

Makale Geliş | Received: 14.12.2020  
Makale Kabul | Accepted: 19.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.884375

**Ömer AYGÜN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-2552-9862  
omeraygun@gmail.com

## Yaygın Zenon Okumasının Bir Eleştirisi

### Öz

Bu makale, Laks & Most'un 2016 tarihli *Erken Dönem Yunan Filozofları* derlemesi ışığında Elealı Zenon'un kişiliğine, felsefesine ve özellikle de ünlü "paradokslarına" yönelik yaygın yorumu anlattıktan sonra, bu yorumdaki sorunlara işaret etmek ve bir çözüm önerisi sunmak amacını taşımaktadır. Yaygın yorum Elealı Zenon'u paradokslarına, paradokslarını da argümantatif içeriklerine indirgemekte, ancak bu paradoksların birliğini, bütünsel işlevini ve sayısını açıklamakta zorlanmaktadır. Makale ilk bölümde yaygın yoruma göre Zenon'un ve paradokslarının ana özelliklerini sıraladıktan sonra, ikinci bölümde felsefe, felsefe tarihçiliği ve felsefe eğitimi alanlarında bu yorumdan kaynaklanan sorunlara işaretmekte ve üçüncü bölümde Laks & Most'un edisyonunda özellikle Platon ve Aristoteles geleneğindeki aktarımlara başvurarak bu sorunları çözecek alternatif bir yorum önermeye çalışmaktadır. Bu aktarımlarda Zenon'un pratik yaşamı ve özellikle diyalektikçiliği vurgulanmıştır. Zenon'un paradoksları diyalektik argümanlar olarak yorumlandığında, yalnızca bir öğretinin çürütülmesi veya desteklenmesi için araçsal argümanlar olarak görülme yerine, okurun veya öğrencinin zorunlu olarak akıl yetisinin farklı şekillerde çalıştırılması amacını taşıyan pratikler olabilecekları fark edilebilmektedir. Bu alternatif yorum, hem felsefe tarihçiliği açısından Zenon'u eristik, sofistlik, retorik veya kuşkucu düşünürlerden daha açık şekilde ayrıştırabilmekte, hem felsefe eğitimi açısından paradoksların amaçsız bilmececeklardan öte, öğrencinin kendi akıl yetisiyle karşı karşıya gelmesini talep eden argümanlar olduğunu ve felsefenin gerçeğin çıkarırsız şekilde araştırılmasından ayrılamayacağını düşündürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Antik Felsefe, Elealı Zenon, Bircilik, Paradoks.

## A Critique of the Standard Reading of Zeno of Elea

### Abstract

The aim of this paper is to sketch the standard interpretation of the Eleatic philosopher Zeno's personality, his philosophy, and especially his famous "paradoxes", in light of Laks & Most' 2016 edition of *Early Greek Philosophers*, in order to point out the shortcomings of this interpretation, and to suggest a solution. This standard interpretation of Zeno reduces his philosophy to his paradoxes, and his paradoxes to their argumentative content, while failing to sufficiently account for their unity, their overall purpose, and their number. These problems give rise to further difficulties relating to both the historiography of Ancient Philosophy and its pedagogy. After outlining this standard interpretation of Zeno's philosophy and its consequent problems, the third part of the paper appeals to accounts issuing especially from the Platonic-Aristotelian tradition in Laks & Most's edition in order to construe an alternative interpretation accommodating the aforementioned problems. Thanks to the emphasis in these accounts on Zeno's practical life and his identity as a dialectician, a reading of Zeno's paradoxes as dialectical arguments enables us to consider them not merely as arguments instrumental in upholding or refuting a doctrine, but as practices intended to summon the rational capacity of the reader or student. This alternative interpretation not only differentiates Zeno more clearly from

eristic, sophistic, rhetoric or skeptic thinkers, it also suggests, in terms of the teaching of philosophy, that these paradoxes are not gratuitous riddles, but arguments demanding the student’s rational participation, and that philosophy cannot be construed without reference to the uninterested pursuit of truth.

**Keywords:** Ancient Philosophy, Zeno of Elea, Monism, Paradox.

## 0. Giriş

Bu makalenin<sup>1</sup> amacı, Elealı filozof Zenon’la ilgili yaygın yorumu gözden geçirmek, ondaki sorunlara işaret etmek ve bir çözüm önerisi getirmektir. Yaygın yoruma göre Zenon’un ve paradokslarının özellikleri makalenin birinci bölümünde sıralandıktan sonra, ikinci bölümde bu yorumdan kaynaklanan sorunlar ortaya konmuştur: bu sorunlar büyük ölçüde Zenon’un “çokluğun” (*ta polla*), “hareketin” (*kinêsis*) ve “yerin” (*topos*) varolmadığına yönelik paradokslarının bütünsel amacının belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Yaygın yoruma göre Zenon Parmenides’in bircilik öğretisini ona itiraz edenlerin ve sağduyunun karşıtavrlarını çürüterek desteklemek amacıyla bu paradoksları oluşturmuştur<sup>2</sup>; ancak bu açıklama Zenon’un yerin varolmadığına ilişkin paradoksunun veya mısır tanesi paradoksunun bircilik öğretisine nasıl bir katkı sağlayacağını umduğu ve tek bir çürütme yeterliyken Zenon’un neden toplamda kimilerince<sup>3</sup> sayısı 40’a varan paradoks üretme zorunluluğunu duyduğu sorularını yanıtızsız bırakır gibi görünmektedir. Yaygın Zenon yorumundan kaynaklanan bu felsefi sorunların felsefe tarihi ve felsefe eğitimi alanında sonuçları vardır: Zenon’un paradokslarının felsefi amacı belirsiz kalınca felsefe tarihçiliği açısından bu

---

<sup>1</sup> Bu makale, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Kulübü’nün 8 Mayıs 2019 günü düzenlediği “Antik Yunan Felsefesi Konuşmaları”nda okunan bir bildirin metninden hareketle kaleme alınmıştır. O organizasyona beni davet eden Erim Bakkal’a teşekkür ederim. Makalede Eski Yunancadan yapılan çeviriler tersi belirtilmedikçe bana aittir. Makale boyunca Zenon’a ve başka Sokrates öncesi filozoflara göndermeler Laks & Most 2016a’daki referans sistemine göre yapılmış, arkasından parantez içinde geleneksel Diels-Kranz numarası verilmiş ve kaynak belirtilmiştir. Laks & Most’un bu referans sisteminde P harfi söz konusu filozofun yaşamı, kişiliği ve sözleriyle ilgili bilgilere, D harfi filozofun öğretisine, R harfi ise bu öğretinin Antikçağdaki alımlanışına gönderme yapmaktadır.

<sup>2</sup> Platon, *Parmenides*, 127d-128e. Bu aktarımı üçüncü bölümde inceleyeceğiz.

<sup>3</sup> D2 (DK29A15) Proklos, *Platon’un Parmenides’inin Yorumu*, s. 694.17-19; D3 (DK29A15) Elias, *Aristoteles’in Kategoriler’inin Yorumu*, s. 109.15-20.

paradoksları eristik, sofistik, retorik ve kuşkucu argümanlardan, Zenon’u da bu okulların temsilcilerinden ayırt etmek zorlaşmakta ve bu sefer Elea Okulu’nun içsel bütünlüğü tehlikeye girmektedir; felsefe eğitiminde de felsefi amaçtan yoksun görünen bu paradokslar, öğrenci üzerinde son derece etkili olmakla birlikte, felsefenin hayret, merak veya varoluşsal sorgulamalardan başlayan çıkarsız bir hakikat arayışı olmak yerine, teknik ve araçsal bir bilmece sorma ve çözme etkinliğine indirgenebileceği izlenimi vermektedir.

Makalenin üçüncü bölümü bu sorunlara bir çözüm önermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda başvurulmuş metinsel dayanak, Laks & Most’un 2016 tarihli *Erken Dönem Yunan Filozofları* edisyonu, özellikle de Platon ile Aristoteles geleneklerinde Zenon’un diyalektikçiliğini, hatta ilk diyalektikçi oluşunu anan R3-R5 ve R6-R9 aktarım öbeği ile Zenon’un kişiliğine ilişkin P12, P13-P16 aktarım öbeği olmuştur. İlk öbekteki aktarımlar doğrultusunda Zenon’a bir diyalektikçi olarak bakıldığında ve paradokslarının diyalektik olduğunu varsayıldığında, paradoksların hangi öğretiyi savunduğu veya çürüttüğünden önce, okur üzerinde nasıl bir etki yaratmaya çalıştığı sorusu gündeme gelmektedir: Diyalektikte savunulan veya çürütülen tezler kadar işlenen yeti vurgulandığından, hatta bir tez ancak karşıteziyle birlikte anlam kazandığından, bu bakış açısı Zenon paradokslarının olası mantıksal, eristik, retorik veya sofistik etkilerinin yanında performatif niteliğini açığa çıkarmaktadır. Buna göre Zenon’un felsefesinin ve paradokslarının temel amacı, hareketin, çokluğun veya yerin varolup olmaması tartışmasından önce, bunların varolmadığı gibi sağduyuya tamamen aykırı bir sonuca okurun akıl yetisiyle erişim sağlayabileceğini en kolay ve çarpıcı yoldan ona göstermek ve onu bu erişimi sağlamaya alıştırmaktır. Böylece bu alternatif yorum, paradoksların bu kadar yüksek sayıda olmasına ve birbiriyle ilişkisi belirsiz görünen kavramlara yönelik olmasına bir açıklama getirebilmektedir. Makale bu çözüm önerisinin Zenon’un felsefe tarihindeki yeri ve paradoksların felsefe eğitimindeki işlevi ile ilgili sonuçlarına değinerek sona ermektedir.

