

Nietzsche'nin Sofist Okuması*

Nietzsche's Reading of the Sophists**

Scott Consigny

Çeviren: Fatih Er***

Kısa zaman öncesine kadar akademisyenler, sofistlerin¹ modern “rehabilitasyonunu” başlattıkları için 19. Yüzyıl iki düşünürüne, G. F. Hegel’e ve George Grote’a, güvenme eğilimindeydiler. Ama geçmiş birkaç yılda, giderek artan sayıda akademisyen başka bir 19.yüzyıl figürünün, Friedrich Nietzsche’nin, yazılarından ilham almaya başladılar. Bu “Nietzscheci dönüş”e katılanlar arasında Mario Untersteiner, Gorgias’ın epistemolojisine dair açıklamasında Nietzsche’nin “trajik” kavramını kullanır (101-205), Eric White’in bir okuması Nietzsche’nin “Dionysoscu” kavramını tamamlar (38). Nietzsche’yi “Dionysoscu Sofist” olarak tanımlayan Victor Vitanza, sofistlerin kendi retoriklerini aydınlatmak için Nietzsche’nin tropolojik dil modelini kullanır (“Sub/Versions” 122; “Notes” 131); ve David Roochnik, Nietzsche’nin akıl eleştirisinin sofistlerin kendi “misolojisini” aydınlattığını iddia eder (“Tragedy” 50, 155, 162). Etik alanında E. R. Doods, Nietzsche’nin “ahlaksızcılık”ının Gorgias’ın öğrencisi olan Kallikles’in egoizmine benzer olduğu ileri sürer (387-91), ve Daniel Shaw Nietzsche’nin ahlak eleştirisinin sofistlerin “ahlaki değerlendirmelerin bir kanaat meselesi olarak kaldığı” düşüncesini yinelediğini iddia eder. Metodolojiye ilişkin ise

* Bu makalenin daha önceki taslağa üzerine yol gösterici yorumları için Edward Schiappa ve Richard Leo Enos’a teşekkür etmek istiyorum. Sofistlere ve retorik tarihine ilişkin görüşlerini benimle paylaştıkları için ayrıca David Roochnik, Thomas Kent ve Michael Mendelson’a teşekkür etmek istiyorum.

** Rhetoric Review, Autumn, 1994, Vol. 13, No. 1, s. 5-26.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, er.fth@outlook.com

¹ Sofistlerin modern “rehabilitasyon”unda Hegel ve Grote’nin ufuk açıcı rolüne dair tartışmalar için bkz. Sidgwick 323-71; Guthrie 10-13; Kerferd 5-10; Poulakos, “Hegel” 160-71; Jarratt 1-6; Schiappa 3-12; Ochs 39-40.

John Poulakos Nietzsche'nin "soykütüksel" yaklaşımının sofistleri yorumlamak için en uygun yaklaşım olduğunu savunur ("Interpreting" 219-21); ve Susan Jarrat, Nietzsche'nin metodunun sofistleri "yeniden okumasına" izin verdiğine güvenir (xix). Fakat Jacqueline De Romily'nin sofistlerin ("Sophists" xi) "Nietzscheci yorumu" olarak tanımladığı şeyi geliştirmek için Nietzsche'nin çeşitli fikirlerinden ve yorumlayıcı stratejilerinden yararlanmalarına rağmen, bu akademisyenlerin hiçbiri Nietzsche'nin sofistler hakkında oldukça özgül ve kapsamlı yazılarını sistematik şekilde incelememiştir. Nietzsche'nin kendine özgü sesini bastırma eğiliminde olan sofistlerin çeşitli "Nietzscheci okumalarına" sahip olmamız beklenmedik bir sonuçtur.

Nietzsche'nin sofistler hakkındaki kendi özgül düşüncelerini gözden kaçırma eğilimi oldukça anlaşılabilir bir durumdur, çünkü Nietzsche hiçbir zaman sofistler üzerine sistematik bir inceleme kaleme almamış, daha ziyade onlarla neredeyse yirmi yıllık bir süre boyunca çeşitli metinlerde parça parça tartışmıştır. Dahası, oldukça kısa şu üç pasaj haricinde *-İnsanca, Pek İnsanca* 221, *Tan Kızılığı* 168, "Antikler", *Putların Alacakaranlığı* 2 -Nietzsche sofistler hakkındaki düşüncelerinin hiçbirini yayınlamadı; Nietzsche tartışmalarını Yunan retoriği tarihi ("Antik Retoriğin Tasviri" ve "Yunan Belâgat Tarihi") konusundaki 1872-1873 yılına ait ders notları, 1872 tarihli "Homeros'un Yarışması" makalesi ve ölümünden sonra *Güç İstenci* 'nde toplanan birkaç pasajla sınırlı tutmuştur.² Nietzsche'nin

² Nietzsche'nin yazılarından, başlığın İngilizce çevirisinin kısaltmasıyla ve ardından bölüm numarasıyla alıntı yapıyorum:

