

⁵⁴⁸ Luchte, 2016, s. 99.

⁵⁴⁹ Beiser, 2002, s. 384.

adımıdır.⁵⁵⁰ Kant için *regülatif ide* kısaca aklın kendi kendisini haklı çıkaran; anlama yetisi ile duyarlılığın etkileşime geçebilmesini sağlayan ilkedir.⁵⁵¹ Yani Kant’a göre bu ideler verili değil, sadece projekte edilen prensiplerdir.⁵⁵² Bir başka deyişle “akıl, deneyime dair düşüncemize rehberlik eden ancak deneyimi [deneyimin kendisini kendinde] inşa etmeyen, yani yaratmayan, düzenleyici fikirler olan -psikoloji, kozmoloji ve teoloji” ile işlerken böylece “reflektif yargıyı yöneten aynı kurallara göre çalışır.”⁵⁵³ *Konstitütif ide* ile karşılaştırmalı olarak ortaya koyulursa “regülatif ilkeler konstitütif ilkelerin aksine, yalnızca varlıklar arasındaki ilişkilere uygulanır, varlıkların kuruluş prosedürüne uygulanmaz.”⁵⁵⁴ Bir diğer deyişle konstitütif ideler, ola-gelmenin süper real kuralıdır.

Esasen Beiser’in kategorizasyonu özellikle Hölderlin’in sahip olduğunu düşündüğü vitalist temellerine olan inancından kaynaklanır. Herder’in kendi dönemini alt üst eden güç nosyonu üzerinden geliştirdiği kendisine has vitalizmine bakan Beiser’a göre idenin konstitütif karakteri Spinozacı cansız maddeyi canlı bir güce yani “güçlerin gücüne” tebdil ederken onun gerçekliğini de ona kendiliğinden verir.⁵⁵⁵ Ancak Higgins’in de ortaya koyduğu gibi Hölderlin, kendisini bir vitalist olarak değerlendirmenin yeterli ölçütünü asla vermez.⁵⁵⁶ Fakat yine de Hölderlin’in güzelinin konstitütif kategori içinden değerlendirilmesi, görünüşte onun güzele yönelik düşlediği gerçeklik ve deneyimlenebilirlikle uyumluluk gösterdiği de ortadadır. Nitekim Hölderlin’i nesnel idealizmin babası olarak sunan Roche’nin gördüğü de budur.⁵⁵⁷

“Hölderlin’in çağında nesnel-idealist doğa görüşünün yeniden canlanmasının merkezinde yer alan ve şair tarafından iyi bilinen Timaeus, doğayı İdea’nın modelini ve özünü izleyerek açıklar: kozmos duyusal olarak algılanabilir bir tanrıdır veya "hissedilebilir olan Tanrı”dır.”⁵⁵⁸

Böylece bir başka açıdan nesnel/mutlak idealizm çerçevesine yerleştirilebilen Hölderlin’in, tam olarak, arkadaşı Hegel’le benzer bir düşleyiş içinde görünmesi gerektiğine dair bir intiba kolaylıkla uyanır. Örneğin Woezik Hölderlin’i bu çerçeveden okumuş gibidir. Ona göre Hölderlin için sanat ve doğa olarak kendisini gösteren güzellik esasen Varlığın aydınlanması, bilinç kazanmasıdır.⁵⁵⁹ Hegel bağlamında ortaya çıkan şey ise idenin kendini

⁵⁵⁰ Bkz. a.g.e., s. 379.

⁵⁵¹ Higgins, 2008, s. 102.

⁵⁵² Banham, G., (2013), “Regulative Principles and Regulative Ideas”, *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI, Kant-Kongresses 2010*, Berlin, s. 15-24

⁵⁵³ Everett, J., (2014), “Constitutive or regulative principles? The Kantian legacy for contemporary philosophy of science” Doktora Tezi, UCL (University College London), Londra, s. 64.

⁵⁵⁴ Banham, 2013, s. 16.

⁵⁵⁵ Bkz. Beiser, 2002, s. 367, 370, 375.

⁵⁵⁶ Higgins, 2008, s. 151.

⁵⁵⁷ Roche, 2002, s. 88.

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 96.

⁵⁵⁹ Bkz. Woezik, 2010, s. 210-215.

gerçekleştirmeye yönelik olan süpre gerçeklik olduğudur. Ona göre “ide hakikattir” ve “güzel” ise “idenin duyuşal görünüşüdür.”⁵⁶⁰ Veya Tunalı’nın daha genetik derinliğiyle açtığı gibi güzel “ide ile görünüşün bir birliğini, uyumunu gösterir.”⁵⁶¹ Hegel’in söz konusu güzel görüşünü kendi düşüncesini Hölderlin üzerinde denemiş olan Heidegger ile de paylaştığı gözlemlenir. Ona göre de “güzellik, varlığın aydınlanmasıdır, doğruluktur.”⁵⁶² Tunalı’nın da dikkatimizi çektiği gibi her ikisinde de hakikat metafizik bir olgu olarak varlığın üzerinin açılması olarak yani *aletheia* olarak algılanır ve klasik *veritas* anlayışından bir sapmayı gösterir. Burada artık güzel, Platonik bir dönüş içinde, idenin/özün kendi içinden öteye doğru zuhur etmesi veya süreç biçimine dönüşümü olarak algılanmaktadır.⁵⁶³ Buna karşın, Heidegger ve Hegel’in güzel ve hakikat açısından değerlendirilmesinin bir başka çalışmanın konusu olduğu gerçeğiyle bu karşılaştırma bir kenara bırakıldığında Hegel’in *idenin açılımı* fikrini oradan öteye işlediği temel malzemeye dönük kabulü yani idenin hakikatine eş değer gördüğü Tanrıya dönük düşünceleriyle Heidegger’in sekülerleşme adına tanrı-merkezcilikten kaçışını simgeleyen Hölderlin’deki kutsala (*die Heilige*) yönelik Hegel’in ton değiştirmiş düşüncesine benzer düşüncesi, Hölderlin’in güzelin dinamiğine dair düşüncesinin içeriği onlarla bir karşıtlık içine koyulduğunda, ikisiyle Hölderlin’in arasında esasen derin ayrımların olduğunu ortaya çıkarabilir ve böylece Hölderlin’de görülmek istenen idelerin konstitütif statüsü de zeminini kaybedilir. Çünkü daha en başta Bir’in çokluğun kendisi olduğuna dair bir söylemin baktığı manzara Hölderlin’in pek de savunduğu söylenemeyecek olan töz veya ontolojik monizmin manzarasıdır. Zira Hölderlin; Luther ve onun çocukları olan pek çok genç Pietist yani ön-romantik akranı gibi kaynağın artık soruşturulamayacak kadar anlamsız bir sorgulama olduğunu düşünür: “Evet hayat yoksun ve ıssız. Biz burada, yeraltındaki bir elmas gibiyiz. Yukarı çıkaracak yolu bulmak için, buraya nasıl gelmiştik, diye boş yere soruşturur dururuz.”⁵⁶⁴ Ancak Hölderlin’in bu sorunu araştırmaktan vazgeçmesi, onun bu soruna cevap vermediğini de söylemez. Çünkü Hölderlin, felsefi monist çerçevenin izlediği yolun bencil ve çarpıtıcı yönüne asla direksiyon kırmadığını kendi Tanrı anlayışıyla ortaya koyar. Hölderlin, Hegel’de Hep ve Birle ontolojik zeminde eş anlamlı tutulan Tanrı fikrini; kavrayışın estetikten zorunlu olarak büyüyen çabası ile zaman kavramını çakıştırdığı trajik bir incelemeyle zedeler. Daha açık bir ifadeyle ontolojik monizme yönelen felsefi bakış açısı için gerçekliğinin kesinliğiyle ondan pay alınan içkin Tanrısal ontolojik yapı, zaman kavramı üzerinden yapı-bozuma uğratılarak inanç

⁵⁶⁰ Hegel’den aktaran Tunalı, 1993, s. 152.

⁵⁶¹ Tunalı, 1993, s. 152.

⁵⁶² Heidegger’dan aktaran Tunalı, 1993, s. 154.

⁵⁶³ Tunalı, 1993, s. 154- 155.

⁵⁶⁴ Hölderlin, 1990a, s. 67.

kavramının askıda bırakan gerçekliğiyle yüzleşmek zorundadır. Hegel'in [hisle gelen] inancın kesinliğine karşın inancın belirsizliğini, yani inanç ve onu uyandıran nesnesinin ayrımını savunan Hölderlin için Bir ve Hep olarak telakki edilen süper gerçekliğin yapısının yeniden tartışılmasının gerekliliği de ortaya çıkmış gibidir.

Aslında Hegel ve Hölderlin'in sistemleri varlığın birliği anlayışı çerçevesini benimserken bir uzlaşma içinde dururlar.⁵⁶⁵ Fakat Hegel ve Hölderlin arası en temel farklılık; Hölderlin'in birliğin dinamiğini anlayışı noktasında Eski Ahitçi bir mono-teistik karakteri sistemine Kant ve Schiller ile sentezlenmiş Platoncu bir estetik sayesinde eklemleyebilmesi ve birliği, temel işareti asla ulaşamaz olan söz konusu mono-teistik unsur namına yine Platon'un Phaidros ve belki de Devlet Adamı diyaloglarıyla uzlaşarak şairin, peygamberin veya yarı-tanrıların kurma yarışına girecekleri etik ve politik bir düzen olarak algılayabilmesidir. Daha az yoğun bir ifadeyle Hölderlin'i Hegel'den ayırt eden yegâne çıkış noktası Hegel'in *temporal*'i, *a-temporal*'in salt bir görünüm silsilesine indirgeyen yaklaşımının aksine onun böylesi bir mutlak özdeşliği faniliğin tabiatından ötürü reddederek teistik bir duruşa doğru yönelmesi gibi görünmektedir. Ancak şimdi bu iddianın Hölderlin'e doğru süzülmesi ve haklılandırılması gerekir. Bu yüzden öncelikle Hegel'in monist anlayışı irdelenmeli ve ardından Hölderlin'e doğru bir geçiş yaratılmalıdır. Bu amaçla bu ve bunu takip eden kısım Spencer ve Haar'ın çalışmalarını odağa alarak Hölderlin'in ahlaka veya pratiğe yönelen estetiğinin esas içeriğinin biri diğerinden radikal bir biçimde ayrı olan iki güç odağının yani failin çatışmasını konu aldığını, bu bakımdan literatür tarafından ağırlıklı içkin bir şekilde okunan onun din, sanat ve doğa dahil tüm diğer başlıklarının da bu heterojenitenin kabulü ekseninde yeniden düşünülebileceğini iddia eder.

2.5. Tanrının Trajik Ayrımı: Hegel ve Hölderlin

Hegel'in doktrini, çeşitlilik ilkesini içinde barındırmasına rağmen, bütün gerçekliğin son tahlilde kendinde tam bir bilinçte yani mutlak bir Tinde uzlaşmış olduğunu ileri sürer.⁵⁶⁶ Bu bakımdan Bir ve Hep özdeşse, Hep; Birin kendinden çıkarak kendisine uyumlu bir şekilde dönüşünün görünüşü olarak güzellik olarak zuhur eder. Öyleyse Hegel'in düşüncesi *εν διαφερον εαυτω* [en diaferon eafto] mottosunu kabul etmekle birlikte tam anlamıyla *hen kai pan* mottosu ile tanımlanabilen dinamik bir rasyonaliteyi haiz bir tözsellik veya ontolojik monizm odağında gelişir. Zaten Spencer'ın da tespit ettiği gibi Hegel'in sistemi tek bir tinin kendinden dışarı çıkarak kendisine dönmesinden ibaret olan kapalı bir sistemdir. Bu kapalı sistemde çokluk ile birlik, birliğin üzerine kuruludur. Bir diğer deyişle Hegel'in çoklukta birliğe dair çözümü

⁵⁶⁵ Spencer, 2011, s. 438.

⁵⁶⁶ Spencer, 2011, s. 438.

kendiliğinden gelen bir genetik ilkenin etrafında kenetlenmiştir. Spencer’a göre burada Tanrı “sadece benim için değil, benden bağımsız, benim dışımda var olan, kendi içinde var olan bir evrensellik”tir. Bu evrensellik tüm ayrımların kendisinden çıktığı ve tüm ayrımlarda, [kendi olan] onların potansiyel olumsuzlaması olarak birliğini kaybetmeksizin süregiden bir *tözdür*. Dolayısıyla onun için Tanrısal ruh ile insan ruhu son tahlilde özdeştir yani bir ve aynı materyaldir. Bu bakımdan Hegel, özne ile nesne arasında doğrudan ve aracısız bir ilişkiyi ifade eden bir kesinlik bulunduğunu iddia eder. Hegel *duyunun kesinliğinin* karşısına koyduğu bu kesinliği, *tinin kesinliği* olarak ifade eder. Tinin kesinliği kavramsal bir şey olmaksızın her bir bireyde Tanrının dolaysız önsel bilgisinin mevcut olduğunu ifade eder. *İnanç bu önsel kesinliğin temsil veya duygudan geçirilmeksizin her bir parçada bulunan adıdır*. İşte bu inançtan öteye gelişen şey onun için din olarak adlandırılırken insan olmayı belirleyen şey de dindir. Hegel’e göre din, yalnızca belli Tanrı inancına sahip olmak değildir, buna ek olarak analiz yoluyla Tanrı ile aktif bir şekilde ilişki kurmak ve onu anlamak ve bu anlayışı somut biçimlerde gerçekleştirmektir. Yani Hegel akıl ile duyunun bir sentezinin *Tanrı imgesine filiz vereceğini* dolayısıyla insanı hayvandan ayıran şeyin de bu olduğunu ileri sürmektedir. Bu ayrıma dayanarak Hegel, teslisin kendi fikrinin analogu olduğunu düşünür. Buna göre bilince *bir kesinlik olarak verili olan Tanrı*, Baba Tanrı olarak adlandırılırken buna dönük tüm temsiller (ritler, teoloji, felsefe ve mitoloji) onun insan tarafından tecessüm ettirilmesidir, yani Oğul Tanrının ortaya çıkarılmasıdır. Oğul ve Baba Tanrı arasındaki dönüşlülük ise bu *sürecin* adı olarak Kutsal Ruhtur. Böylelikle Hegel kültürün tanrısı ile primitif tanrıyı esasta değil, görünüşte [bir diğer deyişle parçanın bakış açısı düzeyinde] ayırt ederken Tanrının ona yönelenin suretinde yaratılmadığını, ancak Tanrıya dönük oluşun ürünün, yani imajın, kişinin epistemolojik yetisine uyacak şekilde biçimlendirilebildiğini ve dış etkenlerden etkilenebileceğini söyler. Sonuç olarak Hegel, insanın, Tanrı veya Ruh’un yaşamının bir parçası olduğunu fark edeceğini ileri sürerken onun dayanağı insan ruhunun Tanrıyla bir ve aynı olması bakımından ortak olmasıdır.⁵⁶⁷

Hölderlin’in Tanrıya yönelik düşüncesi, ilk anda Hegel’e göre Mutlakın öz-bilinç sürecinin diğer adı olan din düşüncesinden, özellikle de hayal gücünün mitolojik tanrısı ile aklın tanrısını ileri sürmesi bakımından, pek ayırt edilebilir görünmez. Nitekim *Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı* metnine -metnin Schelling, Hegel ve Hölderlin’in birlikte yazmış olduklarına dair gelişen bir incelemenin garantisi altında- bakıldığında burada aklın tek tanrıcılığıyla uyumlu bir şekilde koyulan hayal gücünün çok tanrıcılığı fikri, söz konusu

⁵⁶⁷ Spencer, 2011, s. 438- 441.

paralelliği ileri sürülebilir kılıyor gibidir.⁵⁶⁸ Hatta Woezik'in Ren şiirinden bir kesit üzerine geliştirdiği okuması Hegel'in Tinin diyalektik açılımına benzer bir açılımın Hölderlin'de de mevcut olduğuna dair bir kanıt gibi durur. Şiirin ilgili kısmı şöyledir:

“Ama kendi ölümsüzlükleri
Yeter tanrılara; ve bir şey varsa
Göklülere gereken, o da
Kahramanlar ve insanlar
Ve öbür ölümlülerdir. Çünkü o en mutlular
Kendileri bir şey duymadıklarından,
Bir başkası,- böyle bir şey söylemeye
İzin varsa, -bu işi üstlenip
Duymalıdır tanrılar adına.”⁵⁶⁹

Bu satırlardan yola çıkan Woezik; Hölderlin'in aklındaki Varlık fikrinin, Varlığın tüm fenomenlerin Birliği (One-ness) veya totalitesi olarak Tanrı olduğunu ileri sürer. Tüm varlıklar; hiç olmamak için kendisini hissetmesi gereken bu Mutlak Varlığın ilkesel-ayırma gitmesiyle zuhur eden görünüşleridir:

“Varlık, “onun adına hissetmek” için ölümlü varlıklara ihtiyaç duyar. Varlığın hissetmesi ve bilinçlenmesi bir zaruret olduğu için, insan vaktinden önce huzuru bulmak için dünyevi hayatının çelişkilerine sırtını dönmemelidir. Sadece ölümlü, bilinçli varlıklar Varlığa onun kendini hissetmesi için “canlılık” sunabilir. Varlığın “kendi dışına” çıkmasını sağlayan “ebedi bir yasa” için onlara “ihtiyacı vardır”. Varlık, hissetmek, yaşamak için insanlara ihtiyaç duyar. “Doğanın yaşamını çoğaltmak, hızlandırmak, bireyselleştirmek, karıştırmak, ayırmak, bağlamak insanın hedefidir.”⁵⁷⁰

Ancak bu satırları takip eden satırda, Hölderlin'in esasen birliği ifade etmek konusunda yol bulmakta zorlandığı için bu ifadeleri kullanmak zorunda kaldığı ortaya çıkar. Hölderlin'in tereddüt, hürmet ve korku ifade eden sözcükleri bunu teyit eder: “böyle bir şey söylemeye/ izin varsa.”⁵⁷¹ Çünkü Hölderlin hemen ardından gelen bu dizelerde Tanrıyla insanı ne metafizik ne ontolojik ne kavramsal yani hiçbir şekilde monist bir perspektiften izleyemeyeceğinin farkına varmıştır. İnsan, Tanrının vücudunun izdüşümü olamaz. Yani Tanrı ve insan bir bedende bulunamaz çünkü Tanrı insan için ezelden ölüm demektir.⁵⁷²

Hegel, Tanrı'nın insanın bilincine ondan ayrılmazcasına işlenmiş olduğunu düşünür. Zira Hegel içe döndüğünde insanın Tanrı'nın kesinliğini görebileceğini düşünür. Ona göre Tanrı insanda dolaysızca bir *datum* olarak mevcuttur.⁵⁷³ Ancak Hegel, insan ve Tanrıyı salt bir kazılı ide üzerinden ayırılmaz bir birlikte görmekle kalmaz, bu birlikteliği ayna, imge ve töz arası

⁵⁶⁸ Hölderlin, 2018, s. 26; Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı metninin aidiyetini tartışan bir eser için bkz. Krell, 2005, veya bkz. Rumble, V. (2008). “In the Face of All the Glad, Hay-Making Suns”: Schelling and Hölderlin on Mourning and Mortality [Review of The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God, by D. F. Krell]. *Research in Phenomenology*, (38:1), ss. 113–121.

⁵⁶⁹ Hölderlin, 2019, s. 125- 126.

⁵⁷⁰ Woezik, 2010, s. 209.

⁵⁷¹ Hölderlin, 2019, s. 126.

⁵⁷² Spencer, 2011, s. 446.

⁵⁷³ A.g.e., s. 439.

gelişen Orta çağ skolastiğini meşgul etmiş bir çerçeveden ele almaya gider.⁵⁷⁴ Kısacası, Hegel insanın Tanrı'nın tarihsel izdüşümü olduğunu ve ortak bir yaşamı yaşadıklarını ileri sürmektedir. Hegel'in Tanrısı, parçaların, kümülatif bir ilerleme içinde onun zamansal izdüşümleri gibi öz temsili oldukları -veya daha çarpıcı bir ifadeyle söylenirse onun tarihi deri hücreleri oldukları- bütünlük olarak totalite veya soyut evrenseldir. Löwith'in de söylediği gibi insan ise bu açıdan somut evrenseldir.⁵⁷⁵

"Bu [yaşam], [soyut] evrenselin kendisini belirli bir tarihsel biçim aracılığıyla olumsuzladığı, ancak daha sonra öz-farkındalık yoluyla olumsuzlamayı olumsuzladığı bir "öz-hareket" aracılığıyla gerçekleşir. Ortaya çıkan model: birlik-bölünme-uzlaşma, sırasıyla Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un dini-felsefi anlamıdır ve bunun en yüksek örneği, yaşamının Tanrının kendini gerçekleştirme olduğunu bilen Hristiyan'ın yaşamında gerçekleşir... Tanrının kendi kendine ortaya çıkışını nerede görsem tanıyabilirim, çünkü bu aynı zamanda benim kendi kendine ortaya çıkışımdır. Ve Tanrı [ile] birleşmiş olduğu[m] için, kişisel bilgim, dini geçmişin evrensel anlayışı için bir temel olarak hizmet eder."⁵⁷⁶

Ancak, bilinçteki kesinlik veya insanın yaşamının onun ayna görüntüsü olduğu ortaya çıkan idenin ileri doğru zorunlu açılımı; Tanrının gerçekliği ile empirik doğayı birbirinden ayırt edilemez hale getirir. Zira imgenin bir iline gibi ona yüklemlediği esas olan vücut tektir. Hegel'in buna olan cevabı ise Tanrının ayırımının öznellik üzerinden gösterilebildiğidir.⁵⁷⁷ Ancak bu cevap Hegel'in (ve erken dönem Schelling'in) savunduğu ontolojik monizme⁵⁷⁸ göre bütünü, evrenselin veya Mutlakın dramatik inkâr anlarını kendi içinde taşıdığını kabul etmesine rağmen,⁵⁷⁹ bu dramatik kopuş anlarında bile Tanrının kendi "diyalektik birliğinden asla"⁵⁸⁰ vazgeçememesiyle kendi içinde bir çelişkiye düşmüş gibidir. Hegel'in parçalarıyla sürekli ileri doğru giden bir ontolojik tekillik gerçeği karşısında kendisi de onun parçası olduğu apaçık ortada duran öznenin gerçekliğinden bahsetmesi ise eleştiriye açık gibidir. Bu bakımdan hem Hölderlin'in bilincin kendi kendisini aldatması ile ilgili birinci bölümün son kısmında işlediğimiz düşüncesi karşısında hem Schopenhauer'ın irade yanılsaması olarak işlediği konunun ona karşı bir eleştiriye dönüştürülebilmesiyle onun ontolojik monist sistemi kendi kökenini açıklamak noktasında çaresiz gibidir.⁵⁸¹

Hegel'in Tanrı ve insanı birbirinin eşdeğeri kılan ontolojik kesinliğine karşın; Hölderlin'de yalnızca onu şüphenin takip edeceği bir *anıya* dönüşecek olan kesinlik anlarından

⁵⁷⁴ Söz konusu ilgi çekici sorunu Agamben "Özel Varlık" başlığı altında renkli bir biçimde tartışmıştır. Deneme için bkz. Agamben, G., (2011), *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, Monokl, İstanbul, s. 91-100.

⁵⁷⁵ Löwith, K., (2012), *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, s. 192.

⁵⁷⁶ Löwith, 2012, s. 448.

⁵⁷⁷ Hegel'in Tanrı anlayışının daha detaylı bir incelemesi için bkz. Leighton, J. A., (1896), "Hegel's Conception of God", *The Philosophical Review*, (5:6), ss. 601-618.

⁵⁷⁸ Woziek, 2010, s. 318.

⁵⁷⁹ Spencer, 2011, s. 442.

⁵⁸⁰ A. g. e., s. 442.

⁵⁸¹ Krş. Hölderlin, 2018, s. 95-96 ve Schopenhauer, A., (2013), *Hayatın Anlamı* (5.baskı), çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul.

bahsedilebilir. Örneğin Hyperion, kendisini onun devamı olarak gördüğü doğa ile Tanrı arasında kadim bir devamlılığı tam da dolaysız bir biçimde hissettiğini söyleyecekken, bir tereddüt hemen yakasına yapışır:

“Eğer o, bu güzel tabiat, bir babanın evladı ise, evlâdın kalbi babanın da kalbi değil midir? Evlâdın en gizli yerindeki şey onun ta kendisi değil midir? Ama ondan bende var mı? Ben onu bilir miyim? Bazan görür gibi oluyor, fakat sonra korkmaya başlıyorum, gördüğüm şey bana kendi şeklim imiş gibi geliyor. Onu, dünyanın ruhunu elimle tuttum sanıyorum ve uyandığım zaman tuttuğum şey kendi parmaklarındı galiba, diyorum.”⁵⁸²

Hölderlin her ne kadar de bir birliğe dair kökensel bir duyarlılığa insanın açık olduğunu düşünse bile, birlik; yönelimselliğin duyarlılığıyla bir gittiği için, bir kesinlik olarak değil, aksine insanın yönelimselliği boyunca kesinliği dışlayan bir tekinsizlik ve süreksizlikle karakterize olmak zorundadır. Hölderlin’in evreninin apriori ayrımının müstakillere verdiği bağımsızlık; birliği temasa bağlamasına, dolayısıyla bağımsızlıktan ötürü şüpheyile bir giden bir kopmaya da açık hale getirir. Bu bağlamda, şayet Hölderlin’e göre birlik hissi için gereken şey zatında onu amaçlayan ve asla onunla uzlaşmadan kalmak zorunda olan çatışma⁵⁸³ ise bunun anlamı; Hegelci kesinliğin Hölderlin için bilince hazır bir biçimde kazılı olamayacağı dolayısıyla insanın [şayet varsa nesnel olması gereken] ‘kesinlik’ ile ontolojik olarak zaten özdeş olamayacağıdır.⁵⁸⁴ Kesinlik, şayet Hölderlin için gerçekten de his yoluyla gelen bir şeyse, kendiliğin ileri doğru gerçekleşmesi için gereken şey kendiliğin esasen ondan yoksun olduğu kesinliğin deneyimsel olarak ona sunulmasıdır ki bu kesinlik bir ötekinden başka bir şekilde gelecek gibi değildir:

“Eğer öznel tutum, iii) zihinsel sezgi olarak alınırsa, şairin tüm uğraşı boyunca temel tutumu bu olur. Tutum, zihinsel sezgi olarak belirlendiği için, bu kez gerçekleştirilebilir bir şey olur. Bu bakımdan öznel temel, nesnel bir temeli gereksinim duyar ve bu temeli belirleyerek onu hazırlar [...] Bu eksik nokta uğraşa onu tutumunu, önemini ya da yönünü değil, *gerçekliğini verir*.”⁵⁸⁵

Bu doğrultuda kesinliğin/hissin geçiciliğine, süreksizliğine ve kayıp gidebilen tabiatına yapılan bu vurgu, Hegel’in insanın tüm edimlerinin ilahinin kendini gerçekleştiren ileri doğru giden yaşamı olduğunu ileri süren senaryosunun, Hölderlin açısından pek de emin bir şekilde ileri sürülebilecek bir şey olmadığını ima eder. Nitekim kesinliğin bilince *tabula rasacı* bir kabulle hazır olarak verili olmayışıyla, yani zihnin ona hiçbir zaman kendi parçası gibi sahip olmadığı gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde Hölderlin’in hiperbolün yönünün ileriye veya geriye doğru asla kestirilemeyeceği yönündeki önermesi de olması gereken yerine oturur.⁵⁸⁶ İnsan kendi yaşamında, yaşamın yönü nesneyle karşılık bir ilişkide belirlendiği için, rastlantısal

⁵⁸² Hölderlin, 1990a, s. 10.