## 1. Yaygın Zenon Yorumu

Felsefe tarihi yazımında ve eğitiminde yaygın olan Zenon yorumuna göre<sup>4</sup> Elea’lı Zenon “Presokratik” bir filozoftur, yani Sokrates öncesi bir filozoftur. Dolayısıyla, Sokrates’in “felsefeyi göklerden yere indirip şehirlere ve insanların evlerine ve mutfaklarına kadar soktuğu”<sup>5</sup> konusunda Cicero haklı ise, öbür Sokrates öncesi filozoflar gibi Zenon’un temelde şu üç özelliği taşıması beklenir: (a) Zenon felsefe henüz etik ve politik alana yerleşmeden önceki “doğa araştırması” (*peri physeôs*) geleneğine bağlı bir “doğabilimcidir” (*physiologos*); (b) nitekim “teorik” bir filozoftur, yani metafiziksel ve/veya fiziksel doğru öğretinin peşindedir: dünyayı olabildiğince doğru yansıtan bir tutarlı önermeler bütünü sunmaya veya desteklemeye çalışır; (c) dolayısıyla kendi özgün öğretisini ortaya koymaktansa, doğru öğretiyi ortaya koyduğunu düşündüğü bir filozofun “okulunda” ya da gelenek zincirinde (*diadokhê*) yer almaktan ve onun öğretisini savunmaktan yüksünmez.

---

<sup>4</sup> “Yaygın Zenon yorumu” deyimiminin anlamını baştan açıklamakta yarar vardır. Bu yorumun ayırıcı özelliği, Zenon’un diyalektikçiliğini ve/veya politik tutumunu göz ardı ederek onun felsefesini paradokslarına ve paradoksları birer önerme ve öğreti savunusuna indirgemesi, Zenon’un bu savunuyu yapmasını Parmenides’e bağlılığıyla gerekçelendirmesidir. Russell (1945) Zenon’un ilk diyalektikçi olduğuna değinmekle birlikte (1945: 92) bu onu Zenon’u paradokslarına, paradokslarını kavramsal bir içeriğe indirgemekten alıkoymaz. Barnes’a (1982: 236) göre Zenon’un paradoksları “ciddi” veya “sistematik” olmadığı gibi Zenon’un amacı da misilleme yapmak ve insanları şaşırtmaktan öte değildi: “Zenon, asil bir amaç uğruna Parmenides’i felsefi saldırılara karşı derinlikli ve sıkı bir dizi indirgeyici argümanla savunan sistematik bir Elealı değildir. Birçok kişi Parmenides’i tiye almıştı [*mock*], Zenon da tiye alanları tiye aldı. Onun *logos*’larının amacı çoğul bir dünyaya olan sıradan inançtaki saçmalıkları ve yetersizlikleri gün ışığına çıkarmaktı; Zenon’un yapmak istediği şey insanları sarsmak, büyülemek, şaşırtmaktı. Bir Elea birciliğini desteklemek gibi ciddi bir metafizik amacı yoktu.” Kirk & Raven & Schofield (1983) ve Waterfield (2000) da Zenon’un politik tutumuyla ilgili bizim üçüncü bölümde değineceğimiz P13-P16 aktarımlarını hiç anmamaktadır. Palmer (2017) bunları kuşkulu bulup geçiştirirken Zenon’un diyalektikçiliğine de kuşkuyla yaklaşmaktadır. (Kşz. Kranz 1984: 88, ayrıca 78.) Öte yandan Pierre Hadot’nun iki eserinde (1995; 2020) Zenon’a neredeyse hiçbir yer vermemesi, yaygın yorumun karşı kutbunda yer alan başka bir aşırı tutumdur ve bu makalenin sonunda değineceğimiz gibi açıklanmaya muhtaçtır. Çalışmalarında Antik Yunan felsefe okullarını birer “yaşam biçimi” (*mode de vie*) önermekle ve “ruhani alışkanlıklara” (*exercices spirituels*) başvurmakla tanımlamaya çalışan Hadot, Zenon’da ve paradokslarında kendi tezini destekleyecek fazla malzeme bulamamış olsa gerektir. Oysa bu makalede önerilecek alternatif Zenon anlayışı Hadot’nun yaklaşımıyla uyumlu görünmektedir.

<sup>5</sup> Cicero, *Tusculanum Tartışmaları*, V, 10.

Sokrates öncesi filozoflarla bu üç özelliği paylaşan Zenon aşağıdaki özelliklerle de onlardan ayrılır: (a) Zenon itirazcı (*antilogikos*)<sup>6</sup> bir filozoftur, yani, örneğin aynı okula bağlı olan Melissos’un katkısından farklı olarak, hocası Parmenides’in bircilik öğretisine her zaman olumsuz yoldan destek olur, çokçuluğu savunanları çürütmeye çalışmakla yetinir<sup>7</sup>; (b) alabildiğine “paradoksal” bir filozoftur, yani bu olumsuzlayıcılığını yalnızca felsefi görüşlere (*endoksa*) değil, sağduyusal kanılara (*doksa*) da yöneltir ve olağanüstü bir üretkenlik gösterir: bugün elimizde Zenon’dan hareketin varlığına karşı 4, çokluğun varlığına karşı 3, yerin varlığına karşı da 1 argüman olması bir yana, D2 ve D3 aktarımlarına göre toplamda 40 argüman üretmiştir; (c) bu nedenlerle Zenon, kendisi kuşkucu değilse bile, Antik Yunan felsefesinde kuşkuculuğun kapılarını bir daha kapanmamacasına açar. Ksenophanes asla bir görececi olmamakla birlikte nasıl görececiliğin kapılarını kapanmamacasına açmışsa, bir olasılıkla<sup>8</sup> Ksenophanes’in başlattığı Elea okulu da asla kuşkucu olmamakla birlikte kuşkuculuğun kapısını aralamıştır. Nitekim Diogenes Laertios’a göre Ksenophanes’in, Elealı Zenon’un ve Demokritos’un kuşkucu olduğunu bizzat Pyrrhoncular düşünür.<sup>9</sup>

Bu yaygın yorumu toparlayacak olursak, Zenon başka Sokrates öncesi filozoflar gibi temelde doğayı ele alır, teoriktir ve bir “okula” bağlıdır; onlardan farklı olarak temelde başka filozoflara itiraz etmekle yetinir, sağduyuya aykırıdır ve kuşkuculuğu müjdelere, hatta hazırlar. Zenon temelde paradokslarına indirgenebilir, bunlar da Parmenides’in birciliğinin hizmetine koşulmuş, kuşkuculuğu ve sofistleri andıran polemik, hatta eristik argümanlardır.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> R6 (DK29A4) Ploutarkhos, *Perikles*, 4.5. Ayrıca bkz. Platon, *Sofist*, 233c ve başka yerler. Protagoras’a atfedilen bir eser de *Logoi antilogikoi* başlığını taşır.

<sup>7</sup> Kşz. Platon, *Sofist*, 216b5-6: “Bir çürütme tanrısı (*theos tis... elenktikos*)”. Burada Parmenides veya genel olarak Elea okulunun özelliği vurgulanıyor olsa da o okulda çürütmenin ilk akla gelen figürü Zenon olsa gerektir.

<sup>8</sup> Bkz. Ksenophanes R1-R11; Laks & Most 2016a: 238-245.

<sup>9</sup> R15 (= DK29B4) Diogenes Laertios, 9.72.

<sup>10</sup> Palmer 2017 büyük ölçüde bu sonuca varır.

## 2. Yaygın Zenon Yorumundaki Sorunlar

Felsefe tarihçiliğinde ve eğitiminde yaygınlıkla başvurulan bu Zenon yorumunda üç tür sorun olduğu söylenebilir: Doğrudan doğruya felsefi sorunlar; felsefe tarihçiliğiyle ilgili sorunlar; bir de felsefe eğitimiyle ilgili sorunlar.