"Filozof" ("P"), *Felsefe ve Hakikat* içinde;
Yunanların Trajik Çağında Felsefe (PTAG);
 "Antik Retoriğin Tasviri" ("DAR"), *Retorik ve Dil Üzerine Friedrich Nietzsche* içinde;
 "Yunan Belâgat Tarihi" (*HGE*), *Retorik ve Dil Üzerine Friedrich Nietzsche* içinde;
 "Homeros'un Yarışması" ("HC");
 "Biz Filologlar" ("WPh"), *Arion* içinde;
Tragedyanın Doğuşu (BT);
 "Yaşam İçin Tarihin Kullanımı ve Dezavantajları Üzerine" ("UH"), *Zamansız Meditasyonlar* içinde;
Tan Kızılığı (D);
İnsanca, Pek İnsanca (HA);
Şen Bilim (GS);

bu yayınlanmamış görüşlerinin çoğu, yayınlanmış yazılarından bile daha parçalı ve gizemli olduğundan ve bazı akademisyenler, *el yazmalarının* (Nachlass) Nietzsche'nin görüşlerinin güvenilir bir kaynağı olarak kullanımını sorguladığından dolayı, akademisyenlerin Nietzsche'nin sofistler³ hakkındaki yorumlarını marjinalleştirme eğiliminde olmaları anlaşılabilir bir durumdur. Oysa bu akademik ihmal şaşırtıcı olmasa bile talihsiz bir durumdur, çünkü Nietzsche karışık ve kışkırtıcı bir sofist okuması geliştirir; bu akademisyenlerin henüz peşine düşmediği soruşturma yollarını öneren bir okumadır. Bu makalede Nietzsche'nin sofistler üzerindeki çeşitli yazılarını inceleyeceğim ve onlarla ilgili Nietzsche'nin kendi açıklamasını yeniden oluşturmaya çalışacağım. Bu maksatla, önce Nietzsche'nin, sofistleri beşinci yüzyıl Yunanistan'ın rekabetçi ve yaratıcı kültürünün başat figürleri olarak konumlandığı “soykütüksel” okuma yöntemini tartışacağım. Daha sonra ise Nietzsche'nin, sofistlerin öğretilerinin üç özelliği olarak betimlediği şeyi inceleyeceğim: retorik dil modelleri, epistemoloji eleştirileri ve “ahlaksızlık”. “Yeni-Nietzscheci” sofist okumasının, sofist eleştiride “Nietzscheci dönüş” için nasıl bir yön sağlayabileceğine ve sofistler üzerine yeni perspektifler meydana getirebileceğine dair bir tartışmayla sonuçlandıracağım.

Nietzsche'nin Soykütüksel Yöntemi

Belki de Nietzsche'nin sofistlere dair tartışmasının ilk çarpıcı özelliği onun *yöntemidir*. Nietzsche'nin kendisi yöntemin önemini vurgular: “En değerli anlayışlara en son varılır; oysa en değerli anlayışlar *yöntemlerdir*.” (WP 469) Nietzsche *soykütüksel* olarak tanımladığı bir yöntemi kullanır ki

*İyinin ve Kötünün Ötesinde (BGE);
Ahlakın Soykütüğü (GM);
Putların Alacakaranlığı (TI);
Ecce Homo (EH);
Güç İstenci (WP).*

³ Bir Nietzsche yorumunda *Nachlass* kullanımını eleştiren akademisyenler arasında Magus 218-35 ve Clark 25-27 vardır. *Nachlass*'ın mantıklı kullanımının bir savunması Nehamas 9-10 ve Schrift 15-16 tarafından geliştirilmiştir.

bu onun daha genel “perspektivist” epistemolojisinin bir kullanımı olarak görülebilecek yöntemdir; bu epistemoloji içinde bu yöntem araştırılacak konuyu belirli bir perspektiften⁴ konumlandırmayı üstlenir. Nietzsche’nin soykütüksel yöntemi, bariz bir biçimde, önemli iki açıdan “taraf”lıdır. İlkin, bir düşünür ve yazar olarak kendi çıkarlarına bağlı olduğundan soykütüğü *çıkarcıdır* ya da *partizancadır*. Nietzsche, özellikle sofistleri incelemesinde, “yaşam”ı olumlamak ve kendi zamanının “karmaşık” ve “yalnızca dekoratif” kültürü olarak gördüğü şeye alternatif sunmak için kendi okumasını, tasarlanmış bir kültürel yenilenme projesi içinde konumlandırır. (“UH” 10)⁵. Nietzsche, Yunanistan’ın trajik kültürünü böyle bir kültürel yenilenme için bir model olarak resmeder ve bu kültürün başlıca düşmanları arasında saydığı Sokrates ve Platon’u modern kültürel rahatsızlığın kaynağı olarak gösterir. Nietzsche “Sokratik” okulların başlıca düşmanları olarak savunduğu sofistleri, Batı kültürel rahatsızlığın soykütüğünü açıkça dile getirme bağlamında tartışır. Werner Dannhauser’in gözlemlediği gibi Nietzsche’nin “Sokrates ile olan kavgası, Nietzsche’nin anlattığı ve Sokrates’i ilk kötü adam ve Nietzsche’nin kendisini son kahraman olarak ön plana çıkarttığı geniş tarihsel bir dramının parçasıdır” (272); ve Nietzsche kavgasında, sofistlerin kendi “çalışma arkadaşları ve öncüleri” olarak görülebileceğini ileri sürer (*WP* 464). Aslında Nietzsche “epistemolojik ve ahlaki bilgide her ilerlemenin sofistlerin hakkını teslim ettiğini” (*WP* 428) iddia ederek, Sokratik okulların sonraki *her* düşmanını etkilemiş ufuk açıcı düşünürler olarak sofistleri över. Böylece Nietzsche, açıkça, sofistlerin partizan bir savunmasını geliştirir ve asla açıklamasının, herhangi bir anlamda, “tarafsız” bir araştırma olduğunu söylemez.