⁵⁸³ Greaney, P., (1998), “Language and Form: Hölderlin’s Errancy”, *MLN*, (113:3), s. 548.

⁵⁸⁴ Spencer, 2011, 452.

⁵⁸⁵ Hölderlin, 2018, s. 88-89.

⁵⁸⁶ Hölderlin’de hiperbol ve yönü için bkz. Greaney, 1998, s. 548

yani kesinlikle öngörülemez bir şekilde ilerler: “Bazen daha esnek ya da katı, daha hızlı ya da yavaş, daha rahat ya da gergin, daha kararsız ya da hedefinden emin olması rastlantısalıdır.”⁵⁸⁷

“Fakat bağışlanmamıştır bizlere
Hiçbir dinlenme yeri;
İrlayıp düşerler
Acı çeken insanlar
Körçesine, saatten
Saate,
Suyun kayadan
Kayaya atılması gibi
Yıllar boyu bilinmeyene doğru.”⁵⁸⁸

Demek ki birlik ve bütünlük asla [o bir müstakil olduğu için] insana ait olarak alınamayacak şeylerdir.⁵⁸⁹ Öyle olsaydı insanlığın kesin bir matematiği mümkün olurdu. Öyleyse insanın Tanrı ile olduğu kadar Tanrının da Çokluğun hakiki-içsel göndergesi olduğu bir jeneolojiyi iddia etmek, spekülatif bir hakikati şüpheciliğiyle öne çıkan Hölderlin’e zorla giydirmek anlamına gelir. Nitekim Safranski'nin de ortaya koyduğu gibi Hölderlin asla Tanrı ile doğayı/evreni özdeşleştirmemiştir.⁵⁹⁰

Şayet kesinliğin yolu gerçekten de his ise ve şayet bir Tanrıdan söz edilmesi gerekiyorsa onun da bilince bilincin gerçekliğini ona vererek bir *öteki* olarak düşmesi gerekir. Bu bakımdan Hölderlin, Tanrıyı hem kendisini ondan soyutlayamayacağı kendi bakış açısını ifade eden zihinsel yönüyle hem karşıtlığın gerçekliği bakımından bir karşıt olarak olgusal yönüyle araştırmaktan başka yol görmez. Ne var ki Hölderlin, *Din Üzerine* metninde zihinsel kürenin yanı başına ona yabancıyı verecek olan tarihsel küreye yer açarken görülür:

“Dinsel ilişkiler, bir yanda zihinsel, ahlaki-tüzel ilişkilerden, diğer yanda fiziksel, mekanik, tarihsel ilişkilerden ayrılır. Dinsel koşulların kendi kişiliği, otonomisi vardır, bu koşullar karşılıklı olarak birbirlerini kısıtlarlar; ve ayrıca zihinsel koşullarla olumsuz bir yanyanalıkları ve sanki fiziksel bir durumun parçaları gibi bir ayrılmazlıkları vardır. Bu açıdan *dinsel koşullar, betimlenişlerinde zihinsel ya da tarihsel değil, aynı anda zihinsel ve tarihseldir*, yani hem konu hem sahneleyiş bakımından *mitseldir*. Bu sahneleyiş, özelliği bakımından herkesin beraberce ve kendi tarzında sonsuzca yaşayabildiği ve yaşadığı bir yaşamı dışı vuran imgeyi daha belirgin, karanlık bir biçimde kavradığı ölçüde mitseldir. Konu göz önüne alındığında, bu ilişkiler ne ide, kavram ya da bir karakter haline gelir ne salt olay ya da olguları içerirler. Bunları *ayrı ayrı değil, bir birlik içinde taşırlar*: Kişisel kısımların ağırlıkta olduğu, ana kısmın kişisel olduğu yerlerde sahneleyiş daha çok tarihsel (epik mit) olur; eğer olaylar ana kısmı ve iç yapıyı oluşturuyorsa, sahneleyiş (dış yapı) kişisel (dramatik mit) olur; ama şu unutulmamalıdır ki, kişisel kısımlar da, tarihsel kısımlar da aslında ana kısmın *Mit Tanrısının* yan bölümleridir.”⁵⁹¹

Hölderlin’in tarih ve zihin küresi arasında tasarladığı çakışmanın artalanı, Fichte ve Schiller’in insiyak kavramı üzerinden kesiştirildikleri bilinç ve estetik anlayışlarını temele alır. Buna göre öncelikle, Fichte ve Hölderlin’in, Beni bir şey değil, bir aktivite olarak görüyor

⁵⁸⁷ Hölderlin, 2018, s. 89.

⁵⁸⁸ Hölderlin, 2019, s. 68.

⁵⁸⁹ Spencer, 2011, s. 445.

⁵⁹⁰ Higgins, 2008, s. 150-151; Woezik, 2010, s. 256.

⁵⁹¹ Hölderlin, 2018, s. 39-40.

olmaları dikkat çekicidir.⁵⁹² Fichte için kendi birliğinin arayışında⁵⁹³ olan Ben başlı başına bir insiyak [temsil edilemeyen mutlak boyutuyla] veya iradedir [nesnel görünümüyle].⁵⁹⁴ İnsiyak veya güç [*kraft*],⁵⁹⁵ olarak da tespit edilen irade onun için aynı zamanda *çaba* olarak çağrılır.⁵⁹⁶ Fichte, bilincin bu iradenin engellenmesiyle mümkün olduğuna inanır. Karşıtlık veya bilinç elbette iradenin engellenmesidir Ancak Fichte için engel yalnızca öznenin iradesinin tökezlemesi olarak anlaşılır. Yani Fichte karşıtlığı Benin kendi kendisiyle çatışması olarak görür.⁵⁹⁷ Nitekim Fichte'nin bu engellenmeyi anlatırken kullandığı *anstoß* sözcüğü dürtmek, başlatmak anlamına gelse bile Breazele'in de savunduğu gibi bir tökezleme anlamında kullanılır.⁵⁹⁸ Zira monizmi savunan Fichte'ye göre "bilinç bilince çıkışta kendi hareketini yakalayabilmek mecburiyetindedir."⁵⁹⁹ Bu açıdan Fichte'de ideal ve real yine Benin kendisindedir: "Gerçek zemin ve ideal zemin böylece Bende bir ve aynıdır."⁶⁰⁰ Gerçekten de onun için nesne iradenin engellenmesine göre koyulan bir muhayyile ürünüdür. Temsil Benin hissinin bir şeye dönüştürülmesidir.⁶⁰¹ İşte Fichte'nin "doğa insanın huzurunda uyanır"⁶⁰² önermesine varacak bu çıkışı onun aynı zamanda Hölderlin ve ön-romantiklerle olan ayrım noktasıdır da:

"Fichte'nin bu meseleyi-"Ben"i "Ben-olmayan"ı koyması açısından- ortaya koyma tarzı, onların [erken romantiklerin] gözüne deneyimin "yaratıcı" tarafına çok fazla vurgu yapıldığı ve "alıcılık" yönüne yeterince vurgu yapılmadığı gibi görünüyordu, çünkü Fichte'nin "Mutlak Ben"i, "Ben Olmayan" için bile, tüm onay ve yetki kaynağıydı."⁶⁰³

Hölderlin bu ayrım noktasına rağmen tıpkı Fichte gibi insanı çaba ile tarif eder. Ona göre insanın derinlerinden ona hükmeden şey çabadır [*striving*].⁶⁰⁴ Bu açıdan ikisinde de görünen şey Blumenbach'ın *trieb* düşüncesinin yansımasıdır. Nitekim Hölderlin'in bu çerçeveden hareketle bu insiyakı *form dürtüsü* olarak çağırdığı görülür:⁶⁰⁵

"İnsan doğası, form verilmemiş olanı biçimlendirmeye, ilkel ve doğal olanı kusursuzlaştırmaya yöneliktir. *Sanat için doğan insan*, zaten önceden biçimlendirilmiş olan madde yerine, ham, eğitimsiz ve çocuksu olanı doğal olarak tercih eder."⁶⁰⁶

⁵⁹² Fichte, 2021, s. 346, 351, 352, 355, 385, 475 ve ayrıca Fichte'nin insiyak düşüncesi için bkz. Kisner, 2020, s. 139-158; Hölderlin, 2018, s. 96.

⁵⁹³ Bkz. Fichte, 2021, s. 403, 411, 556

⁵⁹⁴ Kisner, 2020, 144-149.

⁵⁹⁵ Katsafanas, 2018, s. 259-260.

⁵⁹⁶ Bkz. Fichte, 2021, s. 351, 475.

⁵⁹⁷ Kurz, 1975, s. 55.

⁵⁹⁸ Breazele, 2021, s. 502.

⁵⁹⁹ Moretti, G. (2008), *Deha*, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi, Ankara, s. 103.

⁶⁰⁰ Fichte, 2021 s. 342, 343.

⁶⁰¹ A.g.e, s. 367.

⁶⁰² A.g.e., s. 459.

⁶⁰³ Pinkard, 2002, s. 135.

⁶⁰⁴ EL: 67.

⁶⁰⁵ Hölderlin ve Blumenbach arası ileri bir okuma için bkz. Waibel, 2018, s. 640-651.

⁶⁰⁶ Hölderlin'den aktaran, Waibel, 2018, 641.

Hölderlin tıpkı Fichte gibi bu dürtü ile bilinci de kopmaz bir yakınlıkta görür. Hölderlin’e göre de “felsefi” eylem “dürtüyü” bilinç düzeyine getirir.”⁶⁰⁷ Yani o da tıpkı Fichte gibi bilinci iradenin karşıtlığında olanaklı olarak görmektedir. Kardeşi Karl’a mektubu onun Fichte’yi özümsemişinin özetidir:

“İnsanlarda sonsuzluğa doğru bir çaba, tüm sınırların kalıcı olmasına izin vermeyi reddeden ve durağanlığı tamamen olanaksız kılan, her zaman kendini aşmaya, daha özgür ve bağımsız olmaya çalışan bir faaliyet vardır- insiyakına nazaran bakıldığında sonsuz olan bu aktivite sınırlanmıştır. İnsiyakına nazaran sonsuz ve sınırlardan azade olan bu etkinlik, bilinçli bir varlığın (Fichte’nin dediği gibi bir Benin) doğası için zorunludur, ancak bu etkinliğin sınırlandırılması bilinçli bir varlık için de gereklidir, çünkü eğer bu etkinlik sınırları olmasaydı, aşmadığı bir şey olmasaydı, her şey olacaktı ve onun dışında hiçbir şey olmayacaktı; bu nedenle faaliyetimiz dışarıdan herhangi bir direnişle karşılaşmasaydı, kendi dışımızda hiçbir şey olmayacaktı, hiçbir şey hakkında bilgimiz olmayacaktı, bilincimiz olmayacaktı. Bize karşı hiçbir şey olmasaydı, bizim için hiçbir şey olmazdı. Ancak, sınırlama, direnme ve direnişin getirdiği *ıstırap bilinç için ne kadar zorunlu* olursa olsun, insiyakından ötürü sınırsız olan bir etkinlik olan sonsuzluğa yönelik çaba, bilinçli varlıkta eşit derecede zorunludur. Sonsuz olmaya, tüm sınırlardan özgür olmaya çalışmasaydık, bu çabaya karşı bir şeyler olduğunu hissetmezdik ve dolayısıyla kendimizden farklı bir şey hissetmezdik, hiçbir şey hakkında bilgimiz olmazdı, bilincimiz olmazdı.”⁶⁰⁸

Buna karşın Hölderlin için karşıtlık gerçek bir karşıtlıktır.⁶⁰⁹ Yani bu karşıtlık tekil bir iradenin kendi içinde, kendi kendisini yaratırken öbürünü de koyan kendi kendini kendi amacını limit noktası olarak koyduktan sonra parçalayan sınırsız monist aktivitesi değil, aksine kendi sınırlılığını kabul ederken ötekinin iradesinin bağımsızlığını da kabul eden karşılıklı saygıyı ifade eden bir karşıtlıktır. Bu doğrultuda Hölderlin, Fichte’nin pratik bağlamda ‘iradeye karşı irade’ fikrinin ‘Ben’ içinde mahsur kalan retorikini, Kant’a dayanarak bilişin estetikle başlaması gerçeğine mukabil yeniden kurgular. Buna göre öznenin karşısında bulunduğu nesne hem Schiller’in bulunduğu gibi bir irade olarak görünmeli hem Kant’ın bulunduğu gibi benden bağımsız *karşıt-amaçlı* bir güç olarak gelmelidir. Aksi taktirde Hölderlin’e göre öznenin özgürlüğünü yani form dürtüsünü tanıması bu dürtünün mutlak olumluluğunda veya tekilliğinde mümkün değildir. Aksine bir olumsuzluk gerekir.

“Doğa, özgürlük yasasının işleyişine katkıda bulunsa da bulunmasa da yasa işler. Dahası yasa, doğada bir direnç varsayar, yoksa buyurmazdı. Özgürlük yasası ilk kez kendini bize gösterdiğinde, ceza şeklinde görünür. Tüm erdemlerimizin başlangıcı kötülüktedir.”⁶¹⁰

Ancak bu genel çerçevenin garantisine rağmen yani estetik temelin önceliğine rağmen Hölderlin dahiyane bir şekilde zihinsel veya idealist kürenin gerçek karşıtlığı temporal düzlemdeki çabasında tam olarak kavrayamayacağını düşünür. Zira Hölderlin, idealist eylemin empirik doğa ile olan karşıtlığında kaldığı sürece “kendisini ayrıştırıcı ve birleştirici olarak

⁶⁰⁷ EL: 67.

⁶⁰⁸ EL: 25.

⁶⁰⁹ Hölderlin’den aktaran, Albernaz, 2021, s. 128.

⁶¹⁰ Hölderlin, 2018, s. 31.

tain”⁶¹¹ eden Fichteci aldanmaya benzer sapmalarla kendisini gerçekten kavrayamamakla yüz yüze olduğunu pek çok şiirinde ortaya koyar. Buna göre idealist eylemin en yoğun halinde empirik doğanın direnci veya karşıtlığı; onun dürtüsünün sonsuzluğuna nazaran yetersiz kalır. İdealist eylem, kendi birliği için her zamankinden daha tatminsiz ve daha çok çabalarken temporal uzam onun sonsuza uzanan eylemini ona geri döndürerek karşılıklı ilişkiyi sürdürecektedir kadar ona denk bir karşıt olmadığını ortaya koyar. Nitekim Hölderlin’in pek çok şiiri gibi *İnsan* şiiri de toprak anaya bu tatminsizliği yüzünden işlediği ihaneti betimlerken Hölderlin aslında Kant’ın duyular üstüyle hesaplaşmak zorunda olduğunu fark eder:

“Ah! Bu yüzden ey toprak, onu senin yüreğinden
Uzağa sürer arsızlığı armağanların da
Boşunadır, sevecen bağların da;
Fakat daha iyi olanı arar o yabani!”⁶¹²

O halde yinelersek, bilişinin yatağı estetik yargı olan zihinsel küre, Yargı ve Varlık’ta da işaret edildiği gibi içinde yönelimselliği boyunca koşulsuzluğu ve dolayimsizliği tecrübe edeceği pratik-idealiste bir eylem içindedir. Yani her tecrübe esasen koşulsuz bir birlik duygusunu da yanında getirerek yönelimine eşlik eder. Burada kendisi de bir karşıtlık manzumesi olan birlik yani ‘iradeye karşı irade’; temporal karşıtlıklar içinde Hölderlin için en radikal biçimde ya salt bir uyum ya salt bir uyumsuzlukla idealist küreye kendisini tanıtabilecek bir statükoya ulaşabilir. Bir diğer deyişle idealist küre; tüm nedensellik veya zamansallık örtüsünün bir kenara atılarak her şeyin koşulsuz yanyanalığını bir birlik olarak tecrübe ederken,⁶¹³ bu birlik noktasını, ya *her şeyi unutarak kendisi olarak* ya da kendisini *unutarak her şey* olarak algılayabilir.⁶¹⁴ Yani Fichte’ye karşı Spinoza ikilemi böylelikle yeniden sahneye çıkar.

Karşıtlığın unutulduğu koşulsuzluk anı; estetik yargının daha önce bahsedilen ve aklın yatkinliklarıyla benzerliği olduğu düşünülen bir yatkinlikle yani tanrılaştırmakla bir gider. Burada Hölderlin’in idealist küredeki bu birlik keşfinin varacağı yeri anlamlandırmak adına Cassirer ve Calasso’nun idealist buluşlarıyla onu kesiştirmek ve karşılaştırmak da faydalı olabilir. Usener’le birlikte düşünene Cassirer’e göre “mutlak dolayimsizlik halinde en ilkel tür kavramının bile müdahalesi olmaksızın fenomen tanrılaştırılır” iken⁶¹⁵ Calasso ise “süzgeçten geçirilmemiş deneyimin” “tanrı” olarak çağrıldığını tespit eder.⁶¹⁶ Aslında Calasso ve Cassirer’in keşifleri derinlikli olsa bile, Hölderlin’in bilinci her an bir retrospektifte düşünen

⁶¹¹ A.g.e., s. 100.

⁶¹² Hölderlin, 2019, s. 66.

⁶¹³ Bkz. Hölderlin, 2018, s. 28-29.

⁶¹⁴ Bkz. a.g.e., s. 101.

⁶¹⁵ Cassirer E., (2018), *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s. 43.

⁶¹⁶ Calasso, 2003, s. 17.

çabasıyla kıyaslandığında onun konuyu hiç olmadığı kadar ilginç bir mahiyete bürümeye hazırlandığı görülebilir. Zira konu salt bir nesne yanılmasıyla öte kendisi de sürekli kendisine nesne olacak olan akışa tabi bölünmüş-öznenin öz yanılmasıyla ilgilidir. Şayet bilinç; iradeye karşı irade ise, burada tanrılaştırmanın yönü karşıtlığı aşarak ona hükmeden mutlak noktanın birleştiriciliğine dönük olur. İşte Hölderlin böylece birliğin odak noktasını özünde görmenin *öz-tanrılaştırmaya*; nesnede görmenin ise *tanrılaştırmaya* açıldığını fark eder. Bu bağlamda Hölderlin’de aşırı tanrılaştırma, Mısırlıda gözlemlenirken; öz-tanrılaşma ise Kuzeyli incelemesinin ışığında Oedipus, Empedokles, Hyperion ve Ren şiirinde gözlemlenir.

Hölderlin, Mısırlıyı anne karnından itibaren tanrılaştırma duygusu ile karakterize eder. Ona göre Mısırlı henüz *kendi gücünü öğrenmeden* itaat etmek zorunda kalmıştır: Mısırlı yürümeyi öğrenmeden diz çökmek, Konuşmayı öğrenmeden yakarmak, kalbi dengesini bulmadan eğilmek zorundadır. Aslında Mısırlıyı durmaksızın iten bir duy[g]u vardır. Mısırlı “ateşli” ve ötelere seyahat etmek isteğiyle doludur. Ancak bu duyarlılığın kaynağı uyumdan değil, saf uyumsuzluktan ötürü gelir. O sonsuz güzelliği hissetse dahi bu onun için kolay bir tecrübe değildir. Zira güzelliğin sonsuzluğunda kendisini bulması imkansızdır.⁶¹⁷

“Onun en yüksek varlık, diye adlandırdığı şey kapalı bir güç, korkunç bir bilmedir; varı yoğu her şeyi o sessiz ve karanlık İsis, o boş sonsuzluktur, bu sonsuzluktan ise asla akıllıca bir şey çıkmadı. Zira hiçten doğacak şey hiçten başkası olamazdı ve bu isterse en yüksek bir hiçlik olsun.”⁶¹⁸

Hölderlin’e göre Mısırlı ve Kuzeyli, fizik ve metafiziğin aşırılıklarıyla yoğun bir ilişki kurmuştur. Kuzeyli onu vaktinden önce olgunlaştıran derme çatma bir bilgi ile ilişkiye girmiştir. Bu yüzden Kuzeyli de Mısırlı gibi yine bir büyüklük yani bir aşırılık altında ezilmiştir. Hölderlin’e göre kuzeyde insan çok erken içe kapanmaya sürüklenmiştir. Kuzeyliye hâkim olan duy[g]u Mısırlının ileri çıkmasının tersi olarak içe dönmektir. Mısırlı ne kadar duy[g]usallığı terör evresinde maksimumda yaşamışsa, kuzeyli ise aksine duy[g]unun canlılığını minimumda yaşar. Çünkü Kuzeylide söz sahibi olan duygu yerine akıldır. Kuzeyli bu yüzden doğasına yönelik bir inançtan uzak gibi görünür. Yasaya [saf akla] bağlılıkla yetiştirilme de bu gelişimi baskılamaktadır. Despotizmin “keyfi ezgisine acı duymadan” dayanan Mısırlı ile aklın haksızlığına karşı çıkmayan Kuzeyli bu yüzden ayrımsızdır.⁶¹⁹ Bu ise doğasına yabancılaşarak sadece zihinde kurgusal bir dünyada yaşamak anlamına gelir.

Yine de Hölderlin’de idealist eylemin, kendisini nesnellikteki birliğe ait bir şey olarak aramaya çalışmasından çok aklın ve hesap kitabın hükümran olduğu kendi tikel dünyasıyla

⁶¹⁷ Hölderlin, 1990a, s. 108- 111.

⁶¹⁸ A.g.e., s. 111.

⁶¹⁹ A.g.e., s. 103-111.

uyumlu bir şekilde, kendisini birleştirici olarak konumlandırmasına dönük bir ilgi gözden kaçmaz. İşte bu birleştiricilik iddiası kendini kendinde kaybetmek olarak Hyperion, Oedipus ve Empedokles'in zatında tebarüz ederken en mücmel halini de Ren şiirinde bulur.

Hölderlin'in *Oedipus*'u bu bağlamda en genel çerçeve olarak düşünülebilir. Oedipus, mevcut uyumlu karşıtlığın statükosunu korumak aşkına ona yönelen tüm sınırlama girişimlerini tanımayarak onları işitmez ve kendisine de bakan mutlak adaleti kendi eliyle vermek ister. Böylece Oedipus kendi kökünün de açıklamasına sahip olmak adına "çılgınca bir benlik arayışı" içine girerken "hiddet ve hezeyan içinde" olduğunu görmez.⁶²⁰ Zira Oedipus bu çılgınlığında "kendini anın içinde unuttur."⁶²¹ Bu bakımdan Hölderlin'e göre "Oedipus'un iç dünyası [...] her şeyi bilen insanın tutumu olarak *nefas*'ın tam ifadesidir."⁶²² Nitekim Oedipus, bu tutum içinde "her şeyi taşıyabilecekmiş gibi hep daha çok bilmek ister."⁶²³

Buna mukabil Hyperion daha öz-düşünümseldir ve bilinçlenmesinin hemen ardından içine doğduğu doğadan koptuğunu fark eder. Hyperion doğayı anlamadığı fark ederken⁶²⁴ çareyi hayal gücünde bulur. Hyperion aklın ondan pay aldığını düşündüğü koşulsuz birliğin hayal gücüyle ona yeniden iade edilebileceğine inanır. Ancak bu bir vehme doğru ilerler. Zira Hyperion, kendisini koşulsuzluğa açan bu eylemiyle koşulsuzlukla kendini özdeş görür ve Tanrı olduğunu iddia eder. Hyperion refleksif yargının koşulsuz özgürlüğüyle Tanrısal vizyona erişirken hayal gücünün sınırsızlığa meyilli eyleminde en uç sınırına ulaşır: "Ah, insan hayal kurduğu kadar bir Tanrı[dır]"⁶²⁵ Böylece Hyperion, düşünceyi bir kenara bırakırken, kendi ayrımını da kendi idealist eyleminde ortadan kaldıracaklarını vehmederek tanrılara denk olduğunu düşünen veya onlara doğru atılım yapan yoldaşları Adamas ve Alabanda ile serüvenlere atılarak dünyaya kendi nefsinde yeniden tesis etmek zemininde bir birlik ikame etme çabasına koyulur.⁶²⁶

Empedokles'in aşırılığı da Albayrak'ın *Empedokles'in Temeli*'ne düştüğü nota referansla düşünüldüğünde Hyperion ve Oedipus'un tekrarı gibi durur:

"Empedokles'in olumluluğu, sonlu ile sonsuzun, doğa ile sanatın dolaysız biçimde birleşebileceğinde, tümel, tikel ve tekil olan arasındaki bütün ilişkilerin, kısacası her şeyin açıklanabileceğinde yatmaktadır. Olumluluk her şeyin insan için verili olabileceğidir, psikolojik anlamda iyimserlik değildir. Olumsuzlama ise Hölderlin'in ve özellikle Hegel'in göstereceği gibi, daha sonra düşünme dünyasını kaplayacak olan kuşkuculuğun, modern düşüncenin temel yöntemi olacaktır."⁶²⁷

⁶²⁰ Hölderlin, 2018, s. 70-71.