**a. Felsefi sorunlar:** Yaygın Zenon yorumundaki temel sorunlar felsefi sorunlardır. Bunların temelinde Zenon’un paradokslarının birliği ve amacı sorusu yatar. Zenon’dan elimize kalan üç “paradoks öbeğinden” biri çokluğun, biri yerin, biri de hareketin varolamayacağını kanıtlamayı amaçlar;<sup>11</sup> peki çokluk, yer ve hareket arasında bir bağ var mıdır, varsa nedir? Bu bağ anlaşılmayınca paradoks öbeklerinin nasıl bir bütünlük oluşturduğu da anlaşılammaktadır: bu üç paradoks öbeği bir bütünü mü tamamlamaktadır? Bu öbekler hangi bütünün parçaları, hangi amacın araçlarıdır? Son olarak, bu paradoks öbeklerinin kendi iç bütünlükleri de belirsizdir: hareketin varolamayacağına ilişkin elimizde dört paradoks vardır, oysa bir şeyin varolamayacağını kanıtlamak için tek bir argüman yeterliyken neden dört paradoksa ihtiyaç duyulmuştur? Dördü de mantıksal olarak birbirine denk midir? Dört farklı paradoks üretilmiş olması pedagojik nedenlerden mi ötürüdür? Elbette Zenon’un hocası Parmenides’in birciliğini savunmak için bu paradoksları ürettiği söylenir. Ancak bunu yapmak için birçok farklı paradoks öbeğine ve pek çok (bir kaynağa göre tam kırk)<sup>12</sup> paradoksa başvurmuş olmasının nedeni nedir? Acaba Zenon bunca paradoks üreterek sağduyuya tamamen aykırı bir tezi savunmak için ne kadar çok argüman üretebileceğini kanıtlamaya çalışarak bir güç gösterisi mi yapmaktadır? Yani bu paradokslar gösteri amaçlı (*epideiktik*) argümanlar mıdır? Ayrıca elimizde Zenon’u “çataldillilik, sahtekarlık, ikiyüzlülük” anlamlarına gelebilen *amphoteroglossia* terimiyle bağdaştırılan

---

<sup>11</sup> Çokluğun varlığına karşı çıkan paradokslar D4-D12, yerin varlığına karşı çıkan paradokslar D13, hareketin varlığına karşı çıkan paradokslar ise D14-D19’da yer alır. Simplikios’un aktarımında Zenon’la Protagoras’ı karşı karşıya getirdiği için bizce çok ilginç olan D12 numaralı mısır tanesi argümanına değinmemiş olmayalım. Bu argümanın yorumlanmasında güçlükler genelde olarak Zenon’un paradokslarının birliği ve amacı konusundaki belirsizliği bir kez daha gözler önüne serer.

<sup>12</sup> Bu sayı konusundaki kaynaklar Proklos ve Elias’tır (D2, D3 = A15). Aristoteles *Fizik*’te yalnızca dört argümandan söz etmektedir. (D1 = *Fizik*, VI, 9, 239b9-11.)

kaynaklar da bulunduğu göre<sup>13</sup>, Zenon’un paradokslarını *dissoi logoi* ve *dialekseis* adı verilen retorik egzersizleriyle mi bağdaştırmak gerekir?

Diogenes Laertios’a göre Ksenophanes’in, Elealı Zenon’un ve Demokritos’un kuşkucu olduğunu bizzat Pyrrhoncuların düşündüğünü yukarıda görmüştük.<sup>14</sup> Nitekim Zenon’un paradokslarının bütünlüğü ve amacı konusundaki belirsizlik bu paradoksları birçok kuşkucu argümana yaklaştırmaktadır. Aristoteles’in *Metafizik*’inin IX. kitabının 3. bölümünde fiilden ayrı olarak kuvvenin varolamayacağını savunan Megaralılar da Elea okuluna bağlıdır; kendilerinden önceki filozoflara da sağduyuya da tamamen aykırı teorik pozisyonlar savunmalarıyla bu yaygın Zenon yorumunu akla getirirler; hatta R32-34. aktarımlar Megaralıların Zenon’un doğrudan ya da dolaylı öğrencileri olduğunu söyler. Aristoteles, Megaralıların kuvveyi reddetmesinin sonuçlarının ne kadar “saçma” (*atopa*, 1046b33) olduğunu göstermekten öteye gidemez: Fiilen inşa etmekte olmayan mimarın inşa etme gücüne sahip olmadığını, karanlık ya da mesafeden ötürü fiilen görünmez halde olan nesnelere görünmez olduğunu, karanlıkta hiçbir şey görmeyen birinin körden farksız olduğunu düşünmek “saçmadır”. Aristoteles, Megaralıların Eleacı pozisyonlarının en genel sonucunu (ya da nedenini) söylemekte gecikmez ve bu sonuç Zenon’un paradokslarıninkiyle aynı kapıya çıkar: “bu iddialar hem hareketi hem de oluşu yok sayıyor”.<sup>15</sup> Hareket ve oluşun varlığı, dolayısıyla hareketin ve oluşun biliminin olanağı da kuşkulu hale gelmiştir. Ancak Aristoteles’in Megaralıların iddialarından çıkarsadığı “saçmalıkların” hiçbiri mantıksal çelişki içermez, dolayısıyla Megaralıların iddiasını gerçekten çürütebilmek için saçma bir şeyin neden varolamayacağını döngüsellğe düşmeden kanıtlama yükü Aristoteles’in omuzlarındadır.

Yaygın Zenon yorumunun Zenon’la kuşkuculuğu birbirine yaklaştırması, Aristoteles’in *Metafizik*’inin bu sefer IV. kitabının 3. bölümünde başlayan çelişmezlik ilkesi tartışmasıyla da bağdaştırılabilir. Aristoteles bu ilkeye karşı çıkan birini Herakleitos’un ve tabii Protagoras’ın (1007b20) taraftarlarıyla bağdaştırmakta ve bütün

---

<sup>13</sup> R7: Diogenes Laertios, 9.25. Kşz. *polykephalos* (Platon, *Sofist*, 240c).

<sup>14</sup> R15 (= DK29B4) Diogenes Laertios, 9.72.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metafizik*, IX, 3, 1047a14.

kanıtlar çelişmezlik ilkesini gerektirdiği için çelişmezlik ilkesinin kendisi kanıtlanamasa da itirazcıların çürütülebileceğini ileri sürmektedir. Aristoteles’e göre bunun yolu çelişmezliği yadsıyanların herhangi bir şey söylemesi, daha doğrusu herhangi bir önerme ortaya koymasındır; zira “x y’dir” önermesini ortaya koymak ancak ve ancak “x y değildir” önermesinin çelişiği olarak anlamlıdır; öyleyse çelişmezliğe karşı çıkan kişi ortaya hiçbir önerme koymamak durumundadır. Aristoteles itirazcının itiraz bile edemez halini bir bitkiye benzetir (1006a13-15); bu benzetme aşağılama amacıyla değil, bitkinin hayvandan farklı olarak algıya sahip olmaması ve önerme yapısının öncelikle algıda ortaya çıkması nedeniyle yapılmıştır:

“... Herkes hem yanılıyor hem de doğruyu söylüyor olsaydı, böyle biri için ne herhangi bir şey söylemek ne de konuşmak mümkün olurdu; zira bu kişi aynı zamanda hem bunlar hem de bunlar değil diyor olurdu. Öte yandan hiçbir önkabule sahip olmasa, ama benzer şekilde hem düşünse hem de düşünmese, bitkiden ne farkı kalırdı? En çok da bu noktadan şu belli ki hiç kimse böyle bir durumda değildir - ne bu savı dile getirenler, ne de diğerleri. Nitekim yürümesi gerektiğini düşündüğünde evde oturmak yerine niye Megara’ya yürüsün ki?” (1008b10-15).

Aristoteles burada her önermenin ancak çelişmezlik ilkesiyle çelişğinden ayrılabilceğini ve bunun da onun anlamını oluşturduğunu göstermiş olabilir, ancak çelişmezlik ilkesinin doğruluğunu göstermiş veya itirazcılarını çürütmüş değildir. Megaralıların kuvvenin varolmadığı yönündeki iddiası karşısında olduğu gibi, burada da Aristoteles’in kuşkucuya getirdiği itiraz mantıksal zorunluluk taşımaz ve temelde sağduyuya dayanır. Oysa örneğin Platon’un *Sofist*’inde (239e ve devamı) Theaitetos sofist sağduyuyla ikna edebileceğini düşündüğünü söylediğinde Elealı Misafir nezaketini bozmadan “Hiç sofist görmediğin belli oluyor” der (239e): sofist bırakın elmalar armutlar gibi görünür nesnelere var olduğunu, kendisinin gözlerinin bulunduğunu bile yadsıyacaktır. Başka bir deyişle Aristoteles çelişmezlik ilkesine karşı çıkan kişinin evde durmak yerine Megara’ya gitmesinin pratik olarak çelişmezlik ilkesini gerektirdiğini işaret etse de, kuşkucu “Ne Megara’sı?”, “Ne yürümesi?” demeye ve belki Zenon gibi hareketi inkar etmeye dünden hazırdır. Kuşkucular ve itirazcılar belki susturulmuş, hatta “bitkisel hayata” sokulmuştur, ancak bizzat Aristoteles’in ve rasyonel bir felsefenin ölçütlerine göre itiraz yanıtlanmış ve mantıken yanlışlanmış



değildir. O halde kuvve tartışmasından sonra çelişmezlik ilkesi tartışmasında da yaygın yorumdaki Zenon’u kuşkuculardan, eristik filozoflardan, hatta Aristoteles’in adını andığı Herakleitos’tan ve Protagoras’tan ayırmak zor görünmektedir.