Nietzsche sınırlı bir materyal *seçimiyle* ilgilendiğinden dolayı onun soykütüksel yöntemi ikinci bir anlamda taraftıdır. Başka bir ifadeyle, Nietzsche

⁴ Nietzsche’nin soykütüksel yönteminin bir tartışması için bkz. Granier 190-200; Nehamas 100-13; Schrift 169-98; ve Hoy 20-38.

⁵ Nietzsche’nin Yunan kültüründen esinlenen bir kültürel yenilenme kavrayışı üzerine tartışmalar Tejera 1-32; Lloyd-Jones 1-15; Breazeale xxiii-xxvii; Strong 135-85 ve Del Caro 593-96 tarafından yürütülmektedir.

he, bir yerleştirme ve bağıntılı olma kalıbını tarif ettiği ve diğer olası yerleştirme biçimlerini kasten ortadan kaldırdığı ya da yok saydığı bir “soykütük” takdim eder. Nietzsche bizlerin “tek bir şey ile yetinen deneme en uzak sınırına (saçmalama noktasına doğru, deyim yerindeyse) zorlanmadıkça, birkaç çeşit nedensellik varsayma” yacağımızı ileri sürer “— bu bir yöntem ahlakıdır” (BGE 36). Sofistlere karşı tutumuna gelince, Nietzsche dikkatini neredeyse sadece Protagoras ve Gorgias’a odaklayarak, Arthur Danto’nun “metodolojik monizm” olarak nitelendirdiği (216), bu seçicilik ilkesini kullanır. Nietzsche, Agathon ve Thrasymakhos’un epistemolojik ya da etik görüşlerine değinmeden, onlardan sadece laf arasında bahseder; Hippias ve Prodikos’tan hiç bahsetmez ve açıkça Kritias’ı sofistler listesine dâhil etmez. (“DAR” 169) Dahası, Nietzsche Protagoras ve Gorgias’ın kendilerine dair açıklamalarında son derece seçicidir. Nietzsche, Protagoras’a ilgili olarak, günümüze ulaşan tek bir fragmanı, yani “daha zayıf argümanı daha güçlü hale getirme” iddiasını tartışır (HGE 215); ve Nietzsche böyle yaparak Protagoras’ın insanın bütün şeylerin ölçüsü olduğu (D80.B1), her şey hakkında iki zıt görüşün mevcut olduğu (D80.B6a) ve insanın tanrıların var olup olmadığını bilemeyeceği (D80.B4)⁶ yönündeki ünlü savlarının görmezden gelir. Nietzsche’nin Gorgias’ın günümüze ulaşan metinlerinin hiçbirinden bahsetmemesi aynı derecede çarpıcıdır; Nietzsche Gorgias’ın *Doğa ya da Var Olmayan üzerine*, *Helen’in Encomium’u*, *Epitaphios* ve *Palamedes Savunması* adlı çalışmalarındaki argümanları görmezden gelip, bunun yerine ilgisini Gorgias’ın poetik tarzıyla, retoriksel figürlerin kullanımıyla ve onun varsayılan “doğaçlama”ıyla sınırlar (“DAR” 25, 43, 81, 91, 171; HA 221).

Birçok akademisyen, Nietzsche’nin soykütüksel yöntemine, özellikle klasik filoloji hususunda, tam da onun “bilimsel olmayan” partizanlığı ve taraflılığı⁷ nedeniyle karşı çıktı. Nitekim Nietzsche’nin sofistlere ilişkin

⁶ Eski Sofistlerin fragmanlarının çevirileri Sprague, *The Older Sophists*’den alınmıştır. Alıntılar, fragmanların Diels ve Kranz’ın orijinal düzenlemesini ve numaralandırılmasına uyar.