⁶²¹ A.g.e., s. 73.

⁶²² A.g.e., s. 67.

⁶²³ A.g.e., s. 68.

⁶²⁴ Hölderlin, 1990a, s. 6.

⁶²⁵ A.g.e., s. 7.

⁶²⁶ Krş. Hölderlin, 1990a, s. 15-16, 40, 43; Hölderlin, 1990b, s. 80.

⁶²⁷ Hölderlin, 2018, s. 58.

Hölderlin'in deyimiyle "insanın yalnız olma durumu"⁶²⁸ veya kendisini kendisinde aramaya yönelen aşırı idealist eylemi, Ren şiirinde cüret [*Verwegnes*]⁶²⁹ olarak tanımlanan atılımla ortaya çıkar:

"Kimdi bozan sevgi bağlarını ilkin
Ve onlardan Tuzaklar kuran? Sonunda
Serkeş asiler karşı çıktılar
Kendi Haklarına ve tabi,
Göksel ateşe ve sonra
Küçümseyerek ölümlülerin yollarını
Tercih ettiler cüreti ve atıldılar ileri
Olmak için Tanrıların dengi."⁶³⁰

Hayvanlar, onlara verilen gizemli bir içsel kesinlik olan içgüdüyle dünyada kendi yerlerini kendiliğinden bulurlarken⁶³¹ insan ise içinde her an karşılaştığı ölümün, sınırlılığın ve yoksunluğun gösterdiği boşluğun farkındadır. Onun ileri atılımı bu eksikliğin zorladığı tatminsizlikle sonsuzluğa dönük bir arzudan ötürüdür.⁶³² Kenosian'ın da belirttiği gibi insanın cüreti, zamansızlık [yani esasen irade zuhuru olan dünyanın birleştirilmesinin kuralı olarak zamanın hükümlerine sahip olma ve onu aşma] arzusundan kaynaklanır.⁶³³

"Ormanın kuşları özgür solurlar ya,
İnsanın göğsü daha görkemli kabarsa da
Ver görse de karanlık geleceği, ölümü dahi
Görmek ve tek başına korkmak zorundadır o.
Ve bütün soluyan varlıklara karşı
Hep ürkek bir gururla silah taşır insan
[...]
Bütün yaşamdaşlarının en mutlusunu değil midir o?
Fakat yazgı, bütün varlıkları eşitleyen
Daha derinden, daha amansız kavrar
Tutuşkan yüreğini bu zorlu yaratığın."⁶³⁴

İnsan; yalnız durumunda kendisini ondan soyutlamayacağı bir şekilde dünyada yaşarken ilk andan itibaren onunla bir hakimiyet mücadelesi içine girer. Ren şiiri buna şahit olur. Kenosian'ın özetlediği gibi Ren, zincirlerini kırmak için gösterdiği çılgınca çabalarla doğduğu kaynağa karşı sesini yükseltir. Ancak daha başlangıçta bir varış noktası olmadığı için kendi yolunu bulamadan yeryüzünü yıkarak ilerler. Hölderlin "*unerfahren*" [*fahren*: yolculuk; *erfahrung*: hata] kavramı üzerinden ilerleme veya yolculuk düşüncesini *bilgi eksikliğiyle* birleştirir. Zira henüz onun içinde [ve karşısındaki temporal düzlemde] ona engel olacak herhangi bir dahili kısıtlama [veya çok daha çarpıcı bir ifadeyle saygı] yoktur. Ren, kendi

⁶²⁸ Hölderlin, 2018, s. 99.

⁶²⁹ Oflozoğlu (2019) sözcüğü "küstahlık" olarak tercüme etmeyi tercih etmiştir. Ancak bizce cüret olarak tercüme edilmesi de yerindedir. Krş. Hölderlin, 1990c, s. 220-221 ile Hölderlin, 2019, s. 125.

⁶³⁰ Hölderlin, 1990c, s. 220-221.

⁶³¹ Hölderlin, 2019, s. 123.

⁶³² A.g.e., s. 66.

⁶³³ Kenosian, D., (2017), "Voices of Rousseau and Temporality in Friedrich Hölderlin's "Der Rhein", *Comparative Literature Studies*, (54:3), s. 573.

⁶³⁴ Hölderlin, 2019, s. 67.

kökenlerinin efendisi olma, yani Tanrı olmaya karardır. Tıpkı Empedokles'te olduğu gibi sonluluğun üstesinden gelmek isteyen kahraman, doğayı ve insan dünyasını kendi istediği gibi dizayn etmeye dair bir çaba içindedir.⁶³⁵

Gerçekten de hayal gücünün son raddesindeki birlik, idealist küreye idealist kürenin kendiliğinden-*miş gibi* görünebilir. Örneğin Hyperion ilk anda tıpkı Empedokles gibi, Hegelci öz-bilince benzer bir süreç izler ve sanki birliği kendi nefsinden izleyebilir-miş gibi olur. Hyperion her şeyle bir olmak olarak tercüme ettiği Tanrısal yaşama şahit olur ve bunun en yüksek mutluluk olduğunu söyler.⁶³⁶ Gerçekten de eserde doğanın müşahhas hali olarak okuyucunun karşısına çıkan Diotima bu ilerlemenin ulaştığı şeyin *birlik vizyonu* olduğunu tekrar ikrar eder.⁶³⁷ Empedokles ise bu Fichteci aldanışa dayanan dizaynın büyüklüğünün ve göz kamaştırıcılığının en tarihi örneği olarak tebarüz ederken öznenin ahlaki üstünlük kurma dürtüsü bakımından Kant ve Schiller'in de bir yansımasıdır.

“Ama cüretkâr bir halkta doğal olarak var olan özgür ruhlu gözü peklik, olumsuzlayan isyan, yani bilinmeyi yok sayma, kesinlikle olumsuzluk için yaratılmamış olan Empedokles'le birlikte bir adım ileri gitmelidir. Empedokles bilinmeye hâkim olmalıydı, bilinmeyi bilmeliydi, ruhu hizmetkarlığa o kadar karşıydı ki, bu ezici doğayı kavramak, onu tamamen anlamak, kendinden emin olduğu kadar onun da bilincinde olmaya, onunla özdeş olmaya çabalamak zorundaydı. Böylece tini en güçlü anlamıyla *aorgik* bir biçim almalı, kendinden ve kendisinin merkezinden uzaklaşmalıydı. Nesnesine o denli aşırı biçimde nüfuz etmeliydi ki, onda kendisini, bir uçurumdaymış gibi kaybetmeliydi. Böylece nesnenin yaşamını, tinin sonsuz etkinliğiyle sınırsız bir alımlayıcı haline gelen *zihni* yakalayabilirdi.”⁶³⁸

Burada Hölderlin'in kullandığı *aorgik* terimi zihinsel kürenin cüretkâr atılımının en yüksek emelini yinelemesi bakımından önemlidir. Aslında Pfau'ya göre bu kavram *organik* kavramıyla beraber döneminin radikal Pietist çevrelerle bağı açısından bir tecrübe kategorisi olarak düşünülmelidir. Fakat bu sapağa girmeksizin özellikle Schelling'le olan bir karşıtlık içinde görülmesi de onu anlaşılır kılar. Schelling'in “*organisch*” ve “*anorganisch*” arasındaki ayrımının aksine, Hölderlin'in “organik” terimi doğal bir organizmayı veya benzerini ima etmez, ruhun ve sanatın organize, reflekte edilmiş ilkesini belirtir. “Aorgik” olarak tercüme edilen *aorgisch* terimi ise salt cansız olana atıfta bulunmaz, aksine doğanın düşünümünden kaçan, temsil edilemeyen, düzenin ötesinden gelen yani ölçüye sığışmayan kaynağına işaret eder.⁶³⁹ Bu doğrultuda Empedokles'in gittikçe *aorgik biçim* alması onun var olan düzenin içinden yükselerek onun ötesine geçiş denemesini anlatır. Nitekim Empedokles'in emeli de tıpkı Ren gibi düzenin veya zamanın ötesine geçerek her şeye hükmeden, dönüştüren ve onları var eden statüyü yakalamak yani kendisi yaratılmamış olan yaratıcı ilkeyi ele geçirmektir. Hatta bunu

⁶³⁵ Krş. Kenosian, 2017, s. 562- 576 ve Hölderlin, 2019, s. 124-125.

⁶³⁶ Hölderlin, 1990a, s. 5.

⁶³⁷ A.g.e., s. 90

⁶³⁸ Hölderlin, 2018, s. 58.

⁶³⁹ Pfau, 1988, s. 168.

bir anlık da olsa yakalayabilir-miş gibi ve doğanın içine doğaya doğanın eş değeri olarak hükmedecek bir derecede dönebilir-miş gibi olur:

“Doğa, gücü ve cazibesiyle özgür ruhlu çağdaşlarını, kendilerini ondan soyutladıkça, daha da fazla etkisi altına almıştır. Doğa tüm melodileriyle Empedokles’in ruhunda ve sözünde belirir. Öylesine içten, sıcak ve kişiseldir ki sanki adamın kalbi doğanın kalbidir ve temel ilkenin ruhu sanki insan biçiminde ölümlüler arasında oturuyordur.”⁶⁴⁰

Buna karşın Empedokles tüm içeriği by-pass ederek birliğin biçimselliğine yani her şeyin kavşağı olan birliğin mutlak/limit noktasına bürünmeye çalışırken, önünde birdenbire kendi hakiki açmazını bulur:

“Canlı olanı düzenlemek için onu kendi varlığıyla en derinden yakalamalıdır. Kendi tiniyle, insan ögesine, bütün eğilim ve dürtülerine, ruhuna, insan ögesi içindeki kavranamayana, bilinçdışına ve istemsiz olana hâkim olmaya çalışmak zorundadır. Kendi istenci bilinci ve tini, bilginin ve eylemin alışlageldik ve insani sınırlarının ötesine geçtiği ölçüde kendini kaybeder ve nesnelleşir. Vermek istediği şeyi önce almak zorundadır ve ruhunu ne kadar açarsa, nesnel olan, içinde o denli saf ve derin bir şekilde yakalanır, çünkü tinsel olan olarak etkin olan insan kendini adamıştır ve bu hem tikel hem evrensel durumda böyledir. Dinsel reformcu ve politik bir şahsiyet olarak bütün eylemlerinde gururlu ve heyecan dolu bir adanmışlıkla hareket eder. Tüm bir yazgı nesne ile öznenin bu yer değiştirmesinin dışavurumunda çözülür [...] Empedokles bunu sevgiyle ama bir o kadar da gönülsüzce yapar, çünkü onda olumlu olma korkusu çok büyüktür ve içsel olanı ne kadar gerçekçi dışavurursa, kendi sonunun kesin olarak geleceğini duyumsamaktadır.”⁶⁴¹

Özne, bilinçdışına dönük her atılımında ölümle karşılaşır.⁶⁴² En yüksek birliğe dönüşmenin anlamı “bireyin ölümü”⁶⁴³ demektir. İşte bu nokta Spencer’a göre Hölderlin’in idealist dille gelebileceği son noktayı da işaretler: “İlahiyle birleşmek için, lirik “Ben” kendini aşkın “Ben”e teslim etmelidir, ki bu sadece (en azından Hölderlin’in entelektüel-tarihsel bağlamında) idealist felsefenin kişisel olmayan dilinde yapılabilirdi.”⁶⁴⁴

Öyleyse, idealist yükselişin eline geçebilecek olan tek şey birliğin hükümranlığı değil, yalnızca hiçliktir. Zira Hölderlin’in kahramanları içe dönerek kazandıkları moral kalkınmalarıyla ellerine ne birliğin mutlak mülkiyetini geçirebilirler ne Hegelci panteist Tanrıya ulaşırlar. Bu tek taraflı idealist yükseliş kendi ayrımını ona vermesinden başka onun içinde bulabileceği tek şeyin birlik değil, “boşluk”⁶⁴⁵ olduğu ve boşluğu, boşluğun nesnesine sahip olmamak olarak çok iyi şekilde özetleyen bir tamlama olarak “arzu çekimi”⁶⁴⁶ olduğunu ifade eder.

“Ah, kafamdan bu düşünceleri uzaklaştıracak insanı bilsem, ayaklarına kapanır da ağlar, ona bunun için yalvarırdım. Ama bağırın gerçeği susturamıyorum. Edindiğim kanı iki taraflı değil mi? İşte hayata bakıyorum, nedir her şeyin sonu? Hiç. Düşüncede yükseliyorum, nedir her şeyin en yükseği? Hiç. Ama, sakın ol kalbim! Unutma ki son gücünü harcıyorsun. Nasıl, son gücün mü? Göklere saldırmak isteyen sen değil miydin? Nerede yüz tane kolun, Titan?”

⁶⁴⁰ Hölderlin, 2018, s. 59.

⁶⁴¹ A.g.e., s. 60-61.

⁶⁴² Woezik, 2010, s. 216.

⁶⁴³ Hölderlin, 2018, s. 52.

⁶⁴⁴ Spencer, 2011, s. 444- 445.

⁶⁴⁵ A.g.e., s. 444

⁶⁴⁶ A.g.e., s. 444.

Pelion'un, Ossa'n nerede kaldılar? Hani tanrılar atasının burcuna seni çıkaracak merdiven? Nerede o merdiven ki üzerine çıkasın ve Tanrıyı da saltanatını da, Olymp'in bütün ölmez büyüklerini yere yuvarlıyasın ve ölümlü varlıklara dönüp: anın evlatları aşağıda kalın! Çabalamayın bu yükseklere çıkmaya! Zira burada, yukarda hiç, hiçbir şey yok! diye öğüt veresin! Yok, bunu bırak, başkalarının neye inandıklarına karışma. Senin yeni dinin sana uygun. *Başının üstü ve gözünün önü elbette boş ve ıssız, zira senin ruhun boş, ruhun ıssız.*"⁶⁴⁷

Bu arzu çekimi, -Locke'u ve İngiliz empirizmini akla getiren bir zihinsel boşlukla- zihnin birliğin içsel kesinliğine asla sahip olamayacağını ve yalnızca bir ötekine bağımlı olduğunu söylemekle kalmaz aynı zamanda birliğin belleksel gerçekliğini de ortaya koyar. İşte burada idealist boşluğa karşılık düşen idealist ölüm, artık zihinsel bir ifade olarak bireyselliğin uç noktasını anlatmaz, o bireyselliğin terk edilemeyeşiyle, bu başarısızlıkla, artık zihinsel bir dokunun ötesinde öznenin adımını atamayacağı sınır fikrini de gerçekliğe bürür.

Bu limit noktası, Hölderlin'in dizgesinde Tanrı'nın sınırlarına karşılık gelir: "Bu bütünlük [totalite] içinde kendi içinde bir Ben olmayan tek bir *yüce birleştirici birlik*" Tanrıdır.⁶⁴⁸ İnsanın değil, asıl Tanrı'nın kudreti "var olanı düzen içinde muhafaza eder ve her bir parçayı bütüne bağlar."⁶⁴⁹ Hölderlin'in kahramanları da bu sınıra doğru atılım yaparlar. Onlar kendilerinin de onlardan biri oldukları eşyanın sıralama yasası olan zamanın koyulu sınırlarını değiştirme çabalarının doruk noktasında, yani yapabildikleri kadar içerikle tüm bağlarını ayırttıklarında en yüksek biçimselliğe ulaşırlar. Buradaysa "uzay ya da mekânın koşulları dışında bir şey olmaz"⁶⁵⁰ ancak tam olarak burada, yasanın biçimselliğinde, insan en yüksek biçimsel karşıt amaçlılığı karşısında bulur. Nitekim Hyperion'u gören Diotima onun Tanrının tahammül edilemez yakınlığına girdiğini fark eder. Hyperion, bilincine gerçekliğini verecek karşıt amaçlılıklarıyla bilindik tüm nedenselliği veya temporal perdeleri kat ettiğinde, artık onun bilincine gerçekliğini verebilecek tek bir karşıt amaçlılık kalmıştır. Bu ise Tanrıdır: "Haydi git," dedi, "bu nurlanışı Tanrıya göster! Onu bu kadar yakın bilmek istemiyorum."⁶⁵¹ Böylece en yüksek birliğin en yüksek karşıtlık anlamına geldiğini⁶⁵² ileri süren Hölderlin, insanın tüm sıralamaları kat ederek onlara eşlik eden ve onları uyumlu bir karşıtlık içinde bağlayarak her yerde hüküm süren mutlak güçle karşılaşmasının anlamını dehşetle öğrenir. Hölderlin'e göre sıralamaya yasasını aşmak karşılıklı belirlenime bağlı varlığı aşmak yani sonluluğu aşmak insan için ancak ölüm demektir. İnsan için karşısındaki bu güç hiçbir şekilde reflekte edilebilecek bir büyüklükte değildir. Burada "Tanrı ölümün biçiminde bulunur."⁶⁵³ İnsan, kendi iradesini en

⁶⁴⁷ Hölderlin, 1990a, s. 58-59

⁶⁴⁸ EL: 101.

⁶⁴⁹ Kenosian, 2017, s. 565.

⁶⁵⁰ Hölderlin, 2018, s. 72.

⁶⁵¹ Hölderlin, 1990a, s. 90.

⁶⁵² Hölderlin, 2018, s. 74.

⁶⁵³ Hölderlin, 2018, s. 79.

yüksek biçimde bu dehşet verici karşılaşmayla kavrarken bilincini kuran iradesinin kendisini olduğu kadar yönünü de en biçimsel şekilde kazanmış olur. Daha açık bir ifadeyle bu en yüksek karşıtlıkta ortaya çıkan şey şudur: Bilinç en yüksek farkındalığına, birleştiriciliği kendinde vehmetmekten vaz geçerek Tanrıyı tanıyarak ulaşır. İnsan ancak sıralama yasasının içinde var olabilir. Bu bakımdan Hölderlin Kant'ın duyular üstünü kendi içinde bulduğu yüce anlayışının aksi bir istikamete yönelir. Nitekim Kant'a göre "yüce deneyimi, öznenin tüketilemez olanı düşünebilme yeterliliğini fark etmesini sağlamaktır."⁶⁵⁴ Halbuki Hölderlin'de yüce onu düşünmeye olanak vermeyecek kadar merhametsizdir. İnsan bu deneyimde kendisini kaybetmeden önce nesnesine doğru acı verici bir karşı koyuş sergilerken, en sonunda bulacağı şey kendisi olmaz. Örneğin Niobe'de gerçekten olduğu gibi insan kendisini bilinci olmayan toprak ve taş gibi şeylerle karşılaştırabilir: "Böyle bir şeye örnek, önceleri çok verimli olan ve bu verimlilikle güneş ışığının etkisini çok artırdığından kendisi kuruyarak çölleşen topraktır."⁶⁵⁵ İşte Hölderlin için bilincin en yüksek seviyesi ona kendisini kavrayacak olanağı vermese bile, kendi kendisi en müstakim şekilde kavrayacak bilinci verir: Bilinç, [insanın kendisinin de her şey gibi ona tabi olduğu] Tanrıya ruhsal olarak uyum kazanmaktır.⁶⁵⁶ İnsanın yeri her şey gibi zamandır ve vazifesi de sıralama yasasına uyumlu bir karşıtlık olarak katılmaktır.

İnsanın kendi iradesine karşı deneyimleyebileceği en yüksek karşıt amaçlılık, kendisinden başka bir şey olduğu ortada olan ölüm gücü olduğundan; Hölderlin, kahramanlarını en yüksek birliğe ulaşma yolunda idealist kürenin hiddetli diline bürürken, en yüksek birlik anlarında gerçek bir ilişkiyi anlatan dini bir dile geçiş yapmak zorunda kalır. Nitekim ideal cepheye yüce bir şekilde düşen *şaşkınlık*; her şeye hükmeden radikal bir başkalığın *tarihsel gerçekliğini* tanımaktan başka bir seçenek de bırakmaz:

"Hölderlin, Oedipal kendi kendini yok etme imgesiyle, Tanrı hakkında düşünmenin ve Tanrının yaşamının aynı şey olduğu şeklindeki Hegelci fikri karmaşıktır. Hegel'in derslerinde uzun uzadıya tartıştığı dinsel temsilin herhangi bir tarihsel aşamasının nasıl olup da böylesine topyekûn, ayırım gözetmeyen bir yıkıma yol açacağını görmek zordur. *Düşünme kişisel çıkardır ve yalnızca ilahi bir yargı (Gericht) bu kişisel çıkarı geçersiz kılabilir.* İlahi gerçeklik, Tinin Sistemiyle çelişir ve Ren şiirindeki ilahi şiddet, şiirin üzerine inşa edildiği temel uyumsuzluğun- yani teolojik inançla birleştirilmiş felsefi yöntemin- bir figürü olarak okunabilir."⁶⁵⁷

İdealist yol, kendisinde olmayan kesinlikle düştüğü bu 'dik başlı' gidişatında ancak bir şiddet eylemiyle sınırlarını kavrarken dini ilişkinin başlangıcına erişebilir.⁶⁵⁸ Nitekim, Hölderlin'de Tanrı, zamanın olağan gidişatının askıya alındığı bir atmosferde dili artık işaret ettiremez hale

⁶⁵⁴ Gemicioğlu, 2019, s. 58.

⁶⁵⁵ Hölderlin, 2018, s. 75-77.

⁶⁵⁶ Kenosian, 2017, s. 562.

⁶⁵⁷ Spencer, 2011, s. 446.

⁶⁵⁸ Hölderlin, 2018, s. 39.

sokarak sekteye uğratacak şekillerde gelirken ifade edilir.⁶⁵⁹ Böylece insanın zamansızlık arayışı; zamanın en yüksek biçimde ona tanıtılmasıyla, Hölderlin'in tabiriyle "*kategorik bir dönüşle*"⁶⁶⁰ onun dünyaya ve zamanın içine geri sürüklenmesiyle sonuçlanır. Spencer'a göre idealist dilin son noktasına ulaşmasıyla Hölderlin de felsefi Tanrıdan tarihsel Tanrıya doğru yani *deus absconditus*'tan *deus revelatus*'a doğru yumuşak bir geçiş yapar.⁶⁶¹ Zira "zamanın askıya alınmasından zaman farkındalığına doğru nazik bir geçiş, her zaman mevcut olan Tin Tanrısından, zaman içinde beliren Vahiy Tanrısı'na bir geçişi ifade eder."⁶⁶²

"Parıldayan havada çalan çanlar yankılanır usuldan,
Zamanı unutmayan bekçinin biri saati bildirir."⁶⁶³

Açıkkçası bu tarihsel geçiş Hölderlin'in Heidegger'in onu zorladığı ontolojik Tanrı anlayışına karşı olduğu kadar Heidegger'in da oraya yerleştirilmesi gereken monist anlayıştan Hölderlin'e bakmaya karşı da bir şüphe uyandırmak zorundadır.⁶⁶⁴ Şayet söylemek yerinde olursa tüm monizm okumaları Batı düşüncesinin bir kadir-i mutlak Tanrı-merkezli okumadan uzaklaşırken kendisini orada otorite olarak atamak zorunda kaldığı düalizmi aşmayı amaçlar. Lakin bunu yaparken kadir-i mutlak Tanrı-merkezli okumadan uzaklaşmayı kesmeksizin onu aşmaya yönelik bir çaba olmayı da sürdürür. Tanrının elenmesiyle ortaya çıkan şey, insanın yalnızlığı ve önünde bulduğu doğanın bir parçası olduğu gerçeği içinde kendi özgürlüğünü zorunluluktan ayırt ederken özgürlüğünün zorunluluğa olan statüsünü anlamlandırma problemidir. Düalizmin tatmin vermeyen hatta kendi köküne zarar veren bakış açısı, Tanrının içkinlik içinde içsel bir din düşüncesi aracılığıyla yeniden ikame edilmesiyle monizm tarafından aşılmaya çalışılır. Düalizmde Tanrının ortadan çekilmesiyle doğa-insan, özne-nesne veya bir başka deyişle özgürlük ve zorunluluk kategorileri kendi çözümlerini ölümcül bir şekilde mutlak/genel/biçimsel bir *uzlaştırıcı*⁶⁶⁵ olmaksızın kendi aralarında birbirine karşıt halde çözmek zorundadır. Monizm ise düalizmin uzlaşmaz gördüğü bu kategorilerin birbirlerine organik veya süreçsel olarak bağlı ola geldiklerini, refleksiyonun geriye doğru bakan hareketi aracılığıyla fark etme çabasının toplamıdır. Halbuki Hölderlin'in Tanrının ayırımına dönük serdettiği düşünceleri, onun akranlarına hâkim olacak idealist dilden ayrılışına şahit olurken,

⁶⁵⁹ Spencer, 2011, s. 444-445.

⁶⁶⁰ Hölderlin, 1988, s. 108.

⁶⁶¹ A.g.e., s. 444.

⁶⁶² Spencer, 2011, s. 144-145

⁶⁶³ Hölderlin, 2019, s. 87.

⁶⁶⁴ Heidegger'in Hölderlin'in teistik Tanrı anlayışını çarpıtmasına dair bir çalışma için bkz. Haar & Lilly, 1989, s. 89-100.

⁶⁶⁵ Bu sözcüğü kullanırken aklımdaki Hölderlin'in "*der Versohnender*" şiiri ve Hölderlin'in ondan oldukça etkilendiği der Rhine şiirinde ona olağanüstü bir yer ayırmasından da kestirilebilecek olan Rousseau'nun yasacısı vardır. "*der Versohnender*" şiiri için bkz. <<http://www.hoelderlin-kalender.ch/volltexte/versoehnender.htm>> (01.01.2023). Rousseau'nun olağanüstü yasacısı için bkz. Rousseau, J-J., (2019), Toplum Sözleşmesi (24. Baskı), çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 37-41.

araştırmacının önüne onun Varlıkla ilgili düşüncelerini *teist* bir sıçrayış içinden yeniden yorumlama yükümlülüğünü de getirir. Nitekim Spencer'ın da fark ettiği gibi Hölderlin'in eserlerinde onun ayırda olunması gereken *retorik bir heterojenite* hüküm sürerken felsefe ve teoloji birbirine karışmaksızın ve bir senteze de ulaşmaksızın karşılıklı konuşurlar.⁶⁶⁶ Bu keşfin gösterdiği şey Hölderlin'in temporal düzlem ile a-temporal düzlemi kendi kürelerinde tutma gayretine mukabil insan kadar Tanrının da irade kavramı ekseninde fail gerçekliklerini gösterme isteğidir.