Aristoteles’in *Metafizik*’inde yaygın Zenon yorumunu (veya en azından Elea birciliğini) akla getiren bir kuşkuculuğun sahneye çıktığı bir pasaj daha vardır: Aristoteles değişim konusunda Kratylos’un tutumunu anar: Buna göre aynı nehre iki kez girmek şöyle dursun, *bir kez bile* girilemez (*Metafizik*, IV, 4, 1010a). Kratylos’un bu görüşü her şeyin hareket halinde olduğu savının mantıksal sonuçlarına vardırılmış halidir ve sağduyuyla taban tabana çelişse de mantıksal olarak geçerlidir: Aynı nehre elbette iki kez girilemez, zira arada başka sular akar ve artık o nehir tıpatıp aynı nehir değildir, ancak o nehir ikinci kez girilmek için paçalar sıvanmadan önce sabit miydi peki? Nehir ne zaman kendiyile özdeşti ve birdi ki ona ikinci kez girmenin olanaksızlığından söz ediliyor? Suların akmadığı bir dönem mi vardır ki? Yoktur, değişim süreklidir. Bir nehre “bir” sıfatını yakıştırabileceğimiz, hatta ona “nehir” diyebileceğimiz bir aralık bile bırakmayacak kadar sürekli bir hareket vardır.<sup>16</sup> Sağduyudan alabildiğine uzaklaşması, mantıksal kesinliğe bel bağlaması ve göz göre göre saçmalığı benimsemesi açılarından Kratylos’un kuşkuculuğu kanımızca Zenon’un itirazcılığından çok uzağa düşmemektedir.

Yaygın Zenon yorumundaki felsefi sorunları toparlayacak olursak şöyle diyebiliriz: önceki bölümde kısaca betimlediğimiz bu yorum, Zenon paradokslarını eristik argümanlardan, retorik nutuklardan, epideiktik gösterilerden, hatta sıklıkla karşı karşıya konduğu Herakleitos’çu tezlerden, kuşkucu itirazlardan veya sofistlik çürütmelerden ayırmakta çok başarılı değildir. Bu sorunların temelinde yaygın Zenon yorumunda Zenon’un paradokslarının birliği ve amacı konusundaki belirsizliğin yattığını söylemiştik: Zenon’un paradokslarının amacı ya tamamen argümantatiftir ya da değildir; tamamen argümantatitse bu amaca ulaşmak için tek bir paradoks yeterli olduğuna göre Zenon neden bu kadar çok paradoks üretmiştir? Yok eğer paradoksların amacı tamamen veya temelde argümantatif değilse, paradoksları nasıl nitelendirmek

---

<sup>16</sup> Aristoteles’e göre Platon gençliğinde Kratylos’çuydu (*Metafizik*, I, 6, 987a29).

gerekir? Zenon paradokslarına acaba epideiktik, retorik, eristik veya kuşkucu argümanlar olarak mı bakmalıyız? Yoksa paradoksları bütünleştiren ve onları eristik, kuşkucu, sofistik ve benzeri argümanlardan ayıran başka bir nitelikleri mi vardır?

Biraz aşağıda, bu makalenin üçüncü ve son bölümünde özellikle bu son soruyu yanıtlamaya yönelik alternatif bir Zenon yorumu önereceğiz. Ancak yaygın Zenon yorumunun felsefi sorunlarının sonuçlarını görmek için felsefe tarihi yazımında ve felsefe eğitiminde yol açabileceği sorunlara da kısaca değinelim ki bu sorunun uzanımları açıklığa kavuşsun.

**b. Felsefe tarihçiliğiyle ilgili sorunlar:** Yaygın Zenon yorumundaki felsefi sorunların felsefe tarihçiliğinde tarihçiliğindeki yansımaları açık olsa gerektir. Felsefi olarak Zenon’un paradokslarını eristik, kuşkucu, sofistik ve retorik argümanlardan ayırt etmenin zorluğu, doğal olarak felsefe tarihçiliğinde Zenon’u eristik filozoflardan, kuşkuculardan, sofistlerden ve retorikçilerden ayırt etme zorluğuna yol açmaktadır. Örneğin Zenon’un hareketin olanaksızlığını gösteren bir paradoksunu, Menon’un öğrenmenin olanaksızlığına yönelik ünlü sofistik ikileminden (*Menon*, 80d-e) nasıl ayırt etmemiz gerekir? Ya da Zenon’un yerin varolamayacağına yönelik argümanı, Gorgias’ın varlığın varolamayacağını göstermeye çalıştığı argümandan<sup>17</sup> ne kadar ve nasıl ayrılmalıdır? Nitekim yaygın Zenon yorumunda karşılaştığımız özellikler Menon paradoksunda da Gorgias’ın argümanında da rahatlıkla bulabiliriz: bu iki argüman da doğayla ilgili argümanlardır, teoriktirler, belli bir okul çerçevesinde savunulurlar, kendilerinden önceki filozoflara da sağduyuya tamamen aykırı bir sonuca varırlar ve en derin kuşkuculuğun kapısını aralarlar. Zenon’u Protagoras ve Gorgias’la bağdaştırmaktan çekinmeyenlerden birisi İsokrates’tir (*Helen*, 2-3.). Dolayısıyla yaygın Zenon yorumu felsefe tarihçiliği açısından Zenon’u sofistlerden, kuşkuculardan, hatta epideiktik retorik yazarlarından ayırmakta zorluk yaratmaktadır. Yaygın yorumu

---

<sup>17</sup> D26 (Aristoteles’e yanlışlıkla atfedilen *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine*, 5.1-5 (979a11-33), 6.9-25 (979b20-980b21): “Hiçbir şey yoktur, demiştir. Eğer olsaydı da bilinemezdi. Üstelik bilinebilseydi bile, başkalarına açık edilemezdi (*dêlôton*)...”

destekleyen Palmer (2017) da bu durumu itiraf eder: “Zenon’un aslında bir sofist mi, bir *antilogia* uygulayıcısı mı, bir eristik tartışmacı mı, yoksa tam anlamıyla bir diyalektikçi mi olduğunu sormak bir ölçüde uygunsuzdur, zira bu nitelendirmelerin normal anlamının ne olduğu ve kimlere uygulanacağı ancak Zenon’un döneminden sonra belirlenmiştir.”

Zenon’u öbür okul ve eğilimlerdeki düşünürlerden ayırmak zorlaşınca doğal olarak Elea okulunun iç bütünlüğü de sorgulanmaya açık hale gelir. İşte yaygın yorumun felsefe tarihi açısından ikinci sakıncası da Zenon’un Parmenides’e bağlılığını açıklamakta yetersiz olmasıdır. Zenon neden *Parmenides’in* takipçisidir? Paradokslarını ve polemikçiliğini neden Parmenides’in öğretisinin veya Elea okulunun hizmetine sunmuştur? Kendisinden önceki bütün filozoflara ve sağduyuya tamamen aykırı argümanlar üretebilen birisinin Parmenides’in birciliğini benimsemesi, hatta bir kaynağa göre 40 argümanla desteklemeye çalışacak kadar üstlenmesi nedendir? Parmenides’in öğrencisi, hemşehrisi veya sevgilisi<sup>18</sup> olmasından mıdır? Bu neden Zenon’un sırf öğretmenine bağlılığıysa, o zaman neden Parmenides’in öğrencisi olduğu sorusu karşımıza çıkar; bu neden hemşehrilikse, neden bunca hemşehrisi arasından Parmenides’e bağlandığı sorusu yanıtızsız kalır; yok, bu neden sevgililikse neden Parmenides’e aşık olduğu ve bunun felsefeyle ne ilgisi olduğu sorusu açıklığa kavuşturmalıdır.

**c. Felsefe eğitimiyle ilgili sorunlar:** Yaygın Zenon yorumunun yol açabileceği üçüncü ve son sorun öbeği felsefe eğitimiyle ilgili olanlardır. Bir öğrenci için felsefe tarihinin ve eğitiminin en canalıcı pasajları arasında Descartes’in *Cogito* argümanı, Platon’un mağara hikayesi, İbn Sina’nın “uçan adam” argümanı ve Hegel’in “Köle-Efendi” diyalektiği sayılabilir. Bu pasajlar felsefe *kapsamında* bulunan birer akıl yürütme sunmanın ötesinde felsefe *hakkında* tanımlayıcı ve tanıtıcı bir işlev taşırlar. Böyle pasaj ve argümanların, kanıtlamaya çalıştıkları iddiaların ötesinde, birçok okurun

---

<sup>18</sup> P5a (< DK29A11) Platon, *Parmenides*, 127b; P5b (= DK29A11) Athenaios, *Deipnosophistes*, 11.113, 505F.

felsefeyle tanışmasına, felsefeye tutunmasına veya felsefeyi bırakmasına neden oldukları söylenebilir.