⁷ Nietzsche’nin klasik filolojiye katkıları üzerine yapılan tartışmaların açıklamaları Kaufmann, BT’ye “Giriş” bölüm 2 ve Lloyd-Jones 3-15 tarafından sağlanır.

açıklaması saldırgan biçimde partizan ve göze batır şekilde seçici olabilse de, Nietzsche asla aksini iddia etmez ve “olası olmayanı daha fazla olası olanla, muhtemelen bir hatayı diğeriyle değıştirme” (*GM Pr 4*) çabasinda olduğunu öne sürer. Nietzsche, yanlış bir şekilde okumalarında tarafsız ve eksiksiz olabileceklerini düşünen akademisyenlerden sadece daha “dürüsttür”. Nietzsche “‘tarafsız’ bir eylemin son derece ilginç ve taraflı eylem” olduğu konusunda ısrar eder (*BGE 220*); ve “sistemler” inşa eden bireylerin, kendi çıkarlarından habersiz olma eğiliminde oldukları için bütünlük eksikliğini ele verdiklerini iddia eder. Sonuç olarak, Nietzsche, kendisi gibi, herkes için olan “hakikat”ı açıkça dile getirmeye niyetli olmayan “geleceğin filozoflarını” över. Nietzsche şöyle der:

Onurları incinmeli ve ayrıca beğenileri de, eğer kendi hakikatlerinin herkesin için de bir hakikat olmasını istiyorlarsa— ki şimdiye dek tüm dogmatik arzuların gizli anlamı ve üstü örtülü isteğidir. ‘Benim yargım benim yargımdır: başka hiç kimse bu hakka kolayca sahip olamaz’ diyebilir belki de geleceğin böyle bir filozofu. (*BGE 43*)

Kendi aralarında “olguların” bilgisini iddia eden pozitivistlerin aksine, Nietzsche “olgular kesinlikle var olmayan şeylerdir, sadece yorumlar vardır” (*WP 481*) görüşü üzerinde durur ve dogmatiklerin “bir şekilde yaklaşabileceğimiz bir ‘hakikat’ olması gerektiği” varsayımını reddeder. (*WP 451*)

Sofistlerin Soykütüğü

Nietzsche soykütüğü yöntemini kullanarak, sofistleri beşinci yüzyıl Yunan kültürünün merkezi figürleri olarak konumlandırır ve onları Yunan kültürünün “ileri öğretmenleri” ve belki de en etkili savunucuları olarak tasvir eder. O halde Nietzsche’nin sofistlere ilişkin görüşlerini anlamak için önce Sofistleri yerleştirdiği kültüre ilişkin görüşünün taslağını çizmek yararlı olacaktır. Nietzsche, Johann Winckelmann’ın yanlış yönlendirilmiş “Aydınlanma” açıklaması olarak gördüğü şeyi reddederek Yunan kültürüne ilişkin görüşünü açıkça polemikçi bir tavırdan sunar. Winckelmann’a göre, Yunan kültürü “soylu sadeliği” ve “suskun görkemi” nedeniyle örnekti, bu nitelikleri sadece sanatında değil aynı zamanda “en iyi dönemlerindeki ya-

zılarında”; “Sokratik okula ait yazılarda” da kendini gösterir (27, 45). Nietzsche bu okumayı, “ifşa edilmesi” gereken bir “komedi” (WP 830) olduğunu düşünerek reddeder ve “Yunanlardaki ‘güzel ruhlar’, ‘altın ortalar’ ve diğer mükemmellik”, “ulu sakinlikleri, zihinlerinin ideal kalıpları, soylu yücelikler...” (“Antikler”, TI 3) kavramlarıyla alay eder. Nietzsche bu okuma yerine, Yunan kültürünün vahşi ve çoğunlukla şiddetli enerjiden, bir fazlalık ya da güç bolluğundan ortaya çıktığı konusunda ısrar eder. Nietzsche şunu gözlemler: “Onların en güçlü içgüdülerini, güç istencini gördüm; bu dürtünün boyun eğmez gücü karşısında titrediklerini gördüm — tüm kurumlarının birbirlerini kendi içlerindeki patlayıcılara karşı korumak için alınan önleyici tedbirlerden nasıl ortaya çıktığını gördüm.” (“Antikler”, TI 3)

Nietzsche Yunanların büyük sanat ve yazılı yapıtlar ürettiklerini reddetmez, ama Winckelman’ın aksine bu sanatın Yunanların “zengin ve hatta taşan Helen içgüdü, Dionsysos’un adını taşıyan o harika fenomeni; sadece aşırı güç bakımından anlaşılabilir.” (TI 560); yönlendirme yeteneğinden meydana geldiğini ısrar eder; ve Nietzsche “bu gizli yer altı girişi gizli kaldığı sürece *insan Yunanları tanıyamaz*” (WP 1051) şeklinde devam eder.