2.6. Tanrının Dünyaya İnişi ve Yaşam: Vico'dan Hölderlin'e Kadir-i Mutlak Tanrı, Şair/Peygamber ve İnsanlık

Genel itibariyle Hölderlin'de bilinç; karşıtlığın bir sembolün çevresinde bellek olarak sabitlenerek bu sembol etrafında, bu sembole değin ve bu sembolden öteye karşıtlar arası takasın dinamik bir biçimde gerçekleştiği bir süreç olarak canlı bir esere benzetilebilir. Hölderlin için bu sürecin tamamı yaşam olarak ifade edilebilirken yaşamı çevresinde toplayan sembol ise Tanrıdır.⁶⁶⁷ Bu bağlamda estetik bilincin zirvesi olarak Tanrı ile yaşamın devamlılığını işaret etmesi bakımından, Hölderlin Vico'nun aynasından görülmeyi bekler. Çünkü Hölderlin de tıpkı Vico gibi insanlık tarihini sosyo-dinsel bir seyir olarak veya rasyonel bir teoloji olarak okumanın yoluna girer. Nitekim Vico “ateizm üzerine kurulan bir sivil dünyanın” hiçbir zaman var olmadığını buna karşın “tüm uluslar[ın] bir çeşit ilahilik kültürle” başladığını vurgularken; Hölderlin için de yaşam tanrı(lar)ın “düşlenmesi” ile gelişir.⁶⁶⁸ Buna ek olarak Hölderlin'e yüklenmek istenen bu Vicocu rasyonel teoloji tıpkı aslen Vico'da olduğu gibi, Hegel'in tinin diyalektiğinin kesinliğini reddederek kesinliği bir eksiklik olarak kabul eder; dolayısıyla Hölderlin, hem tanrısal etkenliğe yer açarak inanca ve beklentiye yer açabilir hem insanın kendi doğası olan zihinsel küreden soyutlanamama gerçeği ortadayken biri diğerinin retrospektifi olması bakımından birbirinden ayırt edilemeyecek olan özgürlük/öznellik ve zorunluluk/nesnellik açmazının yükünü de sırtlanmaksızın üzerinden atabilir.

Karl Löwith'e göre Vico'nun pozisyonu Descartes'la birlikte ve ona karşı onu ters çevirmeye dönük bir girişim olarak anlaşılmalıdır. Descartes'a göre kesin bir hakikat “temsıl” veya “töre”ye veya ampirik bir temele dayanamaz, çünkü ona göre “doğal ve fiziksel” dünya, bizzat Tanrının yaratımı olduğu ve onu apaçık bir şekilde sadece O bilebileceği için, insana her zaman müphem kalır. Ancak bu insanın kesinliği asla elde edemeyeceği anlamına da gelmez. Descartes'e göre insan “*cogito ergo sum*” ilkesine göre tıpkı Tanrı gibi kendi yaratımı olanı

⁶⁶⁶ Spencer, 2011, s. 438.

⁶⁶⁷ Krş. Hölderlin, 2018, s. 29, 92-93 ve EL: 67.

⁶⁶⁸ Hölderlin, 2019, s. 93.

bilebilir. Böylece Descartes’a göre hakikat-doğruluk/*verum*, yaratım/*factum* ile eş anlamlı hale gelir. Ancak Vico Descartes’e yalnızca bir yönden katılır. Vico “sivil toplumun dünyasının kesinlikle insanlar tarafından yapıldığını” düşünür. Bu yüzden ona göre, her ne kadar fizik yasaları gibi konumlandırılamasa da insanın kendi tarihini bilebileceğine dair bir yasanın, [yaklaşık-sezgisel] varlığının düşünülebileceğine inanır.⁶⁶⁹

Buna karşın Löwith’e göre seküler bir okuma Vico’nun sivil dünyanın insanın salt kendi üretimi olduğunu düşündüğünü ileri sürerek büyük bir hata içine girer. İşte bu onun Descartes’ten de ayrımı gibi durur. Nitekim Croce, Hegelci bir yorumla Vico’nun tarihi insanın “özgürlük öyküsü” olarak değerlendirir. Burada insan “somut evrensel” olduğu için onun eylemi ve eyleminin bilgisi “ilahi bilgiyle” ve eylemle eşitir. İnsan özgürce yaratırken “kendi yarattığını yeniden yaratır bu yüzden de onu bütünüyle bilir.” Buna göre insan bu tarihsel yaratımının tanrısıdır. Dolayısıyla Croce’ye göre “inayet, kader ve kaza” fuzuli kavramlar olmakla birlikte insanı ürününden yabancılaştırır. Bu yüzden tarih kader, kaza ve inayete göre açıklanamaz. Oysa Vico “tarihin kökenlerinin yeniden keşfi” ile tarihte Tanrının *inayet* elini de görmeyi amaçlar.⁶⁷⁰ Bu bağlamda Vico’nun çıkış noktası şudur: “Şeyler kendi doğal düzenlerinde düzelmezler veya daimî olamazlar.”⁶⁷¹

“Kendisine bırakılan insan, yalnızca herhangi bir sosyal ve tarihsel var oluşu ve bu yolla da insan var oluşunu yok edebilecek olan kendi bencil çıkarını düşünen kendisine duyduğu aşkın hükmü altındadır. İnsan yalnızca ilahi inayet sayesinde aile, toplum, devlet ve insanlık düzeninde tutunabilir. Her biri kendi çıkarına evrilen insan tutkuları, vahşeti, açgözlülüğü ve hırsı yüzünden, inayet veya ilahi yasa askeri, ticari ve yönetici sınıfı yaratır; devletin gücünü, zenginliklerini ve bilgeliğini ve ulusların doğa yasasını. İnayet, tüm insanlığı dünya üzerinden silip süpürebilecek olan insanın doğal ahlaksızlıklarını sivil mutluluğa çevirir, “çünkü şeyler kendi doğal düzenlerinde düzelmezler veya daimî olamazlar.” Sözde “doğa” yasası başlangıçtan beri, sivil teolojiye dayanan sivil bir yasadır.”⁶⁷²

Bununla birlikte inayet Vico’ya göre tam olarak doğal düzenin kendi seyri içinden kendisini orada görene gösterebilir. Zira Vico’nun kadir-i mutlak Tanrısı eşyanın kendi gidişatı hiçliğe ve yıkıma yönelmişken ondan umulmadık yeni bir düzeni paradoksal bir biçimde peyda eder:

“İnsanlar hayvani şehvetlerini tatmin etmeyi ve döllerini bırakmayı düşünürler ve ailelerin ortaya çıktığı evliliğin iffetine açılırlar. Babalar, ona dayanan kişiler üzerindeki ataerkil güçlerini sınırlandırmadan yaşamayı düşünürler ve onları şehirlerin ortaya çıktığı sivil güçlere maruz bırakırlar. Soyluların hükmettiği düzenler, kendi tanrısal özgürlüklerini alt tabakalar üzerinde kötüye kullanmayı düşünürler ve popüler serbestliği kuran yasalara boyun eğmek zorunda kalırlar. Özgür halklar yasaların boyunduruğundan kurtulmayı düşlerler ve kralların tebaası haline gelirler. Krallar tüm ahlaksızlıklarıyla tebaalarını yozlaştırarak kendi

⁶⁶⁹ Löwith, 2012, s. 183-188.

⁶⁷⁰ A.g.e., s. 188-192.

⁶⁷¹ A.g.e., s. 189.

⁶⁷² A.g.e., s. 189.

konumlarını güçlendirmeyi düşünürler ve daha güçlü ulusların elinde köle olarak kalmalarını sağlarlar.”^{673 674}

Tanrı böylece bazen insana bizzat kendisinin eliyle kendi istikametini buldurur, bazense başka araçlarla bunu yapar: Bazen krallarla, bazen işgallerle.⁶⁷⁵ Vico’nun tanrısı “çok daha az aşikâr olacak biçimde fiziksel düzende işlediği gibi, “sivil şeylerin ekonomisi”nde direk ve yalnızca ikincil nedenlerle işler.”⁶⁷⁶

Vico’ya göre inayet bizzat yaşamın içinde tüm biliş deneyimini şekillendirerek insanlığın yönünü bulmasında ve onun kurumlarının tesis ve ibkasında da tarihi bir dönüm noktası olarak rol oynar. Çünkü Löwith’in de tespit ettiği gibi “tarih yalnızca hareket ve eylem değildir, aynı zamanda bir olay ve oluşur.”⁶⁷⁷ Bu bağlamda Vico’ya göre insan doğa karşısında ne kadar çok ezilirse “onu korumak için” daha üstün olan bir şeyleri o kadar arzular. Fakat insandan ve doğadan üstün olan şey, gücü insanı adakla ve kehanetle korunmaya teşvik eden korkuda ve korkuyla kavranan [deus optimus maximus] Tanrıdır.”⁶⁷⁸ Vico’ya göre “tarihte insanlığın esirgenmesi için çalışan *doğru inayet* insanlığın ilk nesillerini yanlış bir dinle hakikate inandırmıştır, çünkü yaratılıştan ruhta ve hakikatte doğru dini tasarlama yetisi” olmadığı için⁶⁷⁹ bu hakikatin onlarda yeşermesi için inayet; “kendisini gök gürültüsünde şimşekte” dehşetli bir biçimde onlara gösterir ve bu şimşek onları “yok etmediği için” insanlarda onu “aynı zamanda “esirgeyen” olarak çağırma isteği doğurur.”⁶⁸⁰ Böylece “bu kaba ve vahşi insanlar, doğanın yardımından ümitsizliğe düşerek, sahip oldukları insani duyguyla/anlamla tanrısallığı ve inayeti kavradılar ve onları esirgemesi için doğadan daha üstün bir şeyi” keşfettiler.”⁶⁸¹

Vico ilk insanların bu yoğun dinsel ve estetik keşifle dünyayı inşa etme biçimleri arasında kopmaz bir devamlılık tespit ederken estetik tecrübenin önceliğini hissederek şiir ve mitolojiyi oldukça ciddiye alır. Şiirsellik ona göre tanrısallık keşfidir.”⁶⁸² Gerçekten, Azade Seyhan’ın da ortaya koyduğu gibi Vico, bu insanların ne salt yaban ve ne salt naif olduğunu esasen onların dünyaya tepkilerinin kendisini mit ve sembol olarak dışa vuran şiirsel bilgelikten öte geliştiğini keşfetmiştir.”⁶⁸³

⁶⁷³ Löwith, 2012, s. 193-194.

⁶⁷⁴ Löwith’in Vico’dan alıntı yaptığı metnin bu kısmında İngilizce metne dayanarak bazı değişiklikler yapılmıştır: krş. Löwith, K. (1957), *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, s. 127.

⁶⁷⁵ Löwith, 2012, s. 200.

⁶⁷⁶ A.g.e., s. 190.

⁶⁷⁷ A.g.e., s. 192.

⁶⁷⁸ A.g.e., s. 189.

⁶⁷⁹ A.g.e., s. 195.

⁶⁸⁰ A.g.e., s. 192-193; Löwith, 1957, s. 128-129.

⁶⁸¹ Löwith, 1957, s. 128-129.

⁶⁸² Bkz. Löwith, 2012, s. 195.

⁶⁸³ Seyhan, A., (1992), *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*, University of California Press, Kaliforniya, s. 115- 116.

“Eskilerin mitsel evreni, o halde, ustaca bir başa çıkma tarzı olarak değil, nihai işlevi bilişsel olan, kökten farklı bir düzenin bir tavrı olarak anlaşılmalıdır. Efsanevi yaratılış anlatıları, ilkel gözün doğaüstü vizyonları değil, dünyayı kodlamanın ve onun gizemleriyle yüzleşmenin araçlarıdır. Tüm mitler, eskilerin gerçek deneyimlerine dayanır ve onların doğaya kavranabilir, insani bir şekil empoze etme girişimlerini temsil eder. Vico'nun mit teorisi, sanatın önemini, soyut düşüncenin efsanevi hayal gücünden ve ikonik ifadeden doğduğu fikrine dayandıran en eski modern argümanlardan birini temsil eder. Sonuç olarak Vico, şiirsel mecazların standart dilden sapma biçimleri olduğunu değerlendiren rasyonalist anlayışı tersine çevirir. Onları hem zamansal hem de mantıksal olarak soyut düşünceden önce görür. Son tahlilde, doğanın gizemlerinin dünyevi görüşe tercümesinde mit ve metaforu tutarlı bir şekilde yerleştirme becerisini sergileyen şiirsel bilgelik yetisidir. Vico'nun argümanının doğasında var olan sonuç, dünyayı nasıl ifade ettiğimizin, gerçeklik dediğimiz şeye ulaşma yolumuzu belirlediğidir.”⁶⁸⁴

Bu bağlamda, Vico'nun düşüncesi şu anlama gelir: *İnsan şiirsel biçimde kavradığı kadir-i mutlak Tanrıyla dünyaya adeta transandantal bir biçimde açıla gelir*. Nitekim Vico insan dünyası ile estetik duyuya dayanan dini sıkı bir şekilde yan yana görür:

“Tüm uluslar bir çeşit ilahilik kültürle başladıkları için, aile durumunda babalar kutlu ilahilikleri olan bilge kişiler, himaye altına almak ve kendi anlamlarını garantilemek için kurban edilen rahipler, ilahi yasaları kendi ailelerine getiren krallar olmak zorundaydılar” En yabani ve canavarca insanlar bile dini duygulardan ve kurumlardan yoksun olamazlar ve en vahşi hurafe ahlaken kısır ateizmden daha üstün ve daha yaratıcıdır. Felsefe de dinin yerini alamaz ve eğer Polybius dünyada filozoflar olsaydı dine gerek kalmayabilirdi demişe, oldukça yanlışmış olur, çünkü dinden ortaya çıkmayan kurulu bir ulus olmadan filozoflar olamaz.”⁶⁸⁵

Böylece Vico için dinle seyrini bulan bu süreç esasen “anarşiden düzene, yabani ve kahramanca törelerden daha rasyonel ve uygar törelere doğru” sonu belli olmayan bir insanlık serüvenidir. Ona göre bu serüvenin asla ‘*sonuncu olduğu söylenemeyecek olan sonu*’ yozlaşmayla içine düşülen barbarlıkken; söz konusu sözde son, barbarlıktaki yaratıcılıkla esasen eskiyi aşacak yeni bir başlangıcın da sıçrama noktasına insanlığı geri çekmiş olur. Böylece onun için her seyir (corso) esasen daha çok zenginleşmek ve ağırlıklardan kurtularak çözüm bulmak adına Tanrısal bir inayet olarak bir geri dönüş (ricorso) seyridir.⁶⁸⁶

Hölderlin’in Tanrısıyla tanışmaksızın görüldüğünde temporal düzlemin ekonomisi; tıpkı bir makine gibi sürekli kendi kendisini zorunlulukla döndürerek oluşa değin seyreder.

“Bencilliğe, despotizme ve insan düşmanlığına karşıyım ama yine de insanları giderek daha çok sevmeye başlıyorum çünkü onların etkinliklerinin ve karakterlerinin tüm yönlerinde giderek daha fazla aynı temel karakteri, aynı yazgıyı görüyorum. Ve gerçekten de, bu çabalama, belirli bir şimdiki zamandan [başka olarak] belirsiz, farklı, daha iyiden de iyi bir şey için bu vazgeçmeyi çevremdeki insanların üzerinde çalıştıkları ve yaptıkları her şeyin orijinal zemini olarak görüyorum. Neden [insanlar] orada doğayla bağın, bebeğin annesinin göğsüne olan bağı gibi olduğu, ormandaki geyikler gibi, azla yetinerek, zemin yüzüne, ayaklarının altındaki yiyeceklerle sınırlı kalarak yaşamıyorlar? O zaman kaygı, zahmet, şikayet, hastalık, çatışma, uykusuz geceler olmazdı vs. Ama bu, hayvanlara öğretmeye kalktığı sanatların hayvanlar için doğal olmaması kadar insan için de doğal olmazdı. Hayatı ileriye zorlamak, doğanın sonsuz mükemmellik sürecini hızlandırmak, önünde olanı tamamlamak ve idealize etmek - insanı en iyi karakterize eden ve ayırt eden içgüdü her zaman bu olacaktır ve onun tüm sanatları ve eserleri ve hataları ve musibetleri ondan kaynaklanmaktadır. Neden

⁶⁸⁴ A.g.e., s. 115- 116.

⁶⁸⁵ Löwith, 2012, s. 188-189.

⁶⁸⁶ Bkz. A.g.e., s. 199-202.

bahçelerimiz ve tarlalarımız var? Çünkü insanlık, miras aldığından daha iyi bir dünya istedi. Neden ticaretimiz, gemilerimiz, şehirlerimiz, devletlerimiz var, iyisiyle kötüsüyle tüm kargaşaları var? Çünkü insanlık, miras aldığından daha iyi bir dünya istedi. Neden bilimimiz, sanatımız, dinimiz var? Çünkü insanlık, miras aldığından daha iyi bir dünya istedi. Birbirlerine inatla sürtüştikleri zaman bile bunun nedeni, şimdiki zamanın tatmin edici olmaması, farklı şeyler istemeleri ve böylece kendilerini doğanın mezarına daha çabuk atıp dünyanın akışını hızlandırmalarıdır. *İnsanlıktaki en büyük ve en küçük, en iyi ve en kötü ne varsa [hepsi] tek bir kökten büyür ve sonuçta her şey iyidir ve herkes kendi yolunda, kimi daha güzel, kimi daha çığınca bir insan olarak amacını yerine getirir; yani doğanın yaşamını çoğaltmak, hızlandırmak, ayırmak, karıştırmak, bölmek ve birleştirmek.*⁶⁸⁷

Hölderlin'e göre iradelerini o yöne tevcih etmemelerine rağmen tüm insanlar ve varlıklar; kendilerine hizmet ettiklerini sanırken paradoksal bir biçimde, aslında ortak yaşamı hep daha ileri götürmek için çabalarlar. Onlar fark etmedikleri bir uğurda yaşamı zenginleştirirken sonunda onun mezarına girerler. Ona göre insanın da her eylemi böylece ortak yaşama yani onun içine doğduğu doğaya bir hizmettir. Bu yüzden ona göre her çözümüş görünüşte bir hiçliktir ve aslında yeni bir organizasyonun hazırlayıcısıdır.^{688 689 690}

“Çözölmekte olan memleket, doğa ve insan, özel bir karşılıklılık ilişkisi taşıyarak ideal bir dünyayı ve şeylerin birliğini temsil ederler. Ancak, daha sonra, reel ilkeyi takiben, geriye kalanlardan ve doğanın kalan güçlerinden yeni bir dünyanın çıkması için çözöölürler. Bu yeni dünya da karşılıklı tikel ilişkiler içinde kendini kurar, tıpkı çözöölümekte olanın da saf ama tikel bir dünyadan oluşmuş olduğu gibi.”⁶⁹¹

Hölderlin, her an süregiden tüm bu oluş ve bozuluş gerçeğinin kendi toplumunu da pek tabi ıskalamadığını görür. Ancak elbette yeni bir organizasyona yol açacağını kestirse bile bu ölümün nedenine dair Hölderlin'in geliştirdiğı tefekkür, onun bakış açısından insan topluluklarının mekanizm içinde çiçek açan yaşam yollarında Tanrının aktif gerçekliğine dair bir iç görü geliştirmesine yol açar. Hölderlin, insanın ait olduğu bu mekanik süreçte insana anlamını verecek bir etkenlik olarak Tanrı ile etkileşimin olanağını düşlemektedir.

⁶⁸⁷ EL: 67.

⁶⁸⁸ EL: 44.

⁶⁸⁹ Bu noktada onun Herder'in tarih düşüncesiyle olan bağına da bir dipnotla olsa bile değinmek gerekir. Hölderlin henüz Jena'ya varmadan önce Temmuz 1794'te Neuffer'e yazdığı mektubunda onun *Tithonus ve Aurora* başlığıyla giriştiğı mitoloji şerhinden şu alıntıyı yapar: “Benliğin hayatta kalması dediğimiz şey, daha ince ruhlarda, yalnızca yeni uyanıştan önceki uykudur, yayın yeniden kullanılmadan önce gevşemesidir. Böylece tarla nadasa bırakılır, böylece daha bol ürün verebilir; ağaç kışın ölür, böylece ilkbaharda yeni özsu ve sürgünler gönderebilir.” Eser, kurumların köhneleşip yıkılabileceğine ve bunun kader olan yapısına değinir. Kurumlar da ölebilir. Ona göre ölüm de doğum gibi ‘doğanın döngüsü’ düşüncesi içinde kabul edilmelidir: “*palingenesia!*” Herder yaşamın durmazlığını vurgularken insanları terk edişe alışmaya çağırır: “Bu nedenle, gençliğinizin gitmiş olduğu yanılığsı içinde asla yaşlı Tithonus gibi solmayın; bunun yerine, yeni uyanmış aktivite ile her gün kollarınızdan yeni bir Aurora çıkartın.” Hölderlin'in Neuffer'e mektubu için bkz. EL: 16; *Tithonus ve Aurora* eseri için bkz. Herder, J. G., (1792), *Tithon und Aurora*, Ettinger, Almanya, s. 37.

⁶⁹⁰ Vico'nun Almanya'ya Hamann'la Goethe üzerinden girerek Jacobi gibi düşünörlere açılımı ve Herder'in Vico'nun eseri ile Hamann üzerinden tanışması, ona bir mektubunda değinmesi ve her ikisinin düşönceleri arası spekülâtif benzerliğe dikkat eden bir çalışma için bkz. Clark, R. T., (1947), “Herder, Cesarotti ve Vico”, *Studies in Philology*, (44:4), ss. 645–671; Vico ve Herder'in tarih ve insanlık üzerine düşöncelerinin karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Önal S., (2021), “Vico ve Herder'in Tarih ve İnsanîyet (Humanite) Hakkındaki Fikirleri”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, (11:1), ss. 173 - 186.

⁶⁹¹ Hölderlin, 2018, s. 108.

Hölderlin'e göre toplumların ölüm nedeni en temelde canlılık alameti olarak sayılabilen karşıt amaçlılıklarını yani yaratıcı dürtülerini ironik bir biçimde yaratıcı dürtünün ürünü namına terk etmeleridir. Yani adeta Hölderlin iradenin dışı dönmeyi bırakarak kendi kendisine narsist dönüşünü tasvir eder. Karşıtlar toplamı olan yaşamda bu yaşama bir tepki olarak katılımı sağlayan yaratıcı dürtülerindeki duraksamayı gören Hölderlin, kendi toplumunu her an bastırabilecek olan ölümü *Antik Çağı İncelediğimiz Bakış Açısı* fragmanında ilan eder:

“Bütün toplumların çöküşünün ortak noktası, yani özgünlüklerinin ve canlı doğalarının atalarının meydana getirdiği olumlu biçimler ve aşırılıklar altında yok olup gitmesi, görünüşe göre bizim de yazgımız olacaktır. Ama bu, büyük ölçüde, bizim, okuldaki derslerde ya da deneyimle kavradığımız (neredeyse sınırsız olan) bir önceki tarihin üzerimize etkisiyle ve baskısıyla olacaktır.”^{692 693}

Hölderlin'in anlayışına göre canlılık sürekli bir yankıya yani diyaloga dolayısıyla karşıt amaçlılığı her an yineleyerek sergilemeye sebep olacak olan bir tepki koyabilmek olarak tespit edilebilir. Diyalog, bu bakımdan uyumlu karşıtlık olarak güzelliği ve güzelliğin yaşanması olarak da dini gündeme getirir. Nitekim Hölderlin'e göre “din güzellik, sevgisidir.”⁶⁹⁴ Bir başka deyişle din, karşıtlıkta karşıtlığın uyumunun kendi çabasını da istediğinin farkında olarak ona yönelik kalmaya dönük olmaktır. Buna karşın Hölderlin'e göre insanlar, buna entelektüeller de dahil olmak üzere tek taraflı, bencil ve kendilerine dönük bir haldedir.⁶⁹⁵ Hölderlin'in annesine Homburg vor der Höhe'den 11 Aralık 1798'de yazdığı mektubunda da benzer gözlemler vardır. Hölderlin, insanların kendilerine söylenileni işitemeyecek bir aptallıkta, bir dinsizlik içinde yaşadıklarını tespit eder.⁶⁹⁶ Nitekim onun halkı Mısırlılar gibi bir gaflet uykusuna dalmış⁶⁹⁷ ve gittikçe barbar⁶⁹⁸ bir hal almıştır. Böylece Hölderlin, her şeyi birbirine bağlayan ahengin yani güzellik yasasının hızla çözüldüğünü izler. Frankfurt'tan 10 Ocak 1797'de Johann Gottfried Ebel'e yazdığı mektubu dünyanın tam anlamıyla alt üst oluşuna dair bir sirk manzarasının resmini çizer:

“Dünya hiç bu kadar karışık görülmemiştir. Eski ile yeni, medeni ile barbar, kötülük ile tutku, batıl inanç ve inançsızlık kurt kılığında bencilik kuzu kılığında bencillik. Kölelik, despotluk, mantıksız bilgelik, bilge olmayan akıl, düşünmeden hissetmek, hissetmeden düşünmek, felsefesiz tarih, deneyim ve geleneksiz felsefe, ilkeden yoksun enerji, enerjiden yoksun ilkeler, insanlıktan uzak disiplin, disiplinden uzak insanlık, sahte itaatsizlik, utanmaz küstahlık, erken gelişmiş insanlar, aptal yetişkinler.”⁶⁹⁹

Ancak Hölderlin tek taraflılığı, bencilliği ve gaflet uykusunu; en temelde karşıtlık ilişkisinin onun altında çevrime uğradığı en yüksek sembol olan Tanrıya dair kaybedilen duyarlılıkla

⁶⁹² Hölderlin, 2018, s. 46.