Zenon’un paradoksları da felsefe tarihinin bu canalcı pasajlarından; okuru veya öğrenciyi felsefeyle tanıştıran, büyüleyen veya rahatsız edip bıktıran sorgulamalardandır. Felsefi olarak geçerli olup olmadıkları tartışması bir yana, Zenon’un paradoksları felsefe *hakkında* öğrencilere ve okurlara bir tanım varsayılmaktadır. İşte yaygın Zenon yorumundaki eğitimsel sakınca, Zenon’un hareketin olanaksız olduğunu kanıtlama iddiası karşısında okuru veya öğrenciyi bu kanıtı muzafferane bir hayranlıkla kabul etmek ile rahatsız edici bir bilmeceyi çözmek arasında sahte bir ikileme karşı karşıya bırakması, her iki durumda da felsefe etkinliğini düşünsel bir güç savaşı olarak varsaydırması ve felsefenin çıkarsız hakikat araştırılması olma özelliğini göz ardı etmesidir. Buna göre felsefi etkinlik kazanma-kaybetme ikilemine sıkıştırılmış bir bilmece çözme etkinliğidir, ancak o bilmececi neden çözülmesi gerektiği sorgulamasını yapamadığından ötürü tamamen araçsal bir özellik taşır. Buna göre felsefenin erdemleri savaş sanatının erdemleridir, stratejik erdemlerdir: zeka, şaşırtma, manipülasyon, tekrar, ısrar, ikna gücü... Felsefeyle bağdaştırılan duygulanımlar da zafer ve güç duygusu veya yenilmişlik ve çaresizlik duygusu, dışsal bir bilmece çözememenin verdiği rahatsızlık<sup>19</sup> veya teknik bir problem çözenin verdiği rahatlamadır. Böylece Antik Felsefede felsefeyle bağdaştırılan en önemli duygulanımlar olan saf merak ve hayret duygularına veya varoluşsal sorgulamaya yer kalmaz. Filozof da söylediği sözlere, savunduğu tezlere veya sorduğu sorulara samimi olarak bağlı birisi değil, bir tür entelektüel sporcudur; hatta aslında sporcular bile sporlarına karşı sorumlu olduğundan, filozof entelektüel bir ödül dövüşçüsüdür, Zenon da bir paralı askerdir; dolayısıyla filozofun rakiplerine karşı fanatik veya fırsatçı bir şekilde davranmasında şaşılacak bir yan yoktur; kendi hocasına, şehrine, geleneğine veya disiplinine saygısı da gerekçesizdir, keyfidir, koşulludur, taktik icabıdır.

---

<sup>19</sup> Aristoteles D1’de (< DK29A25; Aristoteles, *Fizik*, VI, 9, 239b9-11) paradoksların rahatsız ediciliğinden açıkça söz eder: “Zenon’un hareket hakkında, çözenlerde rahatsızlık [*dyskolia*] yaratan argümanları dört tanedir.”

Öğrencinin de hocasına, felsefeye ve akademik geleneğe karşı aynı duygu ve gerekçeleri kendine örnek alması şaşılacak bir sonuç olmayacaktır.

### 3. Alternatif Bir Zenon Yorumu

Neyse ki elimizde başka bir Zenon anlayışı oluşturmamıza yetecek, hatta yer yer gerektirecek türden belgeler vardır. Yaygın Zenon yorumunda Zenon insan sorunlarından ziyade doğayla ilgilenen, kendi şehrine, görüşlerine ve geleneğine bağlılığı gerekçesiz gibi görünen teorik, itirazcı, sağduyuya aykırı ve paradoksal bir filozof gibi görünüyordu. Farklı bir Zenon portresi çizmemizi sağlayacak aktarımlar öncelikle teorik filozof Zenon’dan farklı olarak pratik ve politik bir Zenon sunarlar. Örneğin aşağıdaki aktarımda küstah ama yurtsever bir Zenon vardır:

**P10 (<DK29A1) Diogenes Laertios, 9.28:**

“Zenon birçok açıdan iyi adamdı ama özellikle kendinden daha güçlülere [*meizonôn*] Herakleitos gibi tepeden bakardı... Atinalıların kendilerini beğenmişliklerindense kendi memleketini severdi.”

Ayrıca P13-16 bize tiranlara (Nearkhos’a ya da Diomedon’a, ayrıca Demylos’a) vahşi bir şekilde direnen, muhbirliği reddeden, bu uğurda kendi vücudunun bütünlüğünü bile gözden çıkararak bir Zenon sunmaktadır.<sup>20</sup> Dolayısıyla burada doğa araştırmasında doğru bir öğretiyi kurmaya ya da desteklemeye çalışan, paradokslarıyla ünlü olan teorik bir filozof değil, yer yer Sokrates’i ve Diogenes’i müjdeleyen psikolojik, etik ve politik bir kişilik görmekteyiz.

Zenon’un pratikle bu bağı, bizi, paradokslarının çelişkili saf teorik argümanlar olarak düşünülmesine de bir alternatif aramaya sevk edebilir. Eski Yunanca kökenli “paradoks” sözcüğü günümüze gelinceye kadar epey anlam değiştirmiş gibi görünmektedir. “Paradoks” sözcüğünün “kendi kendisiyle çelişen önerme” ya da “kabul edilebilir öncüllerden hareket ettiği ve geçerli olduğu halde mantığa aykırı bir sonuca

---

<sup>20</sup> P13 (= DK29A6) Sicilyalı Diodoros, *Bibliothêka* (10.18.2-6); P14 (<DK29A15) Elias, *Aristoteles’in Kategoriler’inin Yorumu*, s. 109.12-15; P15 (DK29A19) Tertullianus, *Apologeticus*, 50.9; P16 (DK29A20) Stobi’li İoannes, *Antoloji*, 3.7.37.

ulaşan argüman” anlamları modern dönemdeki anlamlarıdır.<sup>21</sup> Eski Yunanca kökeninde ise *paradoksos* sözcüğü sıfattır ve “beklentinin ötesinde, inanılmaz, olasılık dışındaki” anlamına gelir.<sup>22</sup> Zaten Eski Yunanca *para* edatı ve *para-* öneki, Fransızcada türetilen *parapluie*, *paratonnerre* ve *parachute* gibi sözcüklerden farklı olarak, “bir şeye karşı, aykırı” anlamına gelmez, “yanında, ötesinde” anlamına gelir.<sup>23</sup> Bu durumda Zenon’un “paradoksları” önermesel bir doğruluk değeri taşımadan önce, okuru bir kanıdan başka bir kanıya yönlendirmeyi amaçlamadan önce, okurun üzerinde bir etki yaratmaya çalışır; tam da hareketin varlığını reddederken okuru tahrik etmeye çalışır; okuru hareketin, yerin veya çokluğun varolamayacağına inandırmaktan ziyade, *doksa*’nın ve *endoksa*’nın ötesine geçirir. *Zenon paradoksları, her şeyden önce hareketin, yerin ve çokluğun varolduğunu kendisine sürekli haber veren duyularının, belleğinin, beklentilerinin ve hatta hayal gücünün bütün tanıklıklarını veto edebilecek bir yetiye sahip olduğu gerçeğiyle okurunu yüzleştirir. Zenon paradoksları, okuru aksini her an görmesine rağmen, bir yolu kat etmek için önce yarısını kat etmesi gerektiğini anladığı için, hatta bu bölmenin sonsuza kadar gitmesi gerektiğini de çıkarsayabildiği için, bunu anlamasını sağlayan bir güce erişimi olduğu gerçeğine okurunu ulaştırmaya ve onu buna alıştırmaya çalışır.*

Bu yeti, bu güç elbette *logos*’tur, yani yalnızca “dil” değil, artık “akıl” anlamına da gelen *logos*’tur. Zenon bir söz veya zeka cambazı değil, bir akıl mucididir, bir akıl göstericisidir. Bu nedenle Zenon son çözümlenmede önermelerle değil, yetilerle ilgilenir, paradoksları da doktriner oldukları kadar performatiftir.<sup>24</sup> Genel olarak *doksa*’ya veya özellikle belli bir *doksa*’ya karşı olmaktan ziyade, okuru ruhundaki *doksastik*<sup>25</sup> kısmın ötesine geçirmek, o kısmın ötesinde de bir kısım olduğunu göstermek amacını taşırlar. İşte bu yüzden paradoksların çürütmek üzere yöneldiği nesnenin ne olduğu, neden

---

<sup>21</sup> Bkz. <https://www.etymonline.com/search?q=paradox>

<sup>22</sup> Bkz. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=paradocos&la=greek#lexicon>

<sup>23</sup> Bkz. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=para&la=greek#lexicon>

<sup>24</sup> Bu makalenin çıkış noktası olan bildirinin sunulduğu toplantıda Kaan H. Ökten de bildirisinde Parmenides’in şiirini yine performatif açıdan okumuş, sonradan yayınladığı Parmenides çevirisinin önsözüne de bu okumayı yansıtmıştır (Ökten 2019, s. 37 ve devamı.)

<sup>25</sup> Bu terimle elbette Platon’un *Devlet*’inin VI. kitabının sonundaki “bölünmüş çizgi”nin alt yarısındaki yetiyi kastediyoruz. Ayrıca bkz. *Theaitetos*, 207c; *Sofist*, 233c, 268c; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1140b26.