Nietzsche, olgunluk dönemi eserlerinde, bir kişinin çeşitlilikten birlik kurma, kendi içindeki çeşitli güçleri yaratıcı ve üretken bir tarzda⁸ yönlendirme ve uyumlu hale getirme yeteneğini “dionysoscu” olarak tanımlar. Nietzsche, Yunan kültürüne özgün bireyleri nedeniyle hayran kalırken, Yunan bireylerin patlayıcı enerjilerine yalnız bir şekilde egemen olmadıklarını iddia eder. Bunun yerine Nietzsche, Yunanların *agon* ya da yarışma⁹ kurumunda rekabet vasıtasıyla şiddet içeren içgüdülerine egemen olabildiklerini ileri sürer. “Homeros’un Yarışması” adlı makalesinde Nietzsche, klasik çağdan önce Yunanların bir yıkım ve şiddet dünyasında yaşadıklarını; ve yaratıcı yollarla dürtülerini yok etmeye ve şiddete doğru kanalizere edebilmelerinin *agon* aracılığıyla gerçekleştiğini gözlemler. Nietzsche, Erken Yunan mitolo-

⁸ Nietzsche’nin olgun dionysoscu kavramının bir tartışması için bkz. Kaufmann 281-82; Valadier 247-61; Strong 109-85 ve Del Caro 589-605.

⁹ Nietzsche’nin *agon* kavrayışı Lloyd-Jones 6-7; Strong 149-52 ve Hunt 59-69 tarafından tartışılır.

jisinin bir “gaddarlık, yok etmeye yönelik olan kaplansı bir şehvet” (“HC” 32) dünyasını tasvir ettiğini; Homeros öncesi dünyanın “sadece gece, dehşet ve korkunç şeylere alışmış bir hayal gücünün olduğu bir dünyayı işaret eder. Bu iğrenç, berbat teolojik mitler ne tür bir dünyevi varoluşu yansıtır? Sadece Gecenin çocukları tarafından yönetilen bir yaşam; mücadele, şehvet, yalan, yaşlılık ve ölüm.” (“HC” 34) olduğunu belirtir.

Nietzsche’ye göre, dehşetine rağmen, Yunanlar sevinçle “bu [şiddetli] dürtünün korkunç mevcudiyetini/varlığı ve bunun makul bulunmasını” (“HC” 35) kucaklarlar, çünkü onları yaratıcı *agon*’lara teşvik etmişlerdi. Böylece Nietzsche “bütün Yunan sanatçılarının, örneğin, tragedya yazarlarının zafer kazanmak için yazdığını; onların tüm sanatı rekabet olmadan hayal edilemeyeceğini” (*HA* 170); “Her büyük Helen’in yarışma meşalesini eline aldığını; her büyük erdemin yeni bir yüceliği uyandırdığını” (“HC” 36); Antik Yunanların mutlak “ruhunun” “kişisel bir yarışma” olduğunu (*D* 175); “festivaller ve sanatlarla da kendilerini *zirvede* hissetmekten, kendilerini *zirvede göstermekten* başka hiçbir şeyi amaçlamadıklarını” (“Antikler”, *TI* 3) öne sürer. Aslında Nietzsche bireylerin ustalıkları ve yaratıcılıkları aracılığıyla mücadele ettiği ve zafere ulaştığı; sanatsal çalışmalarını yarışma protokolleriyle sınırlandırdığı ve koşullandırıldığı Yunan kültüründe, rekabeti ve yaratıcılığı birbiriyle bağlantılı faktörler olarak betimler.

Nietzsche’ye göre rekabet ve yaratıcılık arasındaki bu ilişkinin bir sonucu, Yunanların *çok sayıda* yarışmacıya ve dâhiye bakması ve herhangi bir kişinin otoritesini desteklemeyi reddetmeleridir. Yunanlar “koşulsuz” ya da mutlak olanı aramaktan ziyade, her biri *agon*’un belirli sınırlamaları tarafından meydana geldiği ve bu sınırlamalar tarafından farkedilebilir kılındığı kabul edilen, rekabet eden çeşitli sesleri yüreklendirdiler. Nietzsche şunu gözlemler: “Helenik yarışma kavramının özü budur. Birinin egemenliğinden tiksindir ve onun tehlikelerinden korkar; dehaya karşı bir *koruma* olarak başka bir dehayı arzular” (“HC” 37). Yunanlar *tek* bir otoritenin peşinde koşmaktansa, rekabet edenlerin çeşitli perspektiflerini onayladılar ve daha ileri perspektifleri çoğaltmak için *agon* kurumu aracılığıyla bunu

aradılar. Nietzsche'nin *agon* kurumlarında gördüğü bir başka sonuç ise Yunanların oyun vurgusu, onların eğilimleri ve yaşamın tamamını eğlenceli rekabetin ufku dâhilinde kapsayabilme yetenekleridir. Nietzsche şunu ileri sürer: “Helenistik yaşama özgün olan şey şu şekilde karakterize edilir: Zihnin, yaşamın ciddiyetinin, gerekliliklerin, hatta tehlikenin bütün konularını bir oyun olarak algılamak” (“DAR” 3). Nietzsche bu hususta Yunanları şiddeti “arıtmak” için *agon*'u kullandığını, fiziksel savaşın potansiyel yıkıcılığını, yarışmacıları sadece düşmanlarını değil aynı zamanda kendi önceki kazanımlarını ve sınırlarını aşmaya teşvik eden, yaratıcı bir şekilde “eğlenceli” aktiviteye dönüştürdüğünü dile getirir.