⁶⁹³ Krş. EL: 44.

⁶⁹⁴ Hölderlin, 1990a, s. 107.

⁶⁹⁵ Krş. EL: 56; EL: 62; EL: 82

⁶⁹⁶ EL: 60.

⁶⁹⁷ EL: 62.

⁶⁹⁸ Hyperion, 1990a, s. 33.

⁶⁹⁹ EL: 44.

ilişkili görür. İnsanlar, yaratıcı dürtülerini kaybederken aslında Tanrıya olan inançlarını, Tanrıyla birlikte de özgür oyunun süreklilik olanağı olan güzellik yarasını, bir diğer deyişle sıralama yasası olarak zamanla olan uyumu yitirmişlerdir.

“İçimizdeki güdüyü ve onunla birlikte tanrılarımızı ve onların cennetini kaybediyoruz... Ey, çağdaşlarım! Ruhen eriyorsanız hekimlerinize, rahiplerinize sormayın! Sizler bütün büyük şeylere inancınızı kaybettiniz; öyleyse eğer bu inanç yabancı göklerden bir kuyruklu yıldız gibi geri dönmezse yok olmaya mecbursunuz.”⁷⁰⁰

İşte Hölderlin’e göre antikleri modern insandan ayırt eden şey Tanrıları ile canlı bir ilişkiyi sürdürebilmeleri ve dünyaya Tanrıları namına ihlas ve uhuvvetle yönelebilmeleridir:

“Ve bu kaskatı halimizle kendimizi, bahsedilen duyarlı ilişkileri dinsel olarak, yani bu ilişkileri kendilerinde ya da kendileri için değil, bu ilişkilerin var olduğu alanda hüküm süren tinin bakış açısında göre yorumlayan Antik dönem insanlarından daha aydınlanmış görüyoruz. Bu insanların haklı olmalarının nedeni, daha önce gördüğümüz gibi, onların ilişkilerinde fiziksel ve ahlaki zorunlulukları aşabilmeleri, böylece işleyiş tarzı ve onun ögesinin ayrılmaz bir biçimde bağlanabilmesi ve son olarak belirli temel ilişki biçimlerinin ve tarzlarının koşulsuz olarak düşünülebilmesidir [...] Bu nedenle, daha duyarlı ve sonsuz ilişkiler için, bu ilişkilerin olageldiği alanda hüküm süren bu tin, bu sonsuz ilişkinin kendisi korunmak zorundadır; ve araçsal bir belleğe ya da meslekten filozofça bir düşünceye dayanmayıp tanrısal olandan, kalpten konuşularak tin gözetilmelidir. Kanıt, birkaç sözcüktedir. İnsan, bu dünyada bir makine işleyişinden fazlasının, bir tinin, bir Tanrının olduğunu, yalnızca kendisinden ya da etrafını saran nesnelerden değil, çevresini saran şeylerle beraber içinde bulunduğu zorunlu gereksinimleri aşmış canlı bir ilişkide deneyimleyebilir.”⁷⁰¹

Oysa modern insan Tanrı ile olan canlı ilişkiyi yitirdiği için karşıtlığı sürekli birbirine bağlayan canlı uyum noktasını da yitirmiştir. Dolayısıyla modern insan kendisini samimi ve sahici bir ilişkiye sokamamaktadır. Modern insan ilişkileri onlara mesafeli olabildikleri donuk kavramlar etrafında her an hesap edilebilir bir çerçeveye daraltmışken uyumlu karşıtlığın veya diyalogun derinliği gibi sürekliliği de gün geçtikçe azalmaktadır. Nitekim Hölderlin’e göre bu insanlar ilişkileri “kendilerinde ya da kendileri için yorumlayarak” onları “kibirli bir ahlaka, değersiz ve bayatlamış görgü kurallarına” dönüştürmüş ve kendilerini de “kaskatı” bir hale sokmuşlardır.⁷⁰²

Hölderlin; Tanrılardan kopmak yüzünden zamansal bir sürekliliğin artık sona erdiğini gözlemlerken aynı zamanda yeni bir uyumlu karşıtlığın doğumunun ve bu yaşamın süreğenliğinin olanağı için de Tanrıyı işaret etmiş olur. Ancak Hölderlin’e göre Tanrı’yla kaybedilen canlı ilişki ve böylece dağılan zaman yalnızca şair tarafından yeniden kurulabilir:

“Çoğu zaman şairler bir dünya döneminin başlangıcında ve sonunda ortaya çıkarlar. Şarkıyla, insanlar çocukluklarının cennetinden kalkar aktif yaşama, kültürün toprağına geçerler. Oradan da orijinal yaşama şarkıyla geçerler. Sanat doğadan eğitime, eğitimden doğaya geçiştir.”⁷⁰³

⁷⁰⁰ Hölderlin, F. (2020), *Hyperion Yunanistan’da Bir Münzevi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s. 49.

⁷⁰¹ Hölderlin, 2018, s. 37-38.

⁷⁰² Hölderlin, 2018, s. 37.

⁷⁰³ Hölderlin, 1922, s. 246-247.

Çünkü Hölderlin yeni bir ilişkiselliğin, yeni bir deneyimsellik anlamına geldiğinin farkındadır. Yani Hölderlin'in talebi Tanrıyı yeniden tanımaktır. Dolayısıyla Hölderlin; insanın doğanın yaşamına şiir, din ve felsefe ile katkıda bulunduğunu⁷⁰⁴ savunmasına rağmen şiiri; felsefî ve tarihi küreye öncelikli bir konuma yerleştirir.⁷⁰⁵ Zira Hölderlin için şiir var olanın yeniden toparlanması⁷⁰⁶ olmakla birlikte şiirsel eylemin esas önemi; onun estetik bir eylem olması bakımından dünyaya olan tavrı en *biçimsel çeperinden* dönüştürecek potansiyele sahip olması gibi durur. Nitekim bu estetik eylem, felsefe ve tarihin sahip oldukları verili veya pozitif bir kavramsal zemine, duyuşsal bir belleğe ve sözlüğe yaslanmaksızın, kavramsız görülerle karşı karşıya kalan Kantçı reflektif yargının tam de kendisidir. Bu bakımdan şiir; tarih ve felsefeye önceliklidir çünkü felsefe ve tarihin duyuşsal bakiyesi için öncelikle gereken şey duyuşsal bakiyenin görülebileceği biçim koşullarıdır. İşte bu yüzden ona göre biçim koşulları verecek “estetik duyarlılık olmadan akıl fikir sahibi olunmaz ve tarih üzerine bile akıllıca fikir yürütülemez.”⁷⁰⁷

Her şey bir irade zuhuruken estetik bilinç de iradeler çarpışmasıyla işleyen bir süreçtir ve karşıt iradenin gerçekliğini iktiza etmesi bakımından diyalojide gelişir. Bununla birlikte karşıtın değişkenliği onun temsil edilebilme olanağı için gerek koşuldur. Karşıt ancak değişimle ayırt edilir. Bunun anlamı Hölderlin'in Tanrıyı da değişimle algılamaya odaklanmayı salık verdiğidir.

Hölderlin, ölüm gerçeğiyle tüm karşıtlıkların tabi oldukları daha büyük bir kudreti kavrarken tüm her şeyin birliğini, yani doğal döngünün istikrar içinde çevrime devam etmesini sağlayan iradenin belirli bir zamansal karşıtlığa ihtiyaç duymaksızın var olan mutlak bir güç olduğuna karar verir. Bu bağlamda her şeyi bir irade olarak gören Hölderlin için mutlak iradenin kadir-i mutlak olarak çağırılması da sorunlu değil gibi görünmektedir. Hölderlin tüm karşıtlaşmalara eşlik eden mutlak birleştirici bir iradenin faaliyetini gözünü çevirdiği her yanda gözlemler:

“Nereye? Nereye? Bir burada duyarım seni bir orda
Ey görkemli! Ve ezgi sarar yeryüzünü çın çın.
Nerde sona erersin sen? Ve nedir, nedir
Bulutlar üstündeki, ve ah, neyim var benim?”⁷⁰⁸

Hölderlin'in bu gücü bazen En Yüce, bazen Esir Ata, bazense Ulu Ata olarak çağırıyor olması ve En Yüceyi göklerin ve yıldızların hemen ardından zamanı ilerleten büyük bir güç olarak

⁷⁰⁴ EL: 67.

⁷⁰⁵ Hölderlin, 2018, s. 26.

⁷⁰⁶ Roche, 2002, s. 87.

⁷⁰⁷ Hölderlin, 2018, s. 26.

⁷⁰⁸ Hölderlin, 2019, s. 121.

düşlemesi de Hölderlin'in irade ve mutlak kavramının sentezi olarak kadir-i mutlak kavramını düşündüğü sonucunu destekliyor gibi görünür:

“Ulu Ata üstüne çok şey işittim ve uzun süre
Sustum onun üstüne; orada yukarlarda
Zamanı yenileyendir o, sıradağlar üzre egemenlik sürendir.”⁷⁰⁹

Hölderlin'in bilinci değişimle kaim olarak düşlemesine rağmen şair [ve tabi ki peygamberler] dışında çoğu insanın bu mutlak gücü olağan bir değişim içinde anlayamayacağını savunur. Bir diğer deyişle çoğu insan doğal çevrimin uyumlu gidişatında kadir-i mutlakın elini ayırt edemez:

“Bir Tanrı, bir anlığına meskenlerine dokunur,
İnsanların, hiç birince ön-görülmeden, fakat kimse bilmez, o kimdi.”⁷¹⁰

Çünkü Hölderlin'e göre kadir-i mutlakın aşırı varlığı söz konusudur:

“Yakındır ya
Güçtür de kavramak Tanrıyı”⁷¹¹

Tanrının aşırı varlığı insanın onu çevresini saran çevrim içinde karşıt bir irade olarak ayırt etmesine mâni olur:

“Her gün ama harikulade, insan hatırı için,
Üstüne bir elbise çeker Tanrı.
Ve yüzü gizlenmiştir bilinmekten.
Ve saklar rüzgarlar sanatla.
Ve saklar hava ve zaman
Dehşetli olanı...”⁷¹²

İnsan açısından kavranamazlığına sebep ontolojik farklılığı, temporalite üzerinden oldukça açık bir şekilde ifade edebilen Hölderlin'in Saklanan Tanrısı “doğal güçleri yöneten ve aynı zamanda insanın kaderine müzahir olan Eski Ahit'in ve Zebur'un Tanrısını anımsatır.”^{713 714} Ancak En Yücenin sıralama yasasına bağlı olmaksızın dinamik bir akış içinde akıp gitmesiyle ortaya çıkan kavranamazlığı tıpkı Luther'de olduğu gibi Hölderlin'e göre de dehşet vericidir. Zira Hölderlin için bu güç mutlak olmasıyla öngörülemezdir:

“Kimse, bilmez ne zaman ve ne gelir ondan kişiye.”⁷¹⁵

Aslında Hölderlin'in öngörülemez dehşetli Tanrısına şairler gibi çok az kişi şahit olabilir. Ancak bu dehşetin kendisi zor tarifi zor bir tecrübedir. Zira bu tecrübede görülen şey zamanın olağan sınırlarında çalışarak zamansal düzenin temsili olan dili artık işaret edemeyecek

⁷⁰⁹ A.g.e., s. 113.

⁷¹⁰ Hölderlin'den aktaran Haar, 1989, s. 98.

⁷¹¹ Hölderlin, 2019, s. 134

⁷¹² Hölderlin'den aktaran Haar, 1989, s. 94.

⁷¹³ Haar, 1989, s. 92

⁷¹⁴ Luther'in Saklanan Tanrıyı Eski Ahit'in Tanrısıyla karşılaştırdığına değinen bir çalışma için bkz. Ramachandra, V., (2016), *Gods That Fail, Revised Edition: Modern Idolatry and Christian Mission*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, s. 190.

⁷¹⁵ Hölderlin, 2019, s. 88.

derecede tuhaf bir hale sokar. Dil, varlıklar arası boşluğu kapatırken yabancıya yöneldiğinde bu birleşme gerçekleşmez ve o artık tuhaf şekilde işaret etmeye başlar.⁷¹⁶ Nitekim Hölderlin, Rousseau'nun dilini bu tecrübeye örnek olarak sunar. Onun dilinin olağan insanlara 'kör edici' geldiğini söyledikten sonra Hölderlin şöyle yazar:

“Nasıl adlandırayım yabancıyı ben?”⁷¹⁷

Bu bağlamda bu yabancı, güvenilmez ve dehşetli güç yalnızca olağanüstü etkenliğiyle görülürken bu etkenlikler ise oldukça fiziksel ve barbar ifadelerle başvurularak ifade edilebilir. En Yüce, Hölderlin'de tedirgin edici betimlemelerle işaret edilirken gözlemlenir. Dilediğince can alıp can veren, dilediğince yaşatan ve dilediğince de öldüren bir kadir-i mutlak imaj, onun insana yönelik ilgisinin belirlenememesiyle ancak dehşetle ifade edilebilir.

“Sonra Gürleyen'in sesini duyarım sık sık
Öğleyin tunç arabasıyla yaklaşırken
Ev sallanır, yer gümbürderken
Altında ve yankılanırken dağ.
Sonra geceleyin duyarım kurtarıcıyı, duyarım
Öldürdüğünü, özgür kılanı duyarım, yaşattığını;
Duyarım Gürleyen'in günbatısından
Doğuya geldiğini”⁷¹⁸

Buna karşın Hölderlin; uzay ve zamanın koşullarından başka bir şeyin kalmadığı salt biçimsellikte, yalnızca salt biçimsel bir sınır bilgisine değil, en geniş anlamıyla bu gizemli amaçlılığın gerçekliğine ve bu gerçeklikle oldukça estetik bir diyalog halinde olunabileceğine dair bir arayış içine girmiş olduğu görülür. Ne var ki Hölderlin, doğal çevrimi iten mutlak iradedeki kendinde amaçlılığı estetik olarak yorumlama yoluna gider. Mutlak güce işaret eden eylemler, tıpkı Rousseau'nun diline yaptığı gibi olağan dünyaya bir tür kesme gibi girer. İşte Hölderlin bunları *işaretler* olarak çağırır. Bu işaretler üzerine düşünen Hölderlin'in bu mutlak gücün bir zatı olduğunu düşündüğüne ve böylece insanlarla gerçek bir ilişkide olduğuna dair bir düşünce içine girdiği görülür. Hölderlin bilinci inanca bağımlı gördüğü gibi, işaretlerin gösterdiği etkenliğin faillğine dönük de bir inanca davet ediyor gibi görünmektedir.

“Ara ara [sparingly], fakat *her seferinde bilerek ölçüyü*
Bir Tanrı, bir anlığına meskenlerine dokunur,
İnsanların, hiç birince ön-görülmeden, fakat kimse bilmez, o kimdi.”⁷¹⁹

Hölderlin, En Yüceyle karşılaşması boyunca onun ne yapacağını, ondan kendisine ne geleceğini bilmese bile işaretlere ve işaretlerin *göz kırpışlarına*⁷²⁰ baktığında bu korkunç gücün bir kastı,

⁷¹⁶ Spencer, 2011, s. 444-445.

⁷¹⁷ Hölderlin, 2019, s. 127.

⁷¹⁸ A.g.e., s. 120.

⁷¹⁹ Hölderlin'den aktaran Haar, 1989, s. 98.

⁷²⁰ Burada, Hölderlin'in Kader şiirindeki '*Pepromene Wink*' ifadesini düşünüyorum. Almanca bir kelime olarak *Wink* çağrı, göz kırpış, işaret ve ipucu anlamlarını verecek halde tercüme edilebilir. *Pepromene* ise kaderin bir başka adı olarak kişinin payına düşeni, kişisel yolunu anlattığı görülür. Hölderlin şiirde ona teşekkür eder: “Hayatımın altın sabahı için/ Şükürler olsun, Ey Pepromene, sana! / Bir saz ezgisi ve tatlı kaygılar/ Ve rüyalar

bir rikkati ifade ederek kendisini insana doğru koyduğunu görmektedir. Hölderlin, bu işaretleri fark etmeden önce gözleri önünde bir makine işleyişi gibi devinen eşyayı artık onları fark ettikten sonra uhuvvet, muhabbet, rahmet ve yardımlaşma içinde hareket ederken görür. Her şey Tanrının rikkatiyle bir amaca dönük olarak birbirine karşı akmaktadır.

“Ve daha önce olup biten, fakat pek fark edilmeyen,
Ancak şimdi çıkar açığa,
Ve toprağı, işçiler kılığına girip, bizim için
Gülümseyerek işleyenler, tanınırılar şimdi, onlar
Tüm yaşayanlar, tanrıların güçleri.”⁷²¹

Bu ise bir paradokstur ve Hölderlin paradoksu bir çıkmaz olarak değil, aksine inancın bilişsel gerçekliğine paralel olarak onun zorunluluğuyla bir çıkış olarak kullanır. Tıpkı Luther’de olduğu gibi Hölderlin için de Tanrı kendisini paradoksta insana verir. Tanrının çekilişi bilince Tanrıyı anımsatarak ona ihtiyaç duyurur ve onu temsil etme dürtüsü verir “Kökensel olan yalnızca zayıflık içinde görünür.”⁷²² Bu bağlamda Hölderlin Tanrıya dönük mübadeleye dayalı bir Ben-Sen ilişkisi kurmaya çağırır.⁷²³

“Ama hiçbir zaman
Yaygın şiddete zorlanamaz gök
Fazla akıllı olmak da iyi değildir. Şükran da
Bilir göğü.”⁷²⁴

Böylelikle bu işaretlerle içinde *anlık* bir doluluk yaşayan şair En Yüceyi elinde olmaksızın terennüm etmeye ve tüm yaşamı ondan öte ifade etmeye çalışır.

“İçine soylu bir şey doğanın gözlerinde
Nasıl ateş parıldarsa, işte yine
İşaretlerden, dünya işlerinden
Bir ateş tutuşur ozanların ruhlarında.”⁷²⁵
“Esir Ata! diye haykırırlardı da, uçardı yankı dilden dile
Bin kat büyüüp, kimse yaşama tek başına katlanamazdı çünkü;
Böylesi servet sevinç verir bölüşüldü mü, coşkuya döner

(Träum) ile göz yaşları (Tränen) bana verdiğin.” Pepromone yine bu şiirin yazıldığı tarihlere denk gelen ve onunla İsviçre’ye seyahat ettiği Hiller’e adadığı şiirinde de yeniden görünür: “*der unerforschten Pepromene Wink*” Bir önceki şiirle birlikte düşünüldüğünde bu şiir ise şu şekilde yorumlanabilir gibi durmaktadır. ‘Keşfedilmemiş’ henüz açılmamış, haritalandırılmamış (unerforschten) olan Pepromene insanı henüz haritası çıkarılmamış bir ‘boşluğa’ doğru çekerken rüyanın olanaklarla dolu kapısını da açar: “bizi [...] geçirir steplerden veya cennetlerden.” Gerçekten de Ekmek ve Şarap’ta “herkese ayrılmıştır kendinin olan” [şairin kendisi için ayrılan şeyin En Yüce olduğu unutulmadan] derken bunları “aramaya” zorlayan şey ise “yola çıkmaya” iten “Tanrısal ateştir” der. Demek ki Hölderlin, aşk ile en kemal haliyle ifade ettiği ihtiyaca dayalı bilinç anlayışı üzerinden Tanrı ile gerçek bir karşılaşma sonucu onu arayan bir insan tablosu çizmiştir. Hölderlin’in Kader şiiri için bkz. Hölderlin, F., <<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1784-1800/Das+Schicksal>> (22.06.2023); Hölderlin’in An Hiller şiiri için bkz. Hölderlin, F., <<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1784-1800/An+Hiller>> (22.06.2023); Pepromene’nin mitolojik anlamı için bkz. Smith W., (1849), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, C.C. Little and J. Brown, Boston, s. 185.

⁷²¹ Hölderlin, 2019, s. 85.

⁷²² Hölderlin, 2018, s. 63.

⁷²³ Spencer, 2011, s. 447.

⁷²⁴ Hölderlin, 2019, s. 118.

⁷²⁵ A.g.e., s. 85.

Yabancılarla değış tokuş edilince de, büyür uyurken gücü sözlerin.”⁷²⁶

İşte şairin, En Yüce ile insanlık arasındaki dehşetli-güzel vazifesi böylece ortaya çıkar. Hölderlin’e göre şair bu işaretleri sze geçirerek halkına aktarmak zorundadır.

“İşte bundandır bugün toprak oğullarının
Tehlikesiz içmesi göksel ateşi.
Fakat bize düşen, Tanrının fırtınaları altında
Baş açık durmaktır, ey ozanlar,
Kendi elimizle kavramak Baba’nın şimşeğini
Ve halka sunmak
Göksel bağışı trkye bryp.”⁷²⁷

Bu bakımdan Hölderlin, Vico ile benzer bir anlayışa sahip olduğunu gösterirken Alman İdealizmi ve Din zerine metinlerine sadık kaldığını da gözler önüne serer. Nitekim Hölderlin, Din zerine metninde tüm dinlerin “z açısından şiirsel” olduğunu düşünürken dinin söz konusu şiirsel sunumunun da mitolojik bir hüviyete sahip olduğunu ileri sürer.⁷²⁸ Hölderlin’e göre “insanlığın son ve en büyük işi” “göklerden yollanan” bir “tinin” bu “yeni dini” ikame etmesidir.⁷²⁹ Ona göre bu başarılabilir bir şey gibi durmaktadır. Çünkü Hölderlin önünde pek çok örnek görür. Örneğin İşlam peygamberinin şiirle bir insan topluluğunu kurması hülyalı bir gerçeklik olarak onu cezbetmiştir:

“Ne? Arap tüccar kendi Kur’anının tohumlarını attı ve onun için bir öğrenciler topluluğu yetişti, sonsuz bir orman gibi. Öyleyse, antik hakikat yeni ve yaşayan bir gençliğe geri döndüğü tarlada niçin yetişmesin? Temelden değişsin her şey! İnsanlığın kökünden yükselsin o yeni dünya! Yeni bir ilahilik onlar üzerinde hüküm sürsün, yeni bir gelecek parıldasın önlerinde. Atölyelerde, evlerde, meclislerde, tapınaklarda, her yerde değişiklik olsun!”^{730 731}

Adlandırma ne yazık ki aynı zamanda şairin amazıdır.⁷³² çünkü Hölderlin tarihin derinliklerine göz gezdirdike insanlık tarihinin Saklanan Tanrı zerine amacına asla ulaşamamış bir adlandırma yarışı olduğunu fark eder. Bu yarış aslında bir yandan her şeyin Tanrı namına geliştiğini gösterirken bir diğer yandan ise Tanrının bu yarışa Spinozacı bir kayıtsızlık içinde kalmadığını, hatta onu başi boş bırakmadığını da göstermektedir. Yaşam, Tanrı ile varlığın eylemsel buluşmasının eylemsel ürünüdür. Tanrı, bazen bizzat vahyiyle insanlığa yol göstermiştir. Fakat yaşam, insan ve Tanrının dinamik bir şekilde zdeşleştiklerini gösterirken insanın Tanrı ile yalnızca eylem üzerinden bir tanışıklık içinde bulunabileceğini, dolayısıyla onu asla tam olarak adlandıramayacağını da ifşa eder:

“nk bildiğim bir şey varsa,

⁷²⁶ A.g.e., s. 90.

⁷²⁷ A.g.e., s. 86.

⁷²⁸ Hölderlin, 2018, s. 39-40.

⁷²⁹ A.g.e., s. 27.

⁷³⁰ Hölderlin, F., (2008), *Hyperion or the Hermit in Greece (1st Archipelago)*, ev. Benjamin Ross, Archipelago Books, (e-kitap).

⁷³¹ Bu bakış açısı, din, şiir ve mitoloji bağlamıyla birlikte Phaidros’un 276c ile 277a paragraf numaraları arasında söz, tohum ve retorik üzerine gelişen düşüncelerle karşılaştırılabilir gibi durmaktadır.

⁷³² Spencer, 2011, s. 450.

Ölümsüz Baba'nın istemi
Çok şey söylüyor
Sana. Sessizdir işareti
Gümbürdeyen gökte. Ve durur biri onun altında
Ömür boyu. Çünkü İsa yaşıyor daha.
Fakat bütün kahramanlar, onun oğulları
Geldiler bütün, onunla ilgili
Kutsal yazılar da; dünyanın eylemleri
Onun şimşegini açıklamıştır bugüne dek,
Dururulmaz bir yarış. O da katılmakta ama. Çünkü
Bütün işleri ta baştan beri bilinmektedir kendisince.”⁷³³

Bununla birlikte şairin daha büyük açmazı tarih sahnesine bakıldığında görünen acı verici şu gerçektir: Tanrı adlandırıldıkça, Tanrı somutlaştırıldıkça hep daha çok uzaklaşmıştır.⁷³⁴ Aslında tam olarak ifade edilirse insan mutlak faal Tanrıyı ifade ettiğinde onu kavradığını düşünürken aslında ondan uzaklaşmış olur. Zira mutlak faal Tanrıya karşı uyanık uyum kaybolur ve bu kayıp ise ölümle sonuçlanmaya yazgılıdır:

“Aylak bir çabaya göre değildir Esir’e yaklaşmak.
Bu yüzden, göklülerin katında utanmadan durmak için
Görkemli saflarca kalkar uluslar, birbirleriyle
Yarışarak güzel tapınaklar, kentler kurarlar
Kıyılar boyunca sağlam ve soylu yükselen-
Ama nerde onlar? Nerde çiçeklenir şölenin taçları
Sönüyor Thebai ve Atina; artık silahlar şakıdamaz mı
Olimpia’da, ya oyunlarda karşılaşılan altın arabalar,
Korinth gemileri çelenklerle süslenmez mi artık?
Neden onlar da suskun, eski kutsal tiyatrolar?”⁷³⁵

Bu bakımdan ironiktir ki Tanrının ayrılığı tinin “kutsal canlı olanağını korur.”⁷³⁶ Hölderlin bu yüzden adlandırmanın ayartısına karşı koyarak insanın En Yüce Tanrı ile kalmasının olanağını koruyabileceğini düşünür. Bu, Cusanus’ta en somut örneği görünen cehaletin bilgisine denk bir yaklaşımdır. İşte bu yüzden Hölderlin, acı verici bir adım atar. Tanrı; insanın hoşuna giden tüm işaretlerine rağmen bu işaretler her an değişebilecekmiş gibi sakınılarak çağrılmalıdır. Bu tavır, Tanrıyla değişken, geçici, sallantılı ve tedirgin edici bir birleşmeyi mümkün kılarken aynı zamanda onun ardından gelmesi gereken bir arınmayı⁷³⁷ da şairin üstüne bir vazife olarak yükler. Zira Tanrı, insanın onun aktivitesini yalnızca zannedebileceği kadar onun önündedir:

“Saflığını ve ayrımını korumaktır
Bize emanet edilen vazife”⁷³⁸

⁷³³ Hölderlin, 2019, s. 141.