özellikle çokluğa, yere ve harekete yöneldiği ikincil bir sorudur, zira paradoksların birincil işlevi bir tezin çürütülmesi veya bir şeyin yokluğunun kanıtlanması değil, bir yetinin en seri şekilde devreye sokulması ve en dolaysız yoldan çalıştırılmasıdır.

#### **a. Felsefi sorunlara çözüm önerisi:**

Şimdi de bu bakış açısının yaygın Zenon yorumunun yol açtığı sorunları nasıl çözebileceğini açıklamaya çalışalım. Hatırlanacağı gibi yaygın Zenon yorumunun yol açtığı en büyük felsefi sorun, bu yorumun, paradoksların birliği ve amacı, paradoks öbeklerinin harekete, yere ve çokluğa yönelme nedeni ve pek çok paradoks üretilmesinin gerekçesi konularında bizi karanlıkta bırakmasıydı. Bu haliyle sorunu çözmek için bu paradokslar çokluğunu epideiktik, retorik, eristik veya sofistlik oluşlarıyla spekülasyon bir şekilde açıklamayı denemek gerekmişti. Oysa burada önerildiği gibi Zenon paradokslarının performatif argümanlar olduğunu varsaydığımızda *okurun akıl yetisini uyandırma* fırsatlarını çoğaltmayı amaçladığını düşünerek bu paradokslar çokluğu açıklanabilmektedir. Bu açıdan Zenon’un paradoksları Platon’un *Devlet*’inde sözü geçen “ruhu döndürme” (*periagogê tês psychês*) işlevine sahiptir ve yine *Devlet*’in VII. kitabındaki “üç parmak” örneğiyle (523-525) tıpatıp aynı işi görmektedirler: belli bir yeti düzleminde apaçık bir çelişki oluşturarak ruhta bir üst yetiyi uyandırarak yardıma çağırmak ve aynı çelişkiyi hatırlata hatırlata ruha o üst yetiyi alıştırmak.

Kısacası burada önerilen alternatif Zenon yorumuna göre, Zenon’un paradoksları metafizik veya fizikle ilgili teorik bir takım önermelerin savunulmasından önce “psikolojik” (veya psikogojik) ve pedagojik işlev görürler. Zenon’un argümanları, belki paradokstan ziyade, Pierre Hadot’nun terimiyle, birer “alıştırmadır”. Bu alıştırmalar bu açıdan zekice bilmeceleerden ziyade, Zen Budizmindeki Koan’larla karşılaştırılabilir. Hadot (1995; 2020) kendi eserinde Parmenides’e de Zenon’a da neredeyse hiç yer vermemişse de, saf argümantatif Zenon yorumuna alternatif olarak önerdiğimiz bu performatif Zenon yorumunu (ve, Kaan H. Ökten haklıysa, performatif bir Parmenides

yorumunu) Antik Felsefeyi “yaşam biçimleri” ve “alıştırmalarla” tanımlayan Hadot’nun anlayışıyla geliştirmek zor görünmemektedir.

### **b. Felsefe tarihçiliğiyle ilgili sorunlara çözüm önerisi:**

Bu makalede önerilen alternatif Zenon yorumunun artık somutlaşmaya başladığı umudundayız: Doğayı doğru şekilde açıklamaya çalıştığı kadar dinleyicinin veya okurunun ruhunu dönüştürmeye de çalışan, bu anlamda teorik, önermesel, öğretisel ve/ya da sekte işlevinin ötesinde performatif işlev üstlenen, geleneksel veya sağduyusal varsayımları çürütürken aslında okurunu olanla başbaşa bırakmaya çalışan, okurun olanla mutlak erişim kanalı olarak aklının farkına varmasını sağlamaya çalışan bir filozof. Zenon’un ve paradokslarının felsefi olarak karşı çıktığı şey, hareketin, çokluğun veya yerin varlığı değil, aklın unutulmasıdır. İşte Zenon’u kuşkuculardan, sofistlerden, eristik filozoflardan ve retorikçilerden açıkça ayırt eden de gerçeğe ve akla bu bağlılığıdır.

Bunu söylemenin en kestirme yolu, Zenon’un bir diyalektikçi olduğunu söylemektir. Zenon’u kuşkucularla, eristik filozoflarla, retorikçilerle ve sofistlerle bağdaştıran aktarımlardan farklı olarak, Zenon’un diyalektikçiliğiyle ilgili aktarımlar Platon ve Aristoteles geleneğinden gelmektedir. Bunların en önemlisi elbette Diogenes Laertios’un aktarımında Aristoteles’in diyalektiği Zenon’un keşfettiğini söylediği aktarımdır:

#### **R4 (= DK29A10) Diogenes Laertios, 8.57:**

“Aristoteles *Sofist*’te<sup>26</sup> retorikçi ilk keşfedenin Empedokles, diyalektiği ilk keşfedeninse Zenon olduğunu söyler.”<sup>27</sup>

Zenon’u bir (veya ilk) diyalektikçi olduğunu kabul ettiğimizde artık itirazcı (*antilogikos*) görüldüğü yerlerde eristik bir filozof olmadığını, bir argümanın iki tarafını geliştirdiği yerlerde de bir sofist veya retorikçi olmadığını daha açıklıkla

---

<sup>26</sup> Rose edisyonunda 65. fragmana bakılabilir.

<sup>27</sup> Ama Kşz. Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 4, 1078b25–30; I, 6, 987b31–3. Diyalektiği sistematize etme şerefini kendine mal eder (*Sofistçe Çürütmeler*, 34, 183b34-184b8).



görebilmekteyiz. Platon’un *Parmenides* diyalogunda da orta yaşlı Zenon’un yanında duran yaşlı Parmenides genç Sokrates’e öğütler verirken, Zenon’un da çok iyi bildiğinden kuşku duymayacağımız bir diyalektik anlayışı sunar (135b-c, 135d ve 136a):

“Yalnızca hipotez [*hekaston hypotithemenon*] alınan şey varsa o hipotezin neleri getirdiğine bakmak yetmez, aynı şey yok ise bunun neleri getirdiğine de bakmak gerekir, eğer daha çok alıştırmaya [*gymnasthênai*] yapmak istersen.” (135e-136a).

*Phaidros* diyalogunda da Sokrates Zenon’a açık bir gönderme yapar ve diyalektik hakkında bize bir fikir verir, en azından Laks & Most bu aktarımı Zenon’un diyalektikçiliği başlığı altına yerleştirir:

**R3 (= DK29A13) Platon, *Phaidros*, 261d:**

“Elealı Palamedes’in [yani Zenon’un] dinleyicilerine aynı şeylerin benzer ve benzemez, bir ve çok, durağan ve hareketli görünmesini sağlayacak bir konuşma sanatına sahip olduğunu bilmiyor muyuz?”

Bu iki aktarıma Zenon’u diyaporetik yaklaşımla bağdaştıran bir aktarım eklenebilir:

**R5. (= DK29A23) Ploutarkhos’a yanlışlıkla atfedilen *Stromata*, 6 (= Eusebius, *Praeparatio evangelica* 1.8.6):**

“Elealı Zenon kendisi hiçbir şey ortaya koymadı, bunlar [Parmenides’in öğretileri] hakkında açmazları daha da ileri götürmekle yetindi [*diêporêsen... epi pleion*].”

Ploutarkhos’un *Perikles*’indeki itirazcı Zenon’a bir diyalektikçi olarak bakmamız gerekir:

**R6. (< DK29A4) Ploutarkhos, *Perikles*, 4.5:**

“Doğayı Parmenides’in yaptığı gibi ele alan, ancak çürütücü bir tutum da geliştiren [*eksaskêsantos*] ve itiraz [*antilogia*] yoluyla <muhabatını> açmaza hapseden Elealı Zenon...”

Dolayısıyla yukarıda “çift dilli”, “çataldilli”, “sahtekâr”, “ikiyüzlü” anlamlarına geldiğini gördüğümüz *amphoteroglôssos* sıfatını artık Zenon’un diyalektikçiliğiyle bağdaştırabilmekteyiz. Diels-Kranz edisyonunda bulunmayan şu Simplikios aktarımı bunun örneği olabilir:

**R8 Simplikios, *Aristoteles’in Fizik’ine Yorum*, s. 139.3-4:**

“... <konuları> iki açıdan [*eph’ hekatera*] ele almak konusunda idmanlı [*gymnastikôs*] olması açısından Zenon (ki kendisine ‘çift dilli’ denmesinin nedeni de budur)...”

Zenon’un diyalektikçiliği ile *amphoteroglôssos* sıfatını bağdaştıran en ilginç aktarım Elias’tandır:

**R9. (<DK29A15) Elias, *Aristoteles’in Kategoriler’ine Yorum*, s. 109.10-12:**

“[Elealı Zenon’a] ‘çift dilli’ denmesinin nedeni, Kition’lu [Stoacı Zenon] gibi diyalektikçi olması ve aynı şeyleri hem kanıtlayıp hem çürütmesi değil, yaşamında [*zôêi*] diyalektikçi olması, yani bir şey düşünüp başka şey demesidir.”