Nietzsche, Yunan kültürünün “üst düzey öğretmenleri” olan, beşinci yüzyıl sofistlerini, yaratıcılık ile rekabet arasındaki bu yekpare ilişki bağlamında konumlandırır. Nietzsche, sofistlerin himayesi altında olanlara işaret eder:

Her yetenek mücadelede kendini göstermelidir: Helenik popüler pedagojinin buyruğu budur... ve tıpkı gençlerin yarışmalarla ilgilendikleri gibi, onların eğitimcileri de birbirleriyle yarışmalar yapıyorlardı ... yarışmanın ruhunda Eski çağın üst düzey öğretmenleri olan sofistler başka bir sofist ile tanışırlar... Yunan, sanatçıyı *yalnızca şahsi bir kavgaya karışmış* olarak tanır. (“HC” 37)

Aslında Nietzsche'nin sofisti, rekabetçi bir sanatçıdır ve onun “öğretisi” rekabet vasıtasıyla yaratıcılığı teşvik eden bir şeydir. Bir sofistin yeğeninin deyişiyle, “Daha önce Gorgias'tan başka hiçbir ölümlü ruhu mükemmellik yarışmaları için donatmaya yönelik daha güzel bir sanat keşfetmemiştir.” (D80.A8) Nietzsche sofistleri Yunan kültürünün başlıca öğretmenleri olarak gördüğü için beşinci yüzyıl Yunan kültürünü şöyle savunur: “Sophokles'te şair, Perikles'te devlet adamı, Hippokrates'te hekim, Demokritos'ta doğa filozofu öğretmenlerinin adıyla, yani Sofist adıyla vaftiz edilmeyi hak ederler.” (D 168). Nietzsche sofistleri, en yüksek başarısı “suskun görkemi” ve “soylu sadeliği” olan bir kültürde, marjinal figürler olarak tanımlamaktansa, tartışmacı sofistleri Yunan kültürünün en somut görünümü olarak tasvir eder.

Nietzsche, sofistleri Yunan kültürünün merkezi olarak tasvir ettiği ölçüde, sofistlerin düşmanları olan Platon ve “Sokratik okulları” sofistlerin pozitif, yaşamla barışık erdemlerinin düşmanları olarak nitelendirir. Böylece Nietzsche, “Helenik olmayan” bir tepki olarak tanımladığı şeyi, “varoluştan tiksinti... bir ceza ve suçluluk olarak varoluş kavramı”nı (“HC” 34) ifade eden Orfik mistiklerin gerçeklerden kaçışında ima ettiği şeyi dile getirdiği için Sokratik okulları aşağılar. *Tragedyanın Doğuşu* üzerine yorum yapan Nietzsche şuna işaret eder:

Bu kitabın belirleyici iki yeniliği şudur: ilki Yunanlar arasında Dionysoscü fenomenin anlaşılması... ikincisi ise Sokratesçiliğin anlaşılmasıdır. Sokrates, ilk kez, Yunan parçalanmasının bir aracı, tipik bir dekadın olarak kabul edilir. ‘Rasyonellik’ içgüdüye karşı. ‘Rasyonellik’, her ne pahasına olursa olsun yaşamı baltalayan tehlikeli bir güçtür. (“BT”; *EH1*)

Yani sofistler Yunan kültürünün en sağlıklı içgüdülerini kanalize ve teşvik ederken, Orpheus geleneğindeki Platon bu içgüdüleri bastırmaya veya onlardan kaçmaya çalışır. Nietzsche Sokratik filozofların “yaşam”ın Yunan olumlamasından “Helenik-olmayan” bir gerilemeyi temsil ettiklerini iddia ederek, böylece Platon’un kültürün en büyük başarılarından birini temsil ettiği fikrini şiddetle reddeder. Nietzsche şöyle iddia eder:

Gerçek zıtlığı ilk gören bendim: yaşama karşı dönen yozlaştırıcı içgüdü... (Plato’un felsefesi ve tipik form olarak tüm idealizm) doluluktan, aşırı doluluktan doğan en yüksek olumlamaya karşı olarak acıya, hatta günahkârlığa, hatta varoluştan şüpheli ve tuhaf olan her şeye koşulsuz bir evet demek. (“BT”; *EH 2*)”

Nietzsche bu çok önemli anti-tezi tekrarlayarak şunu söyler:

Sofistlerin Yunan kültürü, bütün Yunan içgüdülerinden ortaya çıkmıştır; bu kültür, Platon’un ona ait olmak zorunda olmadığı kadar, Perikles çağının kültürüne aittir: Herakleitos, Demokritos ve eski felsefenin bilimsel tarzlarında bunun öncülleri bulunur; bu, örneğin Thukydides’in yüksek kültüründe ifadesini bulur. (*WP 428*)

Böylece Nietzsche, en iyi Helenik içgüdülerini bünyelerinde besledikleri ve somutlaştırdıkları için sofistleri överken, koşulsuz hakikatlerin ve

dogmatik ahlaki kuralların müdafaasını aracılığıyla yaşamı sınırlayan ve küçülten Sokratik okulları kınamaktadır.