⁷³⁴ Spencer, 2011, s. 450.

⁷³⁵ Hölderlin, 2019, s. 92.

⁷³⁶ Hölderlin, 2018, s. 77.

⁷³⁷ Bu aynı zamanda Hölderlin’in tragedya düşüncesinin paradoks fikrine dayanan kalbidir: “Trajik olanın sunulduğu, öncelikle Tanrı’nın ve insanın eşleşmesine, doğanın gücünün ve insanın derinliklerinin gazapta sınırsızca birleşmesine ve bu gazapta kendini kavramasına, sınırsız birleşmenin sınırsız ayrışmayla kendini arıtmasına dayanır... Her şey birbirini dengeleyecek biçimde konuşmaya karşı konuşmadır. İşte bu yüzden koro sahnelerinde Oidipus’un öfke dolu duygusallığıyla dinleyenlerin ruhunu parçalayan diyaloglarına karşı huzur, dinsel, sofu yalanlar ve bitmez tükenmez bir merhamet vardır.” Krş. Hölderlin, 2018, s. 72.

⁷³⁸ Hölderlin’den aktaran Haar, 1989, s. 95.

Saflığa irca etmek, aynı zamanda insanın kendi zannıyla düşebileceği kibirden ve taşlaşmaktan korunma teminatıdır. Tanrının mutlak kesinliğiyle insan; tamamlanmış duyar ve en yüksek öneme çıkar ancak böylece canlılık kaynağı esas muhatabını artık göremediği ve böylece ataletle düştüğü için hareketlenmekten yoksun kalır ve taşlaşır. Halbuki saflığa irca etmek insanın tamamlanmışlık kibrine karşı kendisini ve bir canlılık olan insanlığını ona dair çabayı celbeden eksikliğin lütfuyla korumasıdır:

“Bir var ki, gerekirse, tek başına durur insan
Tanrı önünde, yalınlık korur onu;
Ve tanrının yokluğu yardımına gelinceye dek
Ne silah gerekir ona ne kurnazlık.”^{739 740}

Benzer şekilde Yurda Dönüş’ün altıncı kısmı Tanrısal coşkunluğun paylaşılmasını takiben Tanrının yüceliği karşısında şairi bilginin kibrine karşı eksikliğe ve tevazuya davet eder.

“Ev melekleri, gelin! Yaşamın bütün damarlarına dolup
Her şeye birden sevinç vererek bölüştürsün kendini o göksel varlık!
Soylu kılın, genç kılın da, insanca iyi olan hiçbir şey
Hiçbir saati günün sevinçlilerden yoksun kalmasın;
Ve sevenler yeniden buluştuklarında, ki yaraşır bu onlara,
Duydukları sevinç uygun bir biçimde kutsansın!
Yemeği kutsarken, kimin adını anayım, ve günlük yaşamdan
Yorgun düşüp dinlenirken, söyleyin, nasıl şükredeyim?
En yüceyi mi anayım? Uygun olmayanı sevmez Tanrı,
Onu kavrayamayacak kadar küçüktür bizim sevincimiz
Susmamız gerekir sık sık, kutsal adlar bulunmaz,
Ama bir çalgı, ses ödünç verir her saate
Ve belki sevindirir yaklaşan göklüleri.
Hazırlar bu, sevinci buyruk altına alan
Kaygı da dindirilir hemen hemen.
Böylesi kaygıları istesin istemesin ruhunda
Taşımali türkücü, hem sık sık, fakat başkaları değil.”⁷⁴¹

Bu bakımdan Tanrısal işaret, şiddetli bir kesinlik gibi parıldasa bile şair onun kesinliğinde kendisini unutmamalıdır. Aksine işaret Tanrıya dair umut edilebilir bir şey olarak kavranılmalıdır. Zira Tanrı, hiçbir yasaya bağlı olmadığı gibi insanın zannına ve temennisine de bağlı değildir. Örneğin Yurda Dönüş şiirinin ikinci kısmı yaşamın suhuletli akışını bir ihsan olarak algımlarken Tanrıyı da öyle zanneder. Ancak üçüncü kısım Tanrının her an onun temennisinin tersine hareket edebileceğine dair bir korkuyu ifade eder:

“
2
Bu arada sessizce parıldar gümüş tepeler yukarlarda,
Güllerle doludur şimdiden orda ışıldayan kar.
Daha yukarlarda, ışığın üstündeyse, barınır saf
Ve mutlu Tanrı, kutsal ışınların oyunuyla sevinerek.

⁷³⁹ Hölderlin, 2019, s. 118.

⁷⁴⁰ Tanrının gidişi ile kurtarıcının gelmesini Yuhanna 16:7 ile birlikte okumak gerekir. “Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızdır. Gitmezsem, Yardımcı size gelmez. Ama gidersem, O’nu size gönderirim.” Bkz. < <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yu%2016:7> > (25.06.2023).

⁷⁴¹ Hölderlin, 2019, s. 114.

Sessiz ve yalnız barınır o, parıl parıl görünür yüzü;
O göklü varlık yaşam bağışlamak ister sanki,
Sevinç yaratmak ister; hani sık sık, ölçüyü bildiğinden
Soluyanları da bildiğinden, durumsayıp sakınarak
O Tanrı
Gerçek mutluluğu gönderir ya kentlere, evlere, tatlı
Yağmuru da
Gönderir ya toprağı açmak için, dalgın bulutlar
Sizleri de
Ey canım meltemler, sizleri, yumuşak baharı da
Ve usul bir elle muhzunları tekrar sevindirir ya;
Mevsimleri yenilerken, o yaratıcı, yaşlanan insanların
Canlandırıp devindirir ya sessiz yüreklerini,
Ve derinliklerine işleyerek aydınlatır ya
Bayılır buna; ve yaşam yeniden başlar artık,
Tılsım çiçeklenir, eksisi gibi, hazır ve nazır ruh gelir
Ve şen bir cesaret yeniden kabartır kanatları.”⁷⁴²

3

“Çok şey söyledim ona, çünkü ozanlar ne düşünürse
Ne türkülerse, meleklerle yönelir en çok, bir de ona;
*Çok diledim, yurdumu sevdiğim için bizleri bir gün
İstenmeden, apansız bastırmasın diye ruh,*
Sizler için de çok diledim, yurdumda kaygı çekenler,
Kutsal şükran gülümseyerek getirir size kaçakları,
Sizler için de, yurttaşlarım! Göl beni sallarken
Ve dümenci sessizce oturup överken yolculuğu.
Ta uzakta, gölün yüzünde şen bir devinme oldu
Yelkenler arasında; işte çiçeklenip ısır kent
Sabah sabah, gölgeli Alplerden güvenle gelip
Limanda dinlenir artık gemi.
Kıyı boyu ılıktır ve dostça açılır vadiler,
İnce yollarla aydınlanarak yeşil yeşil parıldarlar bana.
Bahçeler birlikte dururlar ve ışıldayan tomurcuk başlar
Açmaya, ve kuşların türküsü yolcuya çağrı salar.
Her şey bildik gibidir, rastgele bir elam bile
Dost selamı gibidir, akraba gibidir her yüz.”⁷⁴³

Hölderlin böylece kendi zannına kapılmaya karşı sürekli şüphe içinde kalır ve Tanrının ardında sürekli askıda kalan bir rotaya kendisini oturtur. Tanrının kesinliği yerine, onun ardında bıraktığı işaretlere bir gün geleceğinin⁷⁴⁴ işareti olarak hasretle bakmayı ve inançtan başka bir şey olmayan bir bağlılık taşıyarak Eros gibi gölgede kalmayı salık verir.

“Ve hep
Sınırsız arayan bir özlemle. Ama çok şey
Alıkonmalıdır. Ve gerektir bağlılık.
Fakat bakmayacağız önümüze
Ardımıza. Sallanmaya bırakacağız kendimizi
Denizde sallanan kayıktaymışçasına.”⁷⁴⁵

Hölderlin bu bakımdan İsa’nın yardımıyla yolunu bulduğunu itiraf eder:⁷⁴⁶

“Fakat bu arada, En Yücenin oğlu, Suriyeli,

⁷⁴² A.g.e., s. 110.

⁷⁴³ Hölderlin, 2019, s. 110-111.

⁷⁴⁴ A.g.e., s. 94.

⁷⁴⁵ A.g.e., s. 145.

⁷⁴⁶ A.g.e., s. 131.

Gelir meşale taşıyarak gölgeler arasına.”⁷⁴⁷

Nitekim Hölderlin için İsa tarihi bir dönüm noktası olarak Tanrının zamana bir kesme gibi giren işaretidir. Ona göre İsa, tüm var olan ilahi isimleri yerlerinden ederek ilahi ile insanın ayrımsal ilişkisini ortaya koymuştur.⁷⁴⁸ Yani İsa, Tanrıdan gelerek insanlığa mitolojik Tanrı anlayışına karşı sakınlı olmaya ve böylece ona dönük karanlıkta kalmaya yazgılı bir anlayışa çağırıştır.

“Gündüz havası gibi o isimler
İsa’dan beri, hayal oldular
Kalplere bir hata gibi, öldürürcesine düşerler, şayet biri
Dikkat etmez nedir onlar diye ve anlamazsa.”⁷⁴⁹

Hölderlin, bu gerçeği görerek kendi şiirsel yolunu İsa’nın yoluyla birleştirir ve böylece şiirsel vazifesini salt En Yüce’ye ayırır.

“Kanıtlayan, inansın! Ama neler oluyor da
Etkisiz kalıyor, çünkü yüreksiz gölgeleriz, ancak ta ki
Esir Ata herkesçe bilininceye, herkese ait oluncaya dek.”⁷⁵⁰

Ancak bu büyük bir ikonoklazma çağrısıdır. En Yüce, bir puttan öte en derinden yaşayan bir güç olarak hissedilmeli insan bu güçle olan ilişkisi ile canlılık olanağını koruduğunu derk etmelidir. Bu bağlamda “en Yücenin onun adı altında hissedildiği kutsal ad” bu gerçek yüzden değişebilir.⁷⁵¹ Fakat bunu yalnızca devrimci bir şahsiyet olarak şair yapabilir:

“Bir var ki
Tanrılar yasasına göre, evini
Yıkacak ve en sevdiklerini
Paylayacak düşman gibi ve gömecek
Babasını, çocuğunu yıkıntılar altına.”⁷⁵²

Hölderlin; ‘ekmek ve şarabın’ onun bir zamanlar bizzat geldiğini ve bir gün bizzat yeniden geleceğini gösteren eşsiz işaretine dayanarak,⁷⁵³ Tanrının gelişinin o gün geldiğinde herkesçe görülebilmesi için Tanrısal yoksunluğu en doruk noktasına çıkarmayı ve ona dair saf beklentinin hissedilmesi adına çalışmayı vazife olarak edinir. Ancak bu, şiirsel vazifeyi bir din ikame etmek olarak düşünen düşünceden vazgeçmek değildir. Aksine bu dönüş aslen şiirsel olan din namına gereklidir. Zira bu, arınma için ikame etmenin zaruriyetini gösterirken hakiki dinin tek taraflı bir çabanın ayartıcı ürünü olmaktan öte Tanrının da katılımını iktiza eden bir ürün olduğunu anımsatır. Hölderlin, Tanrıyla en yüksek şiirsel birlik adına insanın gerçekten yoksun kalması gerektiğini vurgulayarak Tanrının imdadı için sürekli şüphe duyarak arınmanın zaruriyetini savunur. Nitekim Carson’un da özetlediği gibi

⁷⁴⁷ A.g.e., s. 95.

⁷⁴⁸ Haar, 1989, s. 98.

⁷⁴⁹ Hölderlin’dan aktaran Haar, 1989, s. 98.

⁷⁵⁰ Hölderlin, 2019, s. 95.

⁷⁵¹ Hölderlin, 2018, s. 75.

⁷⁵² Hölderlin, 2019, s. 126.

⁷⁵³ A.g.e., s. 90

“Şairin görevi “bu gecede sebat etmek ve Tanrıların gelecekteki gelişini hazırlamaktır.” Ancak böyle bir hazırlık, Tanrıların geri çekilmesiyle oluşturulan sınırı korumaktan ibarettir. Şair, “[Hölderlin’in] Empedokles’inin kendisini Etna Dağına attığında boyun eğdiği özleme” direnmelidir.”⁷⁵⁴



⁷⁵⁴ Carson, L., (2008), “Render unto Caesura”: Late Ashbery, Hölderlin, and the Tragic”, *Contemporary Literature*, (49:2), ss. 201-202.

SONUÇ

Friedrich Hölderlin, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinden on dokuzuncu yüzyıla geçerken yeşeren, yeşermiş ve artık solup gitmekte olan pek çok düşünce akımının, yerleşik fikir, inanç ve yaşam tarzının sapağında yaşamış ve onlara yönelik sahici bir içsellikle düşünmüş bir şair ve entelektüeldir. Hölderlin, tüm bu gelişmelere artık akıl sağlığının tamamen bozulduğu 1806 yılına kadar geçen otuz altı yılda şahit olmuş ve onlara yönelik tepkilerini ve mülahazalarını; bu kısa süre içinde kaleme aldığı yüzlerce şiir, felsefi-poetolojik fragman, Hyperion romanı, bitmeyen tragedyası Empedokles'in Ölümü ve yüzlerce mektupta dile getirmiştir. Hölderlin'in düşüncesi bu açıdan değerlendirildiğinde çok yönlü olduğu kadar trajiktir. Çünkü tüm düşüncesi sürekli kendi kendisine toslayan bir savruluş içinde geçmiştir. Bu yüzden onun düşüncesi; tıpkı Kant ile öğretmeni ve dostu Fichte gibi bir ideale doğru emin adımlarla büyüyen bir istikrar olarak değil, bir kayba doğru sonu belirsiz bir savruluş ve arayıştır. Ancak bu çalışma bu savruluş ve arayışın odak noktasının Tanrı olarak tespit edilebileceğini göstermiştir. Bir diğer deyişle bu çalışmaya göre Hölderlin'in Tanrıdan başlayan savruluşunun aradığı şey yine Tanrıdır ve Tanrı bilinemeyeceği için savruluş Hölderlin'in düşüncesinin doğal durumudur.

Çalışma Hölderlin'in Tanrı anlayışının gelişim ve dönüşümünün onun içine doğduğu ve şahit olduğu çok seslilik içinde gerçekleştiğini göstermiştir. Bu bağlamda onun Tanrı anlayışının gelişim seyrindeki ilk aşama Luther'e geri dönüş hareketi olan ve Protestan Hristiyanlığa tepki olarak beliren Pietist Hristiyanlığın *kalbin sırrında gizlenen* Tanrısı olarak tespit edilmiştir. Hölderlin'in Tanrı anlayışının gelişimi ve dönüşümü açısından esas dönüm noktası ise aklın efektif nedenselliğiyle ortaya koyulan materyalist içkinlik paradigması ve Tanrının dünyaya inişinin önünü bilişsel olarak kapatan Kantçı sınırın Tanrıyı bir fail olarak ortadan kaybeden yaklaşımları olarak ortaya çıkmıştır. Aslında Hölderlin hem Kantçı akıl eleştirisinin hem aydınlanmacı yaklaşımın getirisinin farkında olsa bile kalbin sırrında gizlenen Tanrının dünyaya inişinin olanağını aramaktan kendini alamamıştır. Bu bağlamda Hölderlin özellikle vahiy tartışması çerçevesinde akılcılık ve bilimselcilik, aydınlanma, devrim, öznellik, şüphecilik, his felsefesi, panteizm, deizm, ateizm, fatalizm ve nihilizm gibi unsurlar ile kalbin sırrında gizlenen Tanrının gerçekliği arasında bir tartışma kurma yoluna gitmiştir. Hölderlin bu tartışma içindeki tüm unsurlara olumlu veya olumsuz bir şekilde temas ederek kendi Tanrı anlayışını bir insicam içinde kurmaya çalışmış ve onlarla bir hesaplaşma içine girmiştir. Onun Tanrı anlayışının gerilimli yapısına da netice veren şey de bu çabası olmuştur.

Hölderlin, aydınlanmanın insanın kendi kaderini ve yaşamını belirlemesi konusunda aklın hakkını savunarak bireysel iradeyi öne çıkaran söylemini kabul etmiştir. Bu bakımdan çalışma Hölderlin'i insan haklarının ve cumhuriyetin gözü pek bir sözcüsü olarak ortaya çıkarmıştır. Buna karşın Hölderlin'in aklın mutlaklığına da karşı çıkarak insanın her şeyi bilme iddiasına ve bu iddiasından mürekkep her şey üzerinde mutlak iktidar olma arzusuna da karşı çıktığı görülmüştür. Zira tıpkı Luther'de olduğu gibi Hölderlin'de de aklın kendisini merkez addederek dünyayı kendi konformizmi uğruna tekelden dönüştürme talebinin bir yanığı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Hölderlin; aklı hesaplayıcı veya analitik bir şey olarak tespit ederek merkeze alan aydınlanmayı düşük bir aydınlanma olarak değerlendirirken bu tavrın sonucunun bir yazgı sorunu olduğuna inanmıştır. Çalışma Hölderlin'in böylesi bir tavrı ateist, nihilist ve fatalist olarak değerlendirdiğini göstermiştir.

Hölderlin'in aklın mutlaklığına dönük eleştirisi, enerjisini en temelde şüphecilikten ve izleri Lutherçiliğe kadar sürülen his felsefesinden alırken Fichte üzerinden kendisini deneme çabasıyla mutlak ve Tanrı kavramlarının eleştirisine genişleyen bir akıl anlayışı olarak çalışmanın önünde belirginleşmiştir. Buna göre Hölderlin, Fichte ve Jacobi gibi aklın diyalojide inşa olduğunu düşünmüştür. Ancak Hölderlin'in Fichte'nin Şüphecilerin eleştirisine maruz kalan Kant'ın verililik hayaletini aşmak adına ileri sürdüğü mutlak idealizmine karşı, Jacobi'nin his ve inanç kavramlarını öne çıkaran realizmini benimsediği görülmüştür. Çünkü Hölderlin'e göre tekilikte yani mutlakta bir bilinç, bir diğer deyişle karşıtlık düşünülemez. Ona göre bilinç, temelde özdeşlik olsa bile özdeşlik mutlak olamaz. Bu yüzden Hölderlin karşıtların düşünceden ve birbirinden bağımsız varlıklarını savunmuştur. Hölderlin için bir şeyin varlığı, onun düşünceden bağımsızlığı ve düşünceyi aşkın önceliği anlamında zorunlu iken aynı zamanda primordial bir şekilde müstakildir. Bir diğer deyişle çalışma Hölderlin için mutlak kavramının ona göre bir diğerinin ayna görüntüsü olan Spinozacı veya Fichteci anlamda anlaşılmaktan uzak olduğunu göstermiştir. Nitekim Hölderlin; Spinozacı tekiliği, tek bir tözü ileri sürerek müstakilliği ve müstakil hüviyeti anlaşılmaz kıldığı için kabul etmemişken, Fichteci tekiliği ise tek tek her şeyi yani varlığı düşünceye eş değer kıldığı, bir diğer deyişle muhayyilenin modifikasyonu kıldığı için kabul etmemiştir. Kısacası, Hölderlin müstakili veya tersine bütünlüğü biri diğerine önceleyerek sorunlu hale getiren salt bir mutlak kavramını anlaşılmaz bulmuştur. Çalışma bu açıdan Hölderlin'i parça-bütün bilmecesini Spinoza ve Fichte'yi geçerek aşmaya çalışan bir mütefekkir olarak belirginleştirmiştir. Bu amaçla Hölderlin; Jacobici ben-sen diyalojisinin birliğini veya etkileşimini, dolayısıyla Tanrının failliği, zatı ve ayrımı sorununu, bir yandan Kantçı sınırı diğer yandan ise Kant'ın iddiasını zor duruma sokan Şüpheciliği by-pass ederek aşmanın yolunu, Spinozacı/Fichteci tekilliklere sapmaksızın,

mutlak nosyonunu klasik anlayışa göre biçimlenen tözsellikten ayrıştırarak güç nosyonu ile birleştirdiği estetik düşüncesiyle bulduğuna inanmaktadır. Çalışma, Hölderlin'in bu hamlesini, onun varlık ve bilinci irade ve hareket kavramı üzerinden anlayarak geliştirdiğini göstermiştir.

Hölderlin'in kendi dönemine damga vuran ve birbiri yerine kullanılabilen güç, çaba ve insiyak/dürtü kavramlarından etkilendiği görülmüştür. Bu bağlamda Hölderlin'in tıpkı Fichte gibi dinamik bir tözsellik anlayışı içinde olduğu ortaya çıkmıştır. Varlık, en genel tabiriyle bir irade yükselişiyken, bilinç ise iradelerin karşıtlaşması, birbirini kısıtlayarak belirlemesidir. Hölderlin, temelde sahip olduğu bu anlayışı Kant ve Schiller'in estetik düşünceleriyle birleştirmiştir. Kant, bilincin primordial biçimde estetik olduğunu bulmuştur. Kant'ın buluşu bilincin içeriğe dönüşmek üzere olan estetik biçimselliğini koymasıyla Hölderlin'in dikkatini çekmiştir. Schiller ise Kant'ın estetik yargısını irade kavramıyla tahkim ederek Kantçı sınırı aşabileceğini düşünmüştür. Ancak Hölderlin, Schiller'in estetik yargı üzerine düşüncesinin güzelliği zihinsel bir illüzyon olarak koymasıyla Kantçı sınırı aşamadığına kanaat getirmiştir. Bu bakımdan Hölderlin için Schiller ve Kant; öznenin sınırları içinde kalmış, yüce ile güzel kategorileriyle öznenin öz-reveransı kutlamış ve ötekini özne tarafından belirlenen bir ürün olarak bırakarak öznenin mutlak gerçekliği ve hükümlerliliğini desteklemişlerdir. Buna karşın bu çalışma; Hölderlin'in Kant ve Schiller'in estetik düşüncelerini muhafaza etmekle birlikte onları Platon'un özellikle Phaidros ve Şölen diyaloglarından mülhem bir efkâr ile ıslah ettiğini ortaya koymuştur. Hölderlin'in bu senteziyle hiçbirine indirgenemeyecek olan bir iradeler çokluğu olarak dünya ve yaşam fikrine ulaştığı görülmüştür. Burada güzel, tarafların bir diğeri için varoluşsal düzeyde diyalojik karşıtlığı iken, güzellik ise bu diyalojik tutulmanın veya birliğin adıdır. Bu yüzden Hölderlin'e göre güzellik gerçekten vardır ve her şey güzeldir. Çalışma, böylece Hölderlin'in idealist bir nokta-i nazardan aşılabilir olarak görülen iç-dış ayrımı bulanıklaştırmaya çalıştığını ortaya koymuştur. Güzellik, bir ötekini mutlak bir biçimde domine etmeksizin katılımsaldır ve bu yüzden salt bir öz-reveransla değil, hem öz-reveransı hem özgeciliği, diğerkamılığı talep eden bir denge ile sürmektedir. Bu bakımdan Hölderlin için her şey güzel bir akış içindedir. Dengenin bozulması bağların zedelenmesidir. Ölüm, bu bağların kopmasıdır. Ola gelmek ise yeni bağların kurulmasıdır.

İrade ve estetikle yeniden değerlendirilen varlık ve bilinç, Hölderlin'in Tanrıyı da sahneye yeniden davet etmesi için büyük bir eşik sağlamıştır. Eşiğin açıldığı kapı ise zaman ve ölüm kavramları olmuştur. Hölderlin'in zaman ve ölüm kavramlarını irade ve estetik düşüncesine eklememesi, içkinlik çağında etkisizleşerek gözden yiten Tanrının yeniden düşünülmesi için kendi dönemi açısından nefes kesici bir girişim gibi görünmektedir. Bu girişimin sonunda hem Hölderlin'in Tanrıyı artık salt bir mutlak kavramıyla anlamak yerine kadir-i mutlak olarak

anladığı ortaya çıkmış hem de Hölderlin'in estetik bilincinin vahye de kapı aralayan ahlaki yönü kendisini görünür kılmıştır.