Laks & Most’a göre Elias’ın burada demek istediği şey, Zenon’un her tezin kendisini de karşıtını da savunabilen biri olması anlamında diyalektikçi olmadığıdır.<sup>28</sup> Ancak Elias’ın Zenon’un düşündüğüyle söylediğinin örtüşmemesinden kastı, düşündüğünden farklı tezleri ve düşündüğünün tam tersi tezi ele alabilmesi, hatta ele almak zorunda olmasıdır.

Zenon’u ve paradokslarını “eristik”, “retorik”, “kuşkucu” veya “sofistik” felsefelerden ayırabilmemizi sağlaması dışında, alternatif Zenon yorumunun felsefe tarihçiliği açısından bir başka avantajı, Zenon’un Parmenides’e bağlılığını gerekçelendirebilmemize olanak vermesidir. Öncelikle, Zenon’un argümanlarının gösteri amaçlı (*epideiktik*) olmadığını, saf felsefi nedenlerle oluşturulduğunu gösteren çok önemli bir aktarım vardır. Platon’un *Parmenides* diyalogundan gelen bu aktarıma göre Zenon gençken yazıya döktüğü argümanları birisi çalıp yaymıştır, dolayısıyla Zenon bunları yazmaktaki amacını açıklayamamıştır ve sonradan genç Sokrates’in de düşüneceği gibi Zenon’un o yaşında başkaları (ve özellikle Parmenides) gözünde takdir görmek (*hypo presbyterou philotimia*) için bunları yazdığı izlenimine engel olamamıştır; oysa bu aktarıma göre Zenon’un gençliğinde paradoksları yazarkenki

---

<sup>28</sup> Bkz. Laks & Most 2016a: 611. sayfadaki 3. dipnot.

amacı bir genç olarak felsefi bir sorunu kendi başına çözmeyi başarma isteğidir (*philonikian hypo neou*):<sup>29</sup>

**R2 (> DK29A12) Platon, *Parmenides*, 127e-128e:**

“‘O halde senin tanıtlamanın [*logoi*] demek istediği, bütün söylenenlere karşı, çok şeyin varolmadığını savunmaktan başka bir şey değil. Bunun için de tanıtlamalarının her birinin senin için kanıt [*tekmêrion*] olduğunu düşünüyorsun. Öyle ki ne kadar tanıtlamada bulduysan, bunların hepsinin çok şeyin varolmadığı konusunda kanıtlar getirdiğini düşünüyorsun, değil mi; böyle mi diyorsun yoksa ben mi yanlış anlıyorum?’

‘Yok’ demiş Zenon, ‘yapıtın söylemek istediğini genelde iyi anlamışsın.’

Sokrates şöyle karşılık vermiş: ‘Parmenides, anladığıma göre, Zenon yalnız dostlukla yetinmiyor, yapıtıyla da senin peşinden gitmek [*ôikeiôsthai*, ya da “sana yakın olmak”] istiyor. Çünkü bir biçimde senin yazdıklarının aynı yazmış, değişik yoldan gidip başka bir şey söylediğine inanmamızı istiyor. Nitekim sen dizelerinde her şeyin Bir olduğunu söylüyorsun ve bunu yeterince [*kalôs te kai eu*] temellendiriyorsun; o ise çokluğun olmadığını belirtiyor, kanıtlarını da çok sayıda ve genişleterek [*pampolla kai pammegethê*] ortaya koyuyor. Biriniz tek bir şeyin var olduğunu, biriniz de çokluğun olmadığını söylüyorsunuz, ama her ikiniz de sanki söyledikleriniz hiç de birbirine yakın şeyler değilmiş gibi konuşuyorsunuz; biz de başka başka şeyler söylediğinizi sanıyoruz.’

‘Evet’ demiş Zenon, ‘ama sen benim metnimdeki gerçek anlamı [*alêtheian tou grammatos*] her yerde bütünüyle yakalayamamışsın. Gerçi Lakaine tazıları gibi söylenenleri iyi izliyorsun ama her şeyden önce şu gözünden kaçıyor: Yapıtın senin dediğin gibi, çok büyük bir şey yaptığına [*hôs ti mega diaprattomenon*] insanları inandırmak üzere yazılmış değil. Senin söylediğin ayrıntılardan biri: Bu yapıtın, ‘varolan tek bir şeyse, pek çok saçma şey [*geloia*] ve bizzat temellendirmenin kendisiyle çelişkili şeyler ortaya çıkmaktadır’ diye onu alaya almak isteyenlere karşı, Parmenides’in savına bir katkı olarak yazıldığı doğrudur. Diyeceğim, bu yapıt çokluk olduğunu söyleyenlere karşı çıkıyor [*antilegei*], bunlara karşı açıklamalar getiriyor [*antapodidôsi tauta kai pleiô*]. Demek istediğimi şu şekilde daha açmaya çalışayım: Tek bir şeyin var olduğu savı yerine çok şeyin var olduğunu söyleyenlerin savı [*hypothesis*], iyi kurcalandığında [*ei tis hikanôs epeksioi*], tek bir şeyin var olduğu savından daha gülünç olmakta [*geloiotera*]. Metin, benim gibi genç biri tarafından işte böyle başarı isteğiyle [*philonikia*] yazılmıştır. Bu metni biri benden gizlice aldı, yani metni açıklayıp açıklamamaya karar verme olanağım bile olmadı. Demek Sokrates, sen metnin bir gencin başarı isteğiyle [*philonikian hypo neou*] değil de bir yaşlının saygısını kazanma [*hypo presbyterou philotimias*] amacıyla

---

<sup>29</sup> Aşağıda Saffet Babür’ün çevirisinde de görüleceği gibi bu bağlamda *philonikia* ve *philotimia* terimleri çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bizim çeviri ve yorumumuz özellikle buradaki yaklaşıma çok uzak olan Palmer 2017 ile karşılaştırılmalıdır.

yazıldığını sandığın için yanıyorsun. Ama dediğim gibi, pek kötü de açıklamadın metinde denmek isteneni.” (Çeviri: Saffet Babür).

O halde Zenon’un Parmenides’e bağlılığını açıklarken, bir gencin öğretmenine veya bir yaşlıya itaatine, hemşehriliğine, sevgililiğine, partizanlığına veya fanatizmine başvurmak gerekmez; Parmenides’in birciliğini gülünçleştirmeye çalışanlara karşı Zenon’un pek çok argümanla çokçuların tezinin daha da gülünç olduğunu göstermeye çalışmasının nedeni, yine Zenon’un diyalektikçi olmasından ve argümanlarıyla akıl yetisini uyandırmayı ve çalıştırmayı amaçlamasından başka bir şey değildir.<sup>30</sup> Parmenides’in şiirinde şiirin anlatıcısına “Akılla ayırt et!”, “Akılla karara var!” veya “Akılla yargıda bulun!” (*krinai de logôî*, B7, 5-6; DK28B7, 5-6) diyen Tanrıça’nın sözü uyarınca Zenon da *kendi okurunun* akılla ayırım yapmak ve buna kendini alıştırmak zorunda kalması için ona paradoks üstüne paradoks yönelmektedir. Duyularla ayırt edilemeyip dille veya akılla ayırt edilebilen ne vardır? Farklı adlar ve anlamlar taşıyan, karşıt yönlerde ve farklı saatlerde görünen sabah yıldızıyla akşam yıldızının *bir* olduğu.<sup>31</sup>

Peki Zenon’un diyalektikçiliği onu Parmenides’ten ayırt edememizi sağlamakta mıdır? Burada bir sorun vardır: Aristoteles’in Zenon’u ilk diyalektikçi saymasına karşılık Parmenides’i diyalektikçi sayan iki aktarım vardır. Ancak bunlardan Diels-Kranz edisyonunda bulunmayan “Parmenides R63” aktarımı aslında Aristoteles’in açıkça tanıklığını desteklemektedir:

**Parmenides R63, Sextus Empiricus, *Matematikçilere Karşı*, 7.7:**

“Parmenides diyalektik konusunda deneyimsiz [*apeirôs*] gibi görünmemektedir, ne de olsa Aristoteles de onun tanıdığı olan Zenon’un diyalektiğin başlatıcısı [*arkhêgon*] olduğu görüşündedir.”

---

<sup>30</sup> Şu itirazda bulunulabilir: Eğer Zenon argümanlarını kendi yayınlamamışsa argümanlarını okura yönelik performatif işlev gördüğü yönündeki savımız da çürütülmüş olmaz mı? Ancak Zenon’un argümanlarını tatmin edici bir şekilde açıklayıp sunarak kendi eliyle yayınlamadan bir başkasının bu yazıları çalıp yaymış olması, Zenon’un bu argümanları oluştururken okurunu (veya en azından ideal bir okuru) muhatap almamasını gerektirmez. Bu anlamda Zenon, argümanlarının “başıboş” kalmasından, yani bunlardaki maksadın göz önüne alınmamasından şikayetçi görünmektedir. Platon’dan sonra Zenon’un paradokslarının akıbetine bakılınca, Zenon’un korktuğu şeyin başına geldiği söylenebilir.