Dilin “Retorik” Modeli

Nietzsche sofistlerin soykütüğünde, sofistlerin rekabetçi ve yaratıcı kültürlerine yaptıkları birbirleriyle ilişkili üç katkıyı tasvir eder. Bu ilişkilendirmelerden ilki, retoriğe ve dilin ‘retorik’ modeli olarak adlandırılabilen şeyeye vurguydu. “Antik Retoriğin Tasviri” ve “Yunan Belâgat Tarihi” başlıklı retorik üzerine ders notlarında Nietzsche, retorik öğretimi ve kullanımında sofistlerin merkezi rolünü ve retorikteki üstünlüğün en yüksek kültürel başarıyı oluşturduğuna dair görüşlerini tasvir eder. Nietzsche, Yunanların retoriğe atfettiği büyük önemi takdir etmemizin zor olduğunu belirtir, çünkü bunu “retoriğin tını etkilerini alıșamadık, yaşamın ilk anından itibaren bu tür kültürel anne sütünün bu türünü artık emmedik.” (HA 218) şeklinde ifade eder. Nitekim sofistlerin kültüründe, “antik insanın eğitimi geleneksel olarak retorik ile doruğa ulaşır: iyi eğitilmiş politik bir insanın en yüksek ruhsal aktivitesidir—bizler için tuhaf bir kavramdır (“DAR” 3). Nietzsche ekler: “Yunanlar belâgate ilişkin hiçbir işe, böylesine aralıksız bir emek harcamamışlardır... Hitabete düşkünlük, Yunan kültürünün en inatçı ögesidir ve şartlarının tüm kısıtlamalarına rağmen varlığı sürdürür. Helenik kültür ve güç gitgide hatiplik yeteneği üzerine yoğunlaşır” (HGE 213). Nietzsche’ye göre, tragedyayı idrak etmelerinde bile Yunanlar, “güzel konuşmaları duymak için tiyatroya” (GS 135) katılarak retoriğin olağanüstü öneme sahip olduğu düşünmüşlerdir. Sofistler eğitim programlarında retoriğe öncelik vererek retoriğe olan bu idraki derinleştirdiler ve belâgat rekabeti için gerekli olan malzemeyi ve eğitimi sağladılar.

Nietzsche’ye göre, sofistlerin retoriğe ayrıcalık tanımalarının ikinci bir derin etkisi vardı, çünkü sofistler dilin her kullanımını doğası gereği retorik olarak düşünme eğilimindeydiler. Nietzsche sofistlere ilişkin şunu der:

Keşfetme ve her bir şeyle ilişkili olarak işleyeni ve etkileyeni faal hâle getirme gücü, Aristoteles’in retorik dediği güç, aynı zamanda dilin özü-

dür... *retorik zaten dilde bulunan sanatsal araçların, kavrayışın berrak ışığı* tarafından yönlendirilen *ileri bir gelişmedir*. Elbette birisinin ona başvurabileceği dilin retorik olmayan hiçbir ‘doğallığı’ yoktur; dilin kendisi tamamen retorik sanatlarının sonucudur. (“DAR” 23, vurgular eklenmiştir)

Nietzsche, sofistleri, tüm dili doğası gereği retorik olarak yorumladıkları şeklinde tasvir ettiği kadarıyla, sofistlerin dilin her kullanımını yalnızca rakipleri arasındaki yarışmalarda ortaya çıkan rekabetçi olarak düşündüklerini ileri sürer. Kendilerini retorik zafer aramaktan ziyade nesnel “hakikati” arayanlar olarak sunan sokratik filozofların aksine, sofistler her konuşmacının, rakiplerinin argümanlarını yıkma ve potansiyel olarak yerinden etme projesiyle doğası gereği meşgul olan bir hatip olduğu üzerinde duracaklardır. İkinci olarak, Nietzsche’nin sofistleri dilin her kullanımında, bir rakibi ya da dinleyiciyi ikna etmek için tasarlanmış inandırıcı bir imgenin veya argümanın üretimini görerek, bütün dillerin doğası gereği *yaratıcı* olduğunu düşünürlerdi. Bu kapsamda sofistler dili kişinin bağımsız ve önceden var olan bir gerçekliği gözlemleyebileceği transparan bir pencere olarak değil, her biri kendi perspektifini açıkça ifade eden zarif ve büyüleyici metinler dokuyan bir araç olarak görür.