Hölderlin, zamanı sıralama yasası, iradelerin diyalojik bir şekilde yan yana veya karşı karşıya gelmesi olarak anlamıştır. Bir başka deyişle zaman, karşıtlığın veya yaşamın çarpışmalar sonucu yönlenişiyle ilgilidir. Hölderlin'e göre insan bu sıralamayı bir diğer deyişle yaşamın ileri doğru zorlanışını kendi gücü nispetinde belirleyebilir. Ancak ona göre insan bu karşıtlığı aşamayacağını yani son tahlilde onun üstüne çıkamayacağını karşıt bir irade olmaksızın öğrenemez. Gerçekten de bu çalışma, onun şiirleri ve Hyperion romanı üzerine yaptığı analizlerle onun için insanın karşısında kendi varlığı kısıtlı bir zamana yani zorunlu bir şekilde karşıtlığa tabi olan hiçbir şeyin duramayacağını düşündüğünü göstermiştir. Ancak Hölderlin, insanın mutlak bir biçimde zorunluluk zinciri tarafından belirlendiğini müstakillik gerçeğine dayanıp bir illüzyon olarak değerlendirdiği gibi, tüm bu birliktelik içinde mutlak birleştirici güç olduğunu düşünmesinin de benzer bir şekilde bir illüzyon olduğunu ortaya koymak istemiştir. Bir diğer deyişle aşırı realist Spinozacı ve aşırı idealist Fichteci zaviyelerin birer illüzyon olduğunu düşünmüştür. Bu amaçla Hölderlin, çözümü Schiller ve Kant'ın insanın öz-reveransı ile sonuçlanan yüce analizlerini bir yere kadar onayladıktan sonra zaman ve ölüm kavramlarını devreye sokarak bu öz-reveransın estetik bilincin en yüksek hali olmadığını göstermekte bulmuştur. Nitekim Hölderlin, ölüm kavramını ileri sürerek insanın tüm sıralama yasasını belirleme kudretinin kendisine ait olamayacağını öğrenebileceğini ileri sürmüştür. Hölderlin'e göre insan yalnızca zamana tabi halde ona yön verebilir. İnsan kısıtlı bir karşılıklı belirlenim içinde olmakla yazgılıdır. Ölüm insana mutlak güç olmadığını gösterirken, kendi bilincinin ve varlığının karşıt iradelerle ince bir mütekabiliyet ve dengeye bağlı olduğunu gösterir. Çalışma, Hölderlin'in bunu Platon'un özellikle Phaidros diyalogundan mülhem bir şekilde sistemine entegre ettiğini göstermiştir. Hölderlin tıpkı Platon gibi yüce ve güzeli huşu içinde sevmek, bir diğer deyişle karşıtlık içinde bulunmak olarak anlamıştır. Onun için saygılı ve alçakgönüllü bir sevgi insanı her şeyle bütüncül bir uyuma sokabilir. Bir diğer deyişle her bir iradenin kendi yordamınca zuhur etmesinin önü karşılıklılık göz ardı edilerek mutlak bir biçimde kısıtlanmadığı ve buna mutlak biçimde karşı çıkılabildiği sürece taraflar için uyumlu bir karşıtlık hissedilebilir şekilde mümkündür. Hölderlin'e göre insan, ezmemeye ve ezilmemeye gayret eden alçakgönüllü bir sevgiyle bu dünyada bütüncüllüğü yakalayabilir yani dünyada salt araçsal akılla değil, şiirsel bir biçimde barınabilir. Aklın mutlak erkine karşı çıkarak diyalojiyi öne çıkarması bakımından bu çalışma Hölderlin'i ayrıca Jacobi'nin bir takipçisi olarak da belirlemiş olur.

İrade, ölüm ve zaman kavramlarının çarpışarak insana verdiği ders Hölderlin'e göre Tanrı gerçeğinden öte gelişmiştir. Nitekim Hölderlin, her şeyi bir iradenin biçimselliğiyle anladığı ortaya koyulan estetik bilincin, ölüm tecrübesiyle hiçbir şekilde bir kavrama ve bir içeriğe dönüştürmeye gelmeyen mutlak bir kudretle tanıştığını gözlemlemiştir. Ölüm, insana kendi varlığı hiçbir şekilde belirli bir zamansal karşıtlığı gereksinmeyen ve her şeyle her an ve her yerde karşıtlık içinde olabilen daha büyük bir kudreti idrak etmesini sağlayan bir tecrübe olarak onun tarafından değerlendirilmiştir. Ölüm, onun için karşıtlık yasasına zorunlu biçimde bağlı kalmaksızın her şeye hükmeden çok daha büyük bir iradenin etkenliğini ifşa etmiştir. Hölderlin'e göre her şeyin aynı anda uyumlu bir karşıtlık içinde birleşmişliğini sağlayan dolayısıyla her an her şeye mutlak faaliyetiyle eşlik ettiği görülebilen kudret Tanrı olarak çağrılmalıdır. Hölderlin'in En Yüce olarak çağırdığı faal Tanrı, tüm varlığın seyrine aynı anda eşlik etmesiyle kendi varlığı tüm belirlenimlerden beri yani zamanı aşkın kadir-i mutlaktır. Hölderlin; Tanrıyı En Yüce olarak tanıtırken onu mutlak karşıt irade olarak düşlemiş ve diyalojik olarak gördüğü iradeler manzumesinin merkezine bu mutlak iradeyi yerleştirmiştir. Hölderlin'in estetik bilinç düşüncesiyle orantılı bir şekilde zatı ve kişiliği olan bir Tanrıyı düşündüğü ortaya çıkmıştır. Nitekim onun irade, estetik ve bilinci sentezleyen düşüncesinin Hegel'in Tanrı anlayışı ile çarpıştırılmasıyla da bu sonucunun teyit edilebileceği ortaya çıkmıştır. Hegel'in monist tabiatıyla öne çıkan mutlak veya nesnel idealizmi Neo-Platonik Hristiyan anlayışa uygun olarak Tanrıyı soyut evrensel, insanı ise somut evrensel olarak düşülerken insan ve Tanrının, bir diğer deyişle doğa ile Tanrının ayrımını ortadan kaldırır. Hegel'e göre Tanrı *datum* olarak verilidir ve her şeyin özündedir. İnsanın tüm eylemleri Tanrının eylemleridir. Dolayısıyla tüm mümkün eylemler Tanrının kendisini gerçekleştirmesidir. Buna mukabil Hölderlin'in, Hegel'in Spinozacı esintiler taşıyan monist Tanrı anlayışının aksine Eski Ahitçi bir tek Tanrı anlayışa ilerlemesini sağlayan başka bir düşünce içinde olduğu görülmüştür. Buna göre Hölderlin'in tam da Hegel'in aksine Tanrının kesinliğine karşı çıktığı gözlemlenmiştir. Zira Hölderlin'in bilinç anlayışı *tabula rasa*'cıdır. Burada datum yerine iz yani bellek vardır. İnsan kendisi dahil her şeyi simgesel olarak temsilen [vorstellung] görmektedir. İradeler çarpışması sürekli ileri dönük olan iradeyi bir anlığına geri sürerek onun akışına adeta bir iz bırakır. İşte bu iradeye dayalı varlık ve bilinç anlayışı; töz monizmi aşarak 'bir Tanrı ise insanın, insan ise bir Tanrının' olanağının ancak her ikisinin töz veya kavram yerine irade karşılaşması olarak deneyim üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyarken belleğin olanağı için ayrılığın primordial gerçekliğini de ortaya çıkarmıştır. Çalışma, buradan hareketle Hölderlin için insan ve Tanrı arası özdeşliğin, birini diğerine karıştıran hiyerarşik özdeşlik ile anlaşılamayacağını; bunun yerine yaşam kavramı ekseninde

her ikisini de etkenlik üzerinden üründe özdeşleştiren dinamik özdeşlik düşüncesiyle anlaşılabilirliğini göstermiştir. Tanrı ve insan arası ilişkinin sembolik yapısı ilişkinin sahneselliğini ortaya koymuştur.

Hölderlin, bellek kavramıyla derinlik kazanan yaşam düşüncesini insanın yazgı problemiyle sıkı bir markajda okumuştur. Hölderlin için refleksiyon, son tahlilde tüm temsillerin çevresinde toplandığı bir ana temsilin sembolizmi üzerinden gerçekleşirken, insanın iradeler manzumesinde önünde bulduğu yazgı probleminin yani yaşam sorununun Spinozacı ve Fichteci illüzyonlara kapılmaksızın bu ana sembolün hakiki bir şekilde tespit edilebilmesiyle çözülebileceğini düşündüğü görülmüştür. Buna göre yazgı sorunu iradenin istikrarı adına canlılığının yani tepkiselliğinin sorunuyken Hölderlin insanın tüm karşıtlıklar içinde esas karşıtı fark ederek kendisini ileri sürmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira Hölderlin, bireysel kürede olduğu kadar bireysel kürelerin kendi aralarındaki sıralamada da Tanrının orada faal şekilde bulunduğunu düşünmektedir. En Yüce, sıralama yasasına ve onun içindekilere bağlı kalmaksızın her an faal bir şekilde irade manzumesinin girift karşıtlığına eşlik ederek onu tedvir ve tedbir ederek müstakilleri uyumlu bir şekilde ayakta tutmakta yani var etmektedir. Hölderlin yağın yağmurlardan vücudunu okşayan güneş ışığına ve mevsimlerin çevrimine kadar insanın doğa olarak çağırdığı tüm faaliyetlerin zamanın veya sıralamanın üstünde hüküm süren Tanrının elinin işi olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla Hölderlin için bilinçte ağırlanması elzem olan en yüksek sembolün her şeyle mutlak faaliyetiyle bir olan Tanrı olduğu görülmüştür. İnsan karşıtlığın uyumuna katılmayı sürdürmek, hayatta kalmak, böylelikle ulaşabileceği en yüksek bilince ve mutluluğa ulaşmak için Tanrı konusunda ayık olmalıdır. Sözün kısası, Hölderlin insanın kadir-i mutlak ile olan ilişkisinin onun en temel sorunu olduğunu değerlendirmiştir. Bu ise işe başlamadan önce kabullenilmesi gereken bir başka sorunu ortaya çıkarmıştır. Zira Hölderlin aslında insanın mutlak gücü nasıl anlayabileceği sorununu ortaya atmıştır.

Hölderlin'e göre mutlak faaliyeti dolayısıyla En Yüce o kadar yakındır ki bizzat bu yakınlığı yüzünden kimse onu göremez. Bir diğer deyişle Tanrının insan için aşırı varlığı, yani insanın sayamayacağı kadar aşırı faaliyeti insanın doğal olarak sınırlı olan karşıtlığı karşılama kapasitesini yani havsalasını aşmaktadır. Nitekim çalışma esnasına Patmos ve Yurda Dönüş şiirlerinin incelenmesiyle Hölderlin'in Tanrının faaliyetsel şiddetinin onun zuhurunu gizlediğini düşündüğü gösterilmiştir. Ancak Hölderlin'in Tanrı konusunda Hegel'den farkı ortaya koyulan bilinç ve bellek düşüncesinin, onun paradoks ve ölüm kavramıyla ilintili gördüğü Tanrı kavramıyla paralel okunması sonucunda Hölderlin'in Lutherci dönüşü ortaya çıkarılmıştır. Buna göre diyaloji kavramına dayanan Hölderlinci bilinç; karşıtları onların dinamizmiyle yani karşıtlaşma şiddetine göre kendi önünde temsil edilebilir olarak bulabilirken değişim kavramını

gerek koşul olarak tıpkı Fichte gibi kabul etmiştir. Bununla birlikte diyalojik bilincin ayrıca aşk olarak anlaşılması Hölderlin'in diyalojinin tabiatı konusunda ihtiyaç kavramını keşfettiğini göstermiştir. Bilinç primordial biçimde eksiktir ve yalnızca doldurulabilirken karşıt da bu açıdan onun değişimi, uzaklaşması veya kaybıyla hissedebilir. Bu bağlamda Hölderlin tıpkı Luther gibi rasyonel delilleri kenara itmiş ve Tanrının kendisini paradoksta ifşa ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre yalnızca Tanrının çekilişi veya yokluğu [gaybubeti] insana Tanrıyı gösterebilir. İnsan için Tanrı mutlak yoklukta ve en yüksek biçimde de ölüme yakın tecrübede görünebilir. İnsan ancak kendisi dahil her şeyi bağlayan, tedvir ve tedbir eden mutlak bir gücün faaliyetini anımsayarak temsil edebilir. Böylelikle Hölderlin'in Tanrıya dair temsilin her zaman geride kalan bir temsil olduğunu ve Tanrı ile insan arası ilişkinin hassas bir dengede olduğunu düşündüğü ortaya çıkmıştır.

Hölderlin insanın yazgı sorununun Tanrıya dönük duyarlılığının köhneleşmesi ve onun artık anımsanmamasıyla çağının üzerinde bir kara bulut gibi gezindiğini görmüştür. Hölderlin için insanlar artık ihlaslı bir eylemle uhuvvet kurma yolunu aramaz olmuştur. Bu bağlamda öncelikle ortaya çıkan şey Hölderlin'in antik Yunan'ı anlayış tarzının çağdaşlarını aşmış olduğudur. Hölderlin ne klasikler gibi biçimsel bir taklitçiliğe ne romantikler gibi ağıt yakan solipsist bir özleme saplanmıştır. Hölderlin Tanrı ile ilişki üzerinden antik Yunanı değerlendirmiştir. Bu bakımdan Hölderlin'in çağının kurtuluşunu Tanrıyı yeniden hissetmekte gördüğü ortaya çıkmıştır. Hölderlin bu vazifeyi hislerin ustası şaire ait olarak değerlendirirken şair ve Tanrı arası kurduğu diyalog Hölderlin'in Tanrı kavrayışını da en yüksek haliyle ortaya koymaya yardım etmiştir. Şairin karşısındaki güç kadir-i mutlak Tanrı olduğu ve tıpkı Luther'deki gibi onun Saklanan Tanrı olduğu açığa çıkmıştır. İşte bu Tanrıya dönük bilinebilecek olan en öncelikle şey dünyayı bir makine işleyişi gibi etrafında döner vaziyette gören insan için dehşetli ve korkunç olduğudur. Zira Luther için olduğu gibi Hölderlin için de Tanrı hiçbir tasarıya gelmezcesine özgür bir faaliyet olarak insanın karşısında olduğu ortaya çıkmıştır. İşte bu bilinmezliğin, çalışmada Hölderlin'den Nicolaus Cusanus'a bir referans olarak tespit edilerek şaire ironik bir şekilde cehaletin bilgisini sağladığı görülmüştür. Hölderlin'e göre insan Tanrıyı adlandırdığı konusunda asla emin olmamalıdır. Ondan emin olmak kibirdir. Hölderlin'e göre ondan emin olduğunu düşünen tüm toplumlar taşlaşmıştır ve sonunda kadir-i mutlakın ansızın gelen baskısıyla yok olmuşlardır. Hölderlin'e göre antik Yunanlılar bile bu sonu tatmıştır. Bu bağlamda Hölderlin Tanrıya dair tüm temsillerin aslında geçici olduğunu kabul etmek gerektiğini keşfetmiştir. Hölderlin bu gerçek yüzünden kimsenin Tanrıyla aslında uyumlu bir karşıtlık içinde olduğunu asla garanti edemeyeceğini düşünmektedir. Ancak bu Hölderlin'e göre bir yandan da iyi bir şeydir çünkü insana arınmayı

ve böylelikle sürekli hareket içinde olmayı öğretirken diğer yandan ise insan kadar Tanrının da eylemselliğini bir amaçlılık olarak umut etmenin olanağını vermektedir. Zira Hölderlin, aksi mümkünken zamanı aşan tüm birliğin birleştiricisi olan gücün onu pek de rastlantısal olmayacak şekilde esirgediğini, beslediğini ve ayakta tuttuğunu görmektedir. Hölderlin böylelikle Tanrının kendi şartlarında insanla muhatap olabileceğini düşünmüştür. Nitekim ona göre bu yüzden Tanrı elçileriyle de bizzat insanlıkla konuşmuştur. Bu elçiler bazen peygamber bazen yarı tanrı bazense şair olarak onun tarafından çağrılmıştır. Hölderlin bu bakımdan Hz. Muhammed'le Kuran'ını ve Rousseau'yu örnek verirken görülmüştür. Hölderlin yine irade kavramından destek alan estetik bilinç düşüncesiyle Tanrıya dair bir eylemin biçimselliğiyle zihne düşüşünü vurgulayarak bunları işaretler olarak tespit etmişken elçilerin konuşmasını da bu tarz üzerinden değerlendirmiştir. İşte Hölderlin bu noktada cehaletin bilgisine ek olarak şairin insanlığa öğretebileceği bir başka şey olan umut kavramını Luther'den sonra devreye alırken görülmüştür. İnsan Tanrının onu esirgediğine, beslediğine ve ona yol göstermek için dünyaya indiğine ancak ve ancak işaretlere bakıp şükran duyarak iman edebilir. İnsan paradoksta görünen Tanrıya şükranla karşılık verebilir ve buna layık olmak adına durmaksızın ümit ederek çalışması gerekmektedir. Bu açıdan çalışma Hölderlin'in Luther'le hem fikir olarak asla fahmedemeyeceği Tanrıya doğru şüphe içinde ve adeta korku ve titremeyle geçecek alçak gönüllü bir çabanın ve yaşamın, insanın yazgısı olduğunu düşündüğünü ortaya koymuştur. İşte Hölderlin'e göre şairin insanlığa vereceği şey kibre karşı cehaletin bilgisi ve Tanrının bizzat kendisi gelinceye kadar karanlıkta kalmayı kabullenen bir arınmayla Tanrısal bir yas tutmaktır.

Friedrich Hölderlin eski ile yeninin, ilerleme ile geleneğin amansız mücadelesinde esas sorunun Tanrı olduğunu keşfetmiş bir şair ve entelektüeldir. Hölderlin'in Tanrının müstakil gerçekliği üzerine olan mülâhazaları özetle Spinoza ve Fichte üzerinden vücut bulan monist anlayışların yanlarında getirdikleri özgür irade, bireysellik, parça-bütün, bilinç ve yaşama dair sorunları aşmak adına onun tarafından yapılmış en önemli girişimdir. Onun bu anlayışı geleneksel ve çağdaş metafizikleri paradoksal bir biçimde onları sentezleyerek aşmıştır. Hölderlin'in estetik, irade, biliş, ölüm ve paradoks üzerine girışerek geri çağırıldığı kadir-i mutlak Tanrı anlayışı; özellikle bilinç ve yaşama dair pek çok konuda kışkırtıcıdır. Bu yüzden Hölderlin; başta monizm, mutlak, kadir-i mutlak, bilinç, yaşam ve özdeşlik olmak üzere pek çok geniş, müphem ve gevşek bırakılmış kavramın da yeniden düşünülmesi için önemli bir mihenk taşı olarak değerlendirilerek bu çalışma yoluyla Türkiye'deki akademi dünyasının efkarına sunulmuştur.

Hölderlin'i konu alacak olan bundan sonraki tüm çalışmalar için, bu çalışmanın yaşadığı en büyük zorluğun ve bu zorluktan edinilen iç görülerin paylaşılmasında büyük bir fayda

olabilir. Çalışmanın araştırma ve üretim süreci; onun yazarına bu döneme hâkim olan düşünce bolluğunun bir ismi ele alırken hele bu isim Hölderlin ise, araştırmacıyı çok yanlış yollara sürükleyebilecek kaygan bir zemin yarattığını öğretmiştir. Zira bu dönemde yaşamış bir düşünürün örneğin panteizmi ele alırken teizmden ve kendi Hristiyan inancından ne kadar ayrı düşünebileceğini göz ardı etmemek gerekir. Dönemin aşırı bir diyalog halinde olması, tüm kavramları asla son bulmamış bir halde yani canlı bir oluşta tutar. Bu yüzden kavramların bu diyaloglarla her an dönüştükleri gerçeğiyle araştırılan kişiye oturmuş bir çerçeve ile değil, olabildiğince biyografik olarak yaklaşmak gerekir. Bu açıdan bu çalışma Hölderlin'i incelerken bazı isim, akım, inanç, düşünce ve kavrama karşı dikkatli olmak gerektiğini de kendinden sonraki araştırmacılara tembih ederken onu tüm entelektüel derinliğiyle ele almak gerektiğini ileri sürer.

Hölderlin'i ele alırken en başta onun dini geçmişi olan Pietizm ve Luthercilik tüm derinliğiyle idrak edilmelidir. İkinci olarak Hölderlin'i; dönemine hâkim olan aydınlanma, özellikle Kant'a yönelerek ifade bulan şüphecilik, doğa bilimsel dönüşümlerle ortaya çıkan yeni paradigmlar, Fransız devrimiyle gelen insan hakları, bağımsızlık gibi fikirler, dönüşen tarih anlayışları, transandantal felsefe, Alman İdealizmi, Tübingen'de canlanan Neo-Platonik gelenek ve erken romantik düşünceler ile Sturm und Drang ve Weimer klasisizmi gibi pek çok edebi akımla karşılaştırmalı olarak ele almak gerekir. Üçüncü olarak Hölderlin'i; Hamann, Klopstock, Goethe, Schiller, Ossian, Platon, Hume, Shaftesbury, Berkeley, Hobbes, Herder, Jacobi, Kant, Fichte, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Hemsterhuis, Longinus, Fransız aydınlanmacıları, Schlegel, Schleiermacher, Novalis ve Moritz gibi dönemin şiir, mitoloji, din, felsefe, estetik, tarih ve toplum üzerine düşünceler serdetmiş veya düşünceleri bu döneme ulaşmış kronotoplarıyla onu hiçbirinde eritmeden ele alma çabası gerekir. Dördüncü olarak Hölderlin'e yaklaşan her çalışma; *trieb, gefühl, empfindung, Begeisterung, transport, hiperbol, phusis, darstellung, vorstellung, moyen, palingenesia* gibi kendi öz dillerindeki kavramları; mutlak ve kadir-i mutlak kavram ikilisini; birlik, zaman, bellek, anımsama, zorunluluk, real, ideal, öznel, nesnel, tin, tikel, tekil, evrensel, anlam, *çözülme, ölüm, acı, coşku, sevinç*, tecelli, sunum, öz-bilinç, bilinç, koşulsuzluk, doğrudanlık, dolaylılık, diyalojide inşa olan akıl, regülatif ide, konstitif ide, 'uyumlu karşıt', Benliğin refleksiyon modeli ve Benliğin üretim modeli gibi ifade, terim ve bakış açılarını özenle ve dikkatle düşünmelidir. Beşinci olarak, Hölderlin'i özellikle Hegel ve Schelling ile ele alırken her ikisinin gelişim dönemlerinin Hölderlin'den farklı olduğunu ve aralarındaki ilişkinin bu çalışmanın özellikle Hegel'le birlikte ortaya koyduğu gibi sonuç itibarıyla bir uyum içinde olamayacağını, aslında bu uyumsuzluğun Hölderlin'i anlamak adına aranması gerektiğini fark etmek gerekir.

Çalışma, böylece kendisinden sonra gelecek olan çalışmalara Hölderlin'i geniş bir felsefi ve entelektüel skalada ele alarak büyük bir malzeme çokluğu içinde sunmuştur. Bundan sonraki çalışmalar Hölderlin'in öncelikle estetik düşüncesiyle başlarsak, onun estetik düşüncesini Hegel, Schelling, Kant ve Schiller gibi düşünürlerle karşılaştırabilir. Buna ek olarak onun coşku, transport ve moyen gibi kavramlarla derinlik bulan estetik düşüncesi özellikle yücenin estetiği bağlamı gözden kaçırılmaksızın Meister Eckhart'ın *durchbruch* kavramına bu kavramın Pietist zihniyete iz düşümü araştırılarak kıyas edilebilir. Bu bağlama sabitlendiğinde, Hölderlin; bilinç ile Tanrısal tecrübe arasında anlık Tanrı fikrini ileri süren Usener'e ve bu anlık Tanrı ile dili anlamaya çalışan Cassirer'e kıyasla okunabilir. Açıkçası Tanrı ve insanı diyolojik bir çerçevede düşünen Hölderlin, yine mutlak kavramının sorunluluğunu ortaya koyarak din felsefesi açısından karmaşık bir konu olan vahiy problemini de kendi üzerinden ele almaya çağırmaktadır. Bu doğrultuda Hölderlin'in estetiğinin önemli bir yönü de onun dine kapı açan boyutudur. Nitekim onun din düşüncesi; kitaplığında onun eserinin bulunduğu Schleiermacher gibi bir isimle de karşılaştırılabilir gibi durmaktadır. Bundan başka Hölderlin, kendi dini geçmişine nazaran özellikle Meister Eckhart ile olabileceği gibi Eckhart üzerinden Hegel'le yeniden karşılaştırılabilir gibi durmaktadır. Bu araştırma belki de teist bakış açısının nasıl olup da panteist ifadeleri içerebileceğine dair bir kapı aralayabilir. Bu araştırma olanaklarına ek olarak Hölderlin ve çevresinin Alman İdealizminin gelişiminde, özellikle Fichte ile olan diyaloglarından yola çıkarak Fichte üzerindeki etkileri de incelenmeye değerdir. Zira Fichte'nin Reinhold'la olan 1795-96 yılları arasındaki yazışmaları bu gerginliğin izlerini taşıırken Ben ve Tanrı üzerine düşüncelerinin gelişimi de bunu onaylıyor gibidir. Ayrıca Hölderlin'in özellikle coşku, Tanrıyla birleşmeye en yakın olunan anın en büyük ayrımı getirmesinin akabinde onun bunu arınma olarak düşünmesi gibi pek çok trajik kavram tasavvuf ve sufizm üzerine yürütülecek birçok çalışma için de büyük bir ufuk gibi durmaktadır. İdeal boyutu bir yana, Hölderlin'in estetik çevresinde gelişen düşüncesine ayrıca politik bir bakış açısıyla da bakılabilir gibi durmaktadır. Onun birbirini dışlamayan yüce ve güzel anlayışı ile cumhuriyet anlayışı arasında eğitsel yönü olan bir bağlantı da kurulabilir. Bu bağlamda bir devrim zamanında yaşamış Hölderlin'in saflık düşüncesi son olarak belki de hiç olmadığı kadar Orhan Veli Kanık ile *Garip* akımına ve bizim kimlik ve cumhuriyet tecrübemize göre düşünülebilir gibi durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adler, F., & Louth, D. J., (2009), *Friedrich Hölderlin Essays And Letters*, Penguin Books.
- Agamben, G., (2011), *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, Monokl, İstanbul, s. 91-100.
- Albernaz, J., (2021), *Earth Unbounded Division and Inseparability in Hölderlin and Günderröde, Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Pheology*, Fordham University Press, New York.
- Arat, N., (1977), "Kant Estetik'inde Güzel ve Yüce Değerleri", *Felsefe Arkivi*, 21, ss. 69-83.
- Balfour, I., (2015), "Paradoxon: On the Sublimity of Tragedy in Hölderlin and Some Contemporaries", *Tragedy and The Idea of Modernity*, ed. Joshua Billings, Miriam Leonard, Oxford University Press, Birleşik Krallık, ss.59-87.
- Banham, G., (2013), "Regulative Principles and Regulative Ideas", *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI, Kant-Kongresses 2010*, Berlin.
- Baur, M., (1999), "The Role of Skepticism in the Emergence of German Idealism", *The Emergence of German Idealism*, ed. Michael Baur, Daniel O. Dahlstrom, The Catholic University of America Press, Washington, ss.63-91.
- Barker, H. G., (2015), *The Cross of Reality Luther's Theologia Crucis and Bonhoeffer's Christology*, Fortress Press, Minneapolis.
- Barthes, R., (2014), *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayıncılık, İstanbul
- Becker-Contarino, B., (2005), "Introduction: German Literature in the Era of Enlightenment and Sensibility", *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, ed. Barbara Becker Cantarino, Boydell & Brewer-Camden House, A.B.D, ss.1- 32.
- Beiser, F., (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge.
- Beiser, F. C., (2018), *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Beiser, F. C., (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bertram M., (2003), *Deutsche literatur von lessing bis kafka: basisbibliothek*, Directmedia Publ., Berlin.
- Bohning, E. E., (1955), "Kant's and Schiller's Treatment of Beauty as the Symbol of Morality" *Kentucky Foreign Language Quarterly*, (2:1), ss.1-12.