<sup>31</sup> Bkz. Parmenides D22 (<A1) Diogenes Laertios, 9.23; D23 (A40a) Aetius, 2.15.7 (Stobili İoannes).

Parmenides’le diyalektik arasında bağ kuran, dolayısıyla Zenon’u Parmenides’ten ayırt etmemizi zorlaştıran ikinci aktarım da en azından Elea Okulu’nda diyalektiğin özelliği hakkında bize değerli bir bilgi verir:

**Parmenides R62 (> A5) Platon, *Sofist*, 217c:**

“[Sokrates, Elealı Misafir’le konuşuyor:] Herhangi birisine herhangi bir şey göstermeye çalıştığın zaman, alışkanlık gereği onu kendi başına uzun bir nutuk [*makrôî logôî*] aracılığıyla mı, yoksa ben gençken gözümün önünde Parmenides’in o çok yaşlı haliyle geliştirdiği enfes argümanlardaki [*logous pankalous*] gibi sorular aracılığıyla mı açıklamaktan hoşlanırsın?”

Zenon’u Parmenides’ten ayırmanın en kolay yolu, Parmenides’in kurmaca bir anlatıcının Tanrıça’nın sözlerini dinlediği bir şiir yazmasına karşılık Zenon’un biçimselleştirilebilecek kadar kuru argümanlar düzmüş olduğuna işaret etmektir. Okuruna Tanrıça’nın ağzından değil, tarafsız aklın sesiyle konuşmuştur. Ama yaptığı şey, Tanrıça’ya “aklıyla ayırt” dedirtmekten ziyade, okuru varolanı akıyla ayırt etmemesini neredeyse olanaksız kılacak bir argümanın ortasına bırakıvermektir. Bu anlamda Zenon’un bircilikte Parmenides’ten bile ileri gittiğini savunulabilir: Parmenides’ten farklı olarak Zenon’un paradoksları bircilik *savunularından veya tebliğlerinden* ziyade bircilik *performanslarıdır*.

**c. Felsefe eğitimiyle ilgili sorunlara çözüm önerisi:**

Sözü bağlarken yaygın Zenon yorumunun felsefe eğitimi konusunda yol açtığı sorunlara nasıl bir çözüm önerebileceğimize değinelim. Hatırlanacağı gibi, yaygın yorumdaki temel eğitimsel sorun, Zenon’un paradokslarını birer “bilmeceye” dönüştürerek öğrenciyi sahte bir kazanma-kaybetme ikilemine sokması, felsefe etkinliğinin düşünsel bir güç savaşı veya güç gösterisi olduğunu varsaydırması, felsefeyi araçsallaştırması, felsefenin çıkarsız hakikat araştırması kimliğini yok sayması ve Antik Felsefede felsefeyle bağdaştırılan merak, hayret ve varoluşsal sorgulama gibi içsel tutumlara yer bırakmamasıydı. Bu bakış açısında öğretmen de kendi mesleğine, felsefeye, akademiye ve öğrencilerine yabancılaşmış bir entelektüel ödül dövüşçüsüdür. Öğrenciye de böyle bir öğretmeni örnek almak düşmektedir.

Oysa burada önerilen alternatif Zenon yorumu, bundan çok farklı bir öğretmen-öğrenci ilişkisini, farklı yaşlı-genç ilişkisini, farklı bir felsefe etkinliği ve geleneği anlayışını olanaklı kılmaktadır. Bunun metinsel dayanağı ve somut örneği olarak Platon’un *Parmenides* diyalogundan bir sahne gösterilebilir. Bu metinde Platon yaklaşık 65 yaşında kır saçlı ama yakışıklı bir Parmenides ile kırklarındaki Zenon’un karşısına gencecik bir Sokrates çıkarır. Sokrates burada Zenon’un birliği kanıtlamak için çokluğu yadsıması gerektiğini, bunun için de çokluk varsayımı altında aynı şeylerin karşıt yüklem alacağını göstermesi gerektiğini düşünerek bu karşıtlığı tek tek şeylerde göstermeyi başardığını, ancak bizzat birin bu karşıt yüklem alacağını gösteremediğini söyler ve Zenon’un çokçulara itirazına bu yolla itiraz eder. Tam bu noktada Platon’un kendi abisi Adeimantos’a söylediğine göre, bütün bunları anlatan Pythodoros Sokrates’in itirazlarına karşı Parmenides’le Zenon’un kızmasını beklemiş, ancak Parmenides’le Zenon’un tutumunun bundan çok farklı olduğunu görmüştür:

“Sokrates bunları söylerken, Pythodoros her yeni konuya geçişte Parmenides ile Zenon’un kızacağını düşünüyormuş ama, onlar Sokrates’i büyük bir dikkatle dinliyorlar [*panu te autôî prosekhein ton noun*], Sokrates’i hayran hayran izliyorlar, sık sık da birbirlerine bakarak gülümsüyorlarmış [*thama eis allélous blepontas meidian hós agamenous ton Sôkratê*].” (130a, çeviren Saffer Babür).<sup>32</sup>

İşte bu sahnede Zenon’la Parmenides arasındaki ilişki de, genç Sokrates’in bu ikisiyle ilişkisi de, Platon’un hepsiyle ilişkisi de ne bir itaatkarlığa, ne de bir tür “baba katline”<sup>33</sup> indirgenebilir. Buradaki ilişki, kanımızca, partizanlığın ve eristiğin ötesinde, ikilikten ve itirazdan rahatsız olunmayan bir ilişki olarak, Sokrates’ten de Platon’dan da büyük dostumuz hakikatle<sup>34</sup> bir ilişki olarak yorumlanmalıdır.

#### 4. Sonuç

Bu makalede Elealı filozof Zenon’u ünlü paradokslarına, paradokslarını da argümantatif içeriklerine indirgeyen yaygın yorum anlatılmış, bu yorumda paradoksların sayısı, birliği ve amacıyla ilgili belirsizlikten kaynaklanan sorunlara işaret

---

<sup>32</sup> Kşz. Platon, *Devlet*, VII, 523c-e.

<sup>33</sup> Bkz. Platon, *Sophist*, 241d ve başka yerler. Burada konuşan elbette Elealı Misafir’dir.

<sup>34</sup> Bkz. Platon, *Phaidon*, 91b-c; ayrıca kşz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1096a11-15.

edilmiş ve Laks & Most’un 2016 tarihli yeni edisyonunda özellikle Platon ve Aristoteles geleneğindeki aktarımlardan hareketle Zenon’un pratik kişiliği ve diyalektikçiliği vurgulanarak bu sorunlara çözüm önerileri getirilmiştir. Buna göre Zenon’un paradoksları, yalnızca bir öğretinin çürütülmesi veya desteklenmesi için araçsal argümanlar olarak görülmemeli, okurun veya öğrencinin akıl yetisinin farklı şekillerde çalıştırılması amacını taşıyabilecekleri göz önüne alınmalıdır. Bu alternatif yorum, felsefe tarihçiliği açısından Zenon’u eristik, sofistik, retorik veya kuşkucu düşünürlerden daha açık şekilde ayrıştırabilmekte, felsefe eğitiminde ise paradoksların amaçsız bilmecelerden öte, öğrencinin aklının etkinliğini talep eden argümanlar olduğunu ve felsefenin çıkarsız hakikat araştırmasından ayrı düşünülemeyeceğini göstermeyi kolaylaştırmaktadır.

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1984). *Complete Works*, 2 cilt, editor Jonathan Barnes, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

BARNES, Jonathan (1982). *The Presocratic Philosophers*, 2. Basım, Londra: Routledge & Kegan Paul.

CICERO (1927). *Tusculan Disputations*, çeviren J. E. King, Cambridge: Harvard Üniversitesi Yayınları.

DIÖGENES LAERTİOS (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren Candan Şentuna, İstanbul: YKY.

GUTHRIE, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy*, II. cilt, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

HADOT, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard.

HADOT, Pierre (2020). *The Selected Writings of Pierre Hadot – Philosophy as Practice*, çeviren Matthew Sharpe ve Federico Testa, Londra: Bloomsbury.

LAKS André & Glenn W. MOST (2016a). *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris: Fayard.

LAKS André & Glenn W. MOST (2016b). *Early Greek Philosophy*, 9 cilt, Cambridge / Londra: Harvard Üniversitesi Yayınları.

KIRK, G. S., J. E. RAVEN & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers*, ikinci baskı, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

KRANZ, Walther (1984). *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar*, çeviren Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.

ÖKTEN, Kaan H. (2019). “Giriş”, Parmenides – *Fragmanlar*, İstanbul: Alfa Yayınevi.

PALMER, John (2017). “Zeno of Elea”, (<https://plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/#ZenPur>).

PLATON, *Complete Works*. editör John M. Cooper & D. M. Hutchinson, Indianapolis: Hackett.

RUSSELL, Bertrand (1945). *The History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster.

WATERFIELD, Robin (2000). *The First Philosophers – The Presocratics and the Sophists*, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.