- Bowie, A., (2003), "Reflections on the subject: Fichte, Hölderlin and Novalis", *Aesthetics and subjectivity*, Manchester University Press, ss.69-101.
- Bradbury, R., (2011), *Cross Theology: The Classical "Theologia Crucis" and Karl Barth's Modern Theology of the Cross*, The Lutterworth Press, Cambridge.
- Breazeale, D., (1982). "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's 'Elementary Philosophy'", *The Review of Metaphysics*, (35:4), ss.785-821.
- Breazeale, D., (2021), "Editor's Introduction", *J. G. Fichte: Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)*, ed. ve çev. Daniel Breazeale, Oxford University Press, New York.
- Breazeale, D., (2021), "Endnotes", *J. G. Fichte: Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)*, ed. ve çev. Daniel Breazeale, Oxford University Press, New York.
- Brockett, O., (2000), *Tiyatro Tarihi*, çev. İnönü Bayramoğlu, Dost Kitabevi, İstanbul
- Brunner, D., (2013), "Suffering, Creation, and Luther's Theologia Crucis", *Quaker Religious Thought*, (121), ss.14-21
- Calasso, R., (2003), *Edebiyat ve Tanrılar*, çev. Ahmet Fethi, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Carl, M., & Hölderlin F., (1894), *Friedrich Hölderlin Sein Leben und Sein Dichten mit Einem Anhang Ungedruckter Gedichte Hölderlins von Carl Müller-Rastatt*, E. Hampe, Bremen.
- Carson, L., (2008), "'Render unto Caesura': Late Ashbery, Hölderlin, and the Tragic". *Contemporary Literature*, (49:2), ss. 180-208.
- Cassirer, E., (2018), *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Cevizci, A., (2015), *Felsefe Tarihi*, (6. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Ceyhan, B., (2020), "Kant Estetiği ve Beğeni Yargılarının A Priori Yapısı Tartışması", Lisans Bitirme Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul.
- Chapman, H. C., (1992), "The Philosophy Of Tragedy: The Tragedy Of Philosophy: The Mimetic Interrelationship of Tragedy And Philosophy in The Theoretical Writings of Friedrich Hölderlin", Doktora Tezi, University of Warwick, Coventry.
- Chytry, J., (1989)., *The Aesthetic State a Quest in Modern German Thought*, University of California Press, Los Angeles,
- Clark, R. T., (1947). "Herder, Cesarotti and Vico", *Studies in Philology*, (44:4), ss. 645-671.
- Crowe, B. D., (2007), "On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin", *The Journal of Religion*, (87:2), ss.183-205.

- Collingwood, R. G., (2020), *Doğa Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara.
- Deibl, J. H., (2022), “On the Name of God and the Opening of New Linguistic Horizons: Considerations Starting from the Bible, Hölderlin, and Rilke”, *Praise of Mortality: Christianity and New Humanism*, ed. K. Appel, Brill, Leiden, s. 45.
- De Man, P., (2012), “Hölderlin And The Romantic Tradition”, çev. Herrmann, A., & Kim, J. N., *Diacritics*, (40:1), ss.100-129.
- Dupre, L. (2004). *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, Yale University Press, New Haven-London.
- Eagleton, T., (2018), *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul.
- Eagleton, T., (2010), *Estetiğin İdeolojisi*, Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Espinoza, B. D., (2015), “‘Pia Desideria’ Reimagined for Contemporary Theological Education, *The Asbury Journal*, (70:1), ss.140-156.
- Everett, J., (2014), “Constitutive or regulative principles? The Kantian legacy for contemporary philosophy of science” Doktora Tezi, University College London, Londra.
- Fichte, J. G., (2021), *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794 95)*, ed. ve çev. Daniel Breazeale, Oxford University Press, Oxford.
- Fichte J. G., (1992), *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/1799)*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra.
- Fisher, M., & Watkins, E., (1998), Kant on the Material Ground of Possibility: From “The Only Possible Argument” to the “Critique of Pure Reason”, *The Review of Metaphysics*, 52(2), ss. 369–395.
- Fleming, N., (1987), “On Leibniz on Subject and Substance”, *The Philosophical Review*, (96:1), ss.69-95
- Flodin C., (2021a), “‘Hölderlin’s Higher Enlightenment’, Beyond Autonomy”, *Eighteenth-Century British And German Aesthetics*, ed. Karl Axelsson, Camilla Flodin ve Mattias Pirholt, Routledge, New York.
- Flodin, C., (2021b), “Remembering Nature Through Art: Hölderlin And The Poetic Representation Of Life”, *Intellectual History Review*, (31:3), ss. 411-426.
- Frank, M. (2004), *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. Elizabeth Millán-Zaibert, State University of New York Press, New York.
- Fremstedal, R., (2020), “Kant and Existentialism: Inescapable Freedom and Self-Deception”, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, ed. Jon Stewart, Palgrave Macmillan, Cham.

- Förster, E., (1997), "Foreword", *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, ed. Eckart Förster, Stanford University Press.
- Gaskill, P. H., (1976), "Hölderlin and Revolution", *Forum for Modern Language Studies*, (12:2), ss.118-136.
- Gemicioğlu, H., (2019), "İmmanuel Kant ve Jean-François Lyotard'da Yüce Kavramı ve Çağdaş Sanattaki Karşılığı." Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Gerrish, B. A., (1973), "'To the Unknown God': Luther and Calvin on the Hiddenness of God", *The Journal of Religion*, (53:3), ss.263-392.
- Gonçalves Correia, A. F. (2020), "Hölderlin, F. Hermócrates a Céfalos (Hermokrates an Cephalus), A Cálías (An Kallias), Tradução bilíngue e notas", *Revista Helius*, (3:1), ss. 155–162.
- Gökgöz, Z., (2018), "Kant Estetiği Bağlamında Sanat-Ahlak Bağlantısı ve Kavramsal Sanatın Zeminini", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul.
- Greaney, P. (1998), "Language and Form: Hölderlin's Errancy", *MLN*, (113:3), ss. 537-560.
- Haar, M., & Lilly, R., (1989), "Heidegger and the God of Hölderlin", *Research in Phenomenology*, (19:1), ss. 89-100.
- Hansen, F.-P., (1989), *Das Älteste Systemprogramm Des Deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte Und Interpretation*, De Gruyter, Berlin.
- Hamilton, J. T., (2014), "'Repetitio Sententiarum, Repetitio Verborum': Kant, Hamann, and the Implications of Citation", *The German Quarterly*, (87:3), ss.297-312.
- Hammermeister, K., (2002), *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hammermeister, K., (2005), "Enlightenment Thought and Natural Law from Leibniz to Kant and its Influence on German Literature", *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, ed. Barbara Becker-Cantarino, Boydell & Brewer-Camden House. ss.33-54
- Hampton, A., (2019), *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion: The Reconciliation of German Idealism and Platonic Realism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Harper, D., "Etymology of religion- "Online Etymology Dictionary, <<https://www.etymonline.com/word/religio-> > (6 Mart 2023).
- Harris, S., (2008), "Friedrich Hölderlin : Ueber Achill (1799)" *Germanistik in Ireland Prose Pieces*, ed. Morrison, J. ve Krobb, F., Hartung-Gorre, Konstanz, ss. 39-46.

- Hayden-Roy, P. A., (1994), *A Foretaste of Heaven: Friedrich Hoelderlin in the Context of Wurttemberg Pietism*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta.
- Heine, H., (2007), *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Henrich, D., (1997), *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford.
- Herder, J. G., (1792), *Tithon und Aurora*, Ettinger, Almanya.
- Herrmann, A., & Kim, J. N., (2012), "Editor's Introduction", *Hölderlin And The Romantic Tradition*, çev. Herrmann, A., & Kim, J. N., Diacritics, (40:1).
- Higgins, E.G., (2008), German aesthetics as a response to Kant's "Third Critique": The Thought of Friedrich Schiller, Friedrich Hölderlin and Friedrich Schlegel in the 1790s, Doktora Tezi, Cardiff University, A.B.D.
- Hinlicky, P. R., (2010), *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, W. B. Eerdmans Publishing, Michigan.
- Hinnant, C. H., (2002), "Schiller and the Political Sublime: Two Perspectives", *Criticism*, (44:2), ss.121-138.
- Hoad, T.F., (1996), *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford University Press, Oxford-New York, s. 397.
- Hockenbery, D. M., (2011), "Introduction", *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis.
- Hölderlin, F., An Köstlin,
https://www.hsaugsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Hoelderlin/hoel_br01.html <6 Mart, 2021>
- Hölderlin, F., (1920), *Hyperion, oder; Der Eremit in Griechenland*, G. Kiepenheuer, Potsdam.
- Hölderlin, F., (1921), *Sämtliche werke und briefe: in Fünf Bänden (4. Briefe)*, Insel-Verl, Leipzig.
- Hölderlin, F., (1922), *Sämtliche werke* (2. Baskı), Propyläen Verlag, Berlin.
- Hölderlin, F., (1988), *Essays and Letters on Theory Intersections*, ed. ve çev. Thomas Pfau, State University of New York Press, Albany
- Hölderlin, F., (1990a), *Hyperion I*, çev. Melahat Togar, MEB Yayınları, İstanbul.
- Hölderlin, F. (1990b), *Hyperion II*, çev. Melahat Togar, MEB Yayınları, İstanbul.
- Hölderlin, F., (1990c), "*Hyperion*", *Hyperion and Selected Poems*, çev. Eric L. Santner, Continuum, New York.

- Hölderlin, F., (2007), *Poems of Friedrich Hölderlin: The Fire of the Gods Drives Us to Set Forth by Day and by Night*, ed. Mitchell J., Ithuriel's Spear, San Francisco.
- Hölderlin F., (2008), *Hyperion or the Hermit in Greece (1st Archipelago)*, çev. Benjamin Ross, Archipelago Books, (e-kitap).
- Hölderlin, F., (2015), *Gedichte 1784-1843*, Jazzybee Verlag, Lötschberg-Altenmünster.
- Hölderlin, F., (2018), *Şiir ve Tragedya Kuramı (2.Baskı)*, çev. Mehmet Barış Albayrak, Notos Kitap, İstanbul.
- Hölderlin, F., (2019), *Seçme Şiirler*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Hölderlin, J. C. F., (2019b), *Theoretische Schriften (İkinci Baskı)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hölderlin, F., (2020), *Hyperion Yunanistan'da Bir Münzevi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hölderlin, F., “Das Schicksal”
<<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1784-1800/Das+Schicksal>> 22.06.2023.
- Hölderlin, F., “An Hiller”
<<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1784-1800/An+Hiller>> 22.06.2023.
- Hölderlin, F. “Versoehnder” <<http://www.hoelderlin-kalender.ch/volltexte/versoehnder.htm>> 01.01.2023
- Hölscher, S., (2006), “Schiller and Hölderlin: From Beauty to Religion”, *Publications of the English Goethe Society*, (75:2), ss.83-94.
- Kanık O. V., (1999), *Bütün şiirleri*, Adam Yayınları (37. Baskı), İstanbul.
- Kant, I., (1996), *Critique of Pure Reason* (7. Baskı), çev. W. S. Pluhar, Hackett Publishing Company Inc, Indianapolis.
- Kant, I., (2007), *Critique of Judgement*, çev. James Creed Meredith, Ed. Nicholas Walker, Oxford University Press, New York.
- Kant, I., (2019), *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Katsafanas P., (2018), “The Emergence of the Drive Concept and the Collapse of the Animal/Human Divide”, *Animals: A History*, ed. Adamson P. & Edwards G. Oxford University Press, ss. 239-267
- Kenny, A., (2018), *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*, (Cilt III), çev. Volkan Uzundağ, Küre Yayınları, İstanbul.

- Kenosian, D., (2017), "Voices of Rousseau and Temporality in Friedrich Hölderlin's "Der Rhein", *Comparative Literature Studies*, (54:3), ss. 561-580
- King, J., (2020), "Martin Luther's Theology of Beauty: Reconsidering the 'Hiddenness' and 'Alien Work' of God", *MAJT*, (31), ss.27-56.
- Kisner, M., (2020), "Drive and Will in Fichte's System of Ethics", *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*, ed. Manja Kisner ve Jörg Noller, De Gruyter, Berlin-Boston, ss. 139-158.
- Kleingeld, P., (1998), "Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason", *The Review of Metaphysics*, (52:2), ss.311 -339
- Klemme, H. F., (2023), "On Grace and Dignity (1793)", *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, ed. Antonino Falduto, Tim Mehigan, Springer International Publishing, ss. 189-199.
- Koyre, A., (2014), *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Koç, Y., (1997), "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması", *Felsefe Arkivi*, 30, ss.49-54.
- Kosch, M., (2021), "Fichte's Theory of Drives", *Journal of the History of Philosophy*, (59:2), ss. 247-269.
- Kurz, G., (1975), *Mittelbarkeit und Vereinigung Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- Küçükalp K. & Cevizci A., (2019), *Batı Düşüncesi*, İSAM, İstanbul.
- Krell, D. F., (2005), *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God*, Indiana University Press, Indiana.
- Kreuzer, J., (2019), "Unterschiedenes ist/gut": Überlegungen zu Meister Eckhart und Friedrich Hölderlin", *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des Deutschen Waldes*, Brill, Leiden- Boston.
- Langwald, E., (2004), *Das andere sagen: studien zu martin heidegger und seinem werk*, Lit, Münster.
- Larmore, C., (2000). "Hölderlin and Novalis", *The Cambridge Companion to German Idealism (Cambridge Companions to Philosophy)*, ed. K. Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 205-226.
- Leighton, J. A., (1896), Hegel's Conception of God, *The Philosophical Review*, (5:6), ss.601–618.

- Lewis, C., (2011), "Boileau and 'Longinus' in Hölderlin's Sophokles-Anmerkungen", *The Germanic Review*, (86), ss.114-133.
- Lindsay, A. D., (1970), *Kant*, Greenwood Press, Connecticut.
- Look, B. C., (2021), "Kant's Leibniz", *Leibniz and Kant*, ed. Brandon C. Look, Oxford University Press, Oxford.
- Louth, C., (2000), "The Question of Influence: Hölderlin's Dealings with Schiller and Pindar", *The Modern Language Review*, (95:4), ss.1038–1052.
- Lotz, C., (2011), "Faith, Freedom, Conscience", *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis.
- Löwith, K., (1957), *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.
- Löwith, K., (2012), *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul.
- Luchte, J., (2016), *Mortal Thought Hölderlin and Philosophy*, Bloomsbury Publishing Plc Bloomsbury Academic, Londra.
- Lundgren, N. P., (1988), "Breaking Down The Neurotic-Psychotic Artifice: The Subversive Function Of Myth in Goethe, Nietzsche, Rilke And Walter Benjamin", Doktora Tezi, Emory University, Ann Arbor.
- Luther, M., (2019), *95 Tez*, çev. C. Cengiz Çevik, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Lyon, J.B., (1998), "Was nemlich mehr sei, das Ganze oder das Einzelne": Hölderlin's Hyperion as an Unresolved Crisis", *German Life and Letters*, 51, ss.1-14.
- MacPherson, H., (1913), "Kant as an Astronomical Thinker", *Popular Astronomy*, (21), ss.424-427.
- Manav, F. (2022), "F. Schiller'in Sanat Felsefesinde Oyun, Özgürlük ve Güzellik İlişkisi", *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 29, ss. 235-245.
- Mendelssohn, Stanford Encyclopedia of Philosophy
<<https://plato.stanford.edu/Archives/spr2009/entries/mendelssohn/>> 05.05.2023.
- Michaelis, L., (1999), "The Deadly Goddess: Friedrich Hölderlin On Politics And Fate", *History Of Political Thought*, (20:2), ss.225–249.
- Millán-Zaibert, E., (2004), "Introduction", *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. ve ed. Elizabeth Millán-Zaibert, State University of New York Press, ss. 1-21.
- Moland, L. L., "Friedrich Schiller", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/schiller/>>, (24.04.2022).
- Moretti, G., (2008), *Deha*, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi, Ankara.
- Murdoch, I., (2008), *Ateş ve Güneş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları.

- Murrey, L., (2015), *Hölderlin's Dionysiac Poetry: The Terrifying-Exciting Mysteries*, Springer.
- Nauen, F. G., (1971), *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and The Crisis of Early German Idealism*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- O'Reggio, T., (2019), "Martin Luther: Master of Paradoxes", *Andrews University Faculty Publications*, 1011, ss. 1-17.
- Outram, D., (2007), *Aydınlanma*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Önal S., (2021), "Vico ve Herder'in Tarih ve İnsaniyet (Humanite) Hakkındaki Fikirleri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, (11:1), ss.173- 186.
- Palti, E., (2005), "Romantic Philosophy And Natural Sciences: Blurred Boundaries And Terminological Problems" *Contributions to the History of Concepts*, (1:1), 83–108.
- Parapsikoloji, Wikipedia <<https://tr.wikipedia.org/wiki/Parapsikoloji>> 03.04.2023
- Paul, K., (2018), "The Emergence of the Drive Concept and the Collapse of the Animal/ Human Divide", *Animals: A History*, ed. Adamson P. & Edwards G. Oxford University Press.
- Paulson, S. D., (2014), "Luther's Dangerous Account of Divine Hiddenness", *Indicative of Grace Imperative of Freedom: Essays in Honour of Eberhard Jüngel in His 80th Year*, ed. R. David Nelson, Bloomsbury T & T Clark, London, ss.203-217.
- Peetz, V., (1982), "Is Existence a Predicate?", *Philosophy*, (57:221).
- Pfau T., (1988), "Introduction", *Essays and Letters on Theory Intersections*, ed. ve çev. Thomas Pfau, State University of New York Press, Albany.
- Pinkard, T., (2002), *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Platon, (2016), *Phaidros*, çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Pöggeler, O., (1974), "Philosophy in the Wake of Hölderlin", *Man and World*, 7, ss.158–176.
- Protestantism, Encyclopedia Britannica
<<https://www.britannica.com/topic/Protestantism/Rationalism>> 22.03.2023.
- Quevedo, W. A., (2017), "Este Arte Del Destino: Hyperion De Hölderlin Y La Dimensión Trágica De La Belleza", *Nueva Revista Del Pacífico*, (66), ss.57-77.
- Ramachandra, V., (2016), *Gods That Fail, Revised Edition: Modern Idolatry and Christian Mission*, Wipf and Stock Publishers, Eugene.
- Robertson, R., (2013), "On the Sublime and Schiller's Theory of Tragedy", *Philosophical Readings: Online Yearbook of Philosophy*, 5, ss.194-212.
- Roche, M. W., (1998), "Review of «A Foretaste of Heaven.» Friedrich Hölderlin in the Context of Württemberg Pietism", *Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literature*, 114, by P. A. Hayden-Roy]. *Colloquia Germanica*, (31:2), ss. 154–284.

- Roche, M. W., (2002), “Allusions to and Inversions of Plato in Hölderlin’s Hyperion”, *Literary Paternity Literary Friendship: Essays in Honor of Stanley Corngold*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London
- Ronzheimer, E., (2021), “Hölderlin as Reader of Poetry: Notes on the “Wechsel der Töne”, *Aesthetica Preprint*, (116) ss. 78-79.
- Rumble, V., (2008), “In the Face of All the Glad, Hay-Making Suns”: Schelling and Hölderlin on Mourning and Mortality [Review of *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God*, by D. F. Krell], *Research in Phenomenology*, (38:1), ss.113–121.
- Seyhan, A., (1992), *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*, University of California Press, California.
- Schäfer, R., (2020), “Hölderlin and Romanticism”, *Romanticism, Philosophy, and Literature*, ed. Forster, M., Steiner, L., Palgrave Macmillan, Cham, ss. 229–244.
- Schiller, F., (2003), “Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner (1793)”, *Classic and Romantic German Aesthetics*, ed. J. Bernstein, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 145-184.
- Schmidt D. J., (2001), *On Germans & Other Greeks: Tragedy And Ethical Life*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis.
- Schopenhauer, A., (2013), *Hayatın Anlamı* (5.baskı), çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul.
- Schwindt, J., (1985), “Luther’s Paradoxes and Shakespeare’s God: The Emergence of the Absurd in Sixteenth-Century Literature”, *Modern Language Studies*, (15:4), ss.4-12.
- Shin, J. W., (2005), *God hidden and revealed in Luther and Calvin*, The University of Edinburgh, İngiltere.
- Smith W., (1849), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, C.C. Little ve J. Brown, Boston, s. 185.
- Spencer, T., (2008), “Was ist Gott? The Representation of the Divine in Friedrich Hölderlin”, *Doktora Tezi*, University of North Carolina, Chapel Hill.
- Spencer, T., (2011), “Divine Difference: On the Theological Divide between Hölderlin and Hegel”, *The German Quarterly*, (84:4), ss. 437-456.
- Spuybroek, L., (2018), “The Compass of Beauty: A Search For the Middle”, *Architectural Materialisms: Nonhuman Creativity*, ed. Maria Voyatzaki, Edinburgh University Press, Edinburgh, ss.176-204.
- Stavru, A., (2001), “Hölderlin und die 'Flucht des Göttlichen' Martin Heidegger und Walter F. Otto in Rom (1936–1937)”, *Studi Germanici* (39: 2–3), ss-269-310.

- Steinberg M., (2018), "Biology and ontology: Kant, Fichte, and the uses of natural history", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], 17, <<http://journals.openedition.org/ref/878>> (21.04.2023)
- Stefanie H., (2006). "Schiller and Hölderlin: From Beauty to Religion", *Publications of the English Goethe Society*, (75:2), s. 83-94.
- Stewart, J., (2020), "Kierkegaard: A Transitional Figure from German Idealism to Existentialism", *The palgrave handbook of german idealism and existentialism*, ed. Jon Stewart, Palgrave Macmillan, Cham, ss. 209–240.
- Stolzenberg, J., (2020), "'But how is self-consciousness possible?' Hölderlin's criticism of Fichte in 'Judgment and Being'", *Populism and Globalization*, (37), ss.223-233.
- Stopa, S. E. M., (2018), "'Seeking Refuge in God against God': The Hidden God in Lutheran Theology and the Postmodern Weakening of God", *Open Theology*, (4:1), ss. 658-674.
- Tauber, Z., (2006), "Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant", *Journal of Aesthetic Education*, (40:3), ss.22-47.
- Thomas, J. W., (1963), "Schiller And Hölderlin", *German Verse From the 12th to the 20th Century in English Translation*, 44, ss.73–84.
- Taylor, C., (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Carbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ., (1993), *Estetik*, Remzi Kitabevi, Ankara.
- Ünsalan, F., (2019), "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (28), ss.243-274.
- Valkanov, D., (2015), *Knowledge and Freedom: Essays in German Idealism*, Re.press, Melbourne.
- Vessey, D., (2011), "Heidegger's Existential Domestication of Luther", *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis, ss.1-14.
- Veblen, T. B., (1884), "Kant's Critique Of Judgment", *The Journal of Speculative Philosophy*, (18:3), ss.260-274.
- Vinzent, M., (2019), "The more something is / Invisible, it enters others" (Jemehr ist eins / Unsichtbar, schicket es sich in Fremdes): Indistinction, a bridge between Meister Eckhart and Friedrich Hölderlin", *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Brill, Leiden, ss.224-225.
- Wang, W., (2018), "Beauty as the Symbol of Morality: A Twofold Duty in Kant's Theory of Taste", *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne De Philosophie*, (57:4), ss. 853-875.

- Waibel, V. L., (2010). "»With Respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea.« Three Answers to Kant and Fichte – Hardenberg, Hölderlin, Hegel", *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Brill, Leiden, s. 301-326.
- Waibel, V. L., (2018), "Hölderlin's idea of 'Bildungstrieb': A model from yesteryear?", *Educational Philosophy and Theory*, (50: 6-7), ss. 640-651.
- Weineck S.-M., (2002), *The Abyss Above: Philosophy And Poetic Madness in Plato Hölderlin and Nietzsche*, State University Of New York Press, New York.
- Wicks, R., (1997), "Dependent Beauty as the Appreciation of Teleological Style", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (55:4), ss.387-400.
- Williams, G., (2022), "Kant's Account of Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-reason/>> (10.11. 2022).
- Wozick C. V., (2010), *God Beyond Me: From the I's Absolute Ground in Hölderlin and Schelling to a Contemporary Model of a Personal God*, Brill, Leiden.
- Wood, A. W., (1991), "Fichte's Philosophical Revolution", *Philosophical Topics*, (19:2), ss.1-28.
- Wood, A. W., (2009), *Kant*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Wriedt, M., (2011), "Luther and Augustine—Revisited", *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress, Minneapolis.

Württembergische Landesbibliothek

<https://digital.wlb-stuttgart.de/index.php?id=6&tx_dlf%5Bid%5D=14186&tx_dlf%5Bpage%5D=1> (07.03.2023).