Nietzsche sofistlerin dil tarzının rekabetçi ve poetik yönlerini, dilin temel araçları olarak belirttiği *mecazlarla* açıklar. Nietzsche’ye göre, sofistler şunu ileri sürerler: “mecazlar, sadece arada sırada kelimelere eklenmez aynı zamanda onların en uygun doğasını oluşturur. Yalnızca özel durumlarda başka bir şeye taşınan ‘uygun bir anlam’dan söz etmek anlamsızdır.” (“DAR” 25) Bir başka deyişle, Nietzsche’nin sofistleri “dil denen şeyin aslında tamamen betimleme” (“DAR” 25) olduğunu ileri sürerler. Dilin temel biriminin, dünyada “mevcut olan şeyleri” temsil eden ya da yansıtan bir sembol olan “ad” veya “isim” olduğunu ileri süren Aristoteles gibi “sokratik okul” un bir üyesinden farklı olarak, Nietzsche sofistlerin temel dilsel birimi muhtemelen sözlü bir *agon* içinde yaratıcı bir manevra olarak gördüklerini ileri sürer. Çünkü mecaz bir güreşi tarafından bir maçta gerçekleştiren bir manevra ya da “dönüş”e benzer, o da retorik rekabetteki

bir “dönüş”tür. Bu bakımdan bir mecaz kendi anlamını, söylemden bağımsız olarak var olan ve onun “temeli” olarak hizmet eden dışsal, belirli bir gerçekliğe atıfta bulunarak elde etmez. Daha doğrusu, mecaz, kullanıldığı her belirli *agon* dahilinde anlam kazanır ve yalnızca “uygun” kullanımına dair tek kriter, eninde sonunda yarışmanın kendisinin keyfi kurallarıdır. Bu açıdan mecazlar dünyayı nesnel şekilde yansıtabilen sabit “gerçek” bir dilin değişiklikleri değildir; bunun yerine, söylev, yalnızca metaforlar, eş anlamlılar ve kinayeler tarafından cezbedildiklerini fark etmeyen insanlar için “gerçek”tir. Bu bağlamda mecazlar diğer mecazların varyasyonlarıdır; mecazlar, bir hatibin onunla “tamamen doğru” olarak kabul edilebilecek inandırıcı bir açıklama üretebileceği araçlardır.

Nietzsche, sofistik dil modelinin rekabetçi ve yaratıcı yönleri olarak tanımladığı şeye karşılık gelen, sofistik hareketin iki kolunu ayırt eder. İlk kol rekabetçi *agon*'un önemini vurgulayan Abderalı Protagoras tarafından temsil edilir. Nietzsche şöyle der: “Sofizm, Protagoras'ın yaklaşık M.Ö 455 yılında başlayan Helenistik şehirlerdeki yolculuğuyla ortaya çıktı. Protagoras Atina belagatını, Sicilyalılardan çok daha önce etkilemiştir. Protagoras, *to hetto logon kreitto poiein*'i, yani diyalektik aracılığıyla daha zayıf durumda olanın kazanmasına nasıl yardım edileceğini öğretmeyi vaat ediyor.” (HGE 215) Protagoras, öğrencilerine diyalektik beceri öğretmek için retriğin “kavgacı” yönünün altını çizer, böylece herhangi bir konu üzerinde herhangi bir sözlü rekabette rakiplerinin hakkında gelmelerini sağlar. Sofistik öğretinin ikinci kolu, Nietzsche'nin alenen sofistik belagatin “sanatsal” boyutu olarak tanımladığı şeyi vurgulayan Sicilyalı Gorgias'ınkidir:

Yenilik zaten Gorgias ile başlar: Dünya çapında bir ünle, şenlikli ve görkemli bir şekilde — tıpkı mor bir elbise ile ortalıkta dolaşan Empedokles gibi— süslenmiş olarak geldi ve epideiktik nutkunu sundu: kişi nutkunda yeteneğini sergilemek ister; aldatma niyeti yoktur: mesele yarışma değildir. Güzel söylemdeki zevk, zorunlulukla çatışmadığı kendi başına bir krallık elde eder. Bir sanatçılar ulusu için canlandırıcı bir moladır; bir defacık hitabette nefis bir zevkin tadını çıkarmak isterler. Ancak filozoflar bu aktiviteye dair hiçbir fikirleri yoktur (çünkü, etraflarında yaşayan ve gelişen,

ne sanattan ne de heykeltıraşlıktan haberleri vardı) ve dolayısıyla onların düşmanlığı çok şiddetlidir. (HGE 216)

Sofistliğin bu iki kolunun hiçbir suretle biricik olmadığı, *rekabetçi* ve sanatsal olanın Gorgias için olduğu kadar Protagoras için de bağlantılı olduğu gözlemlenebilir. Böylece Protagoras seyircileri ikna etmek için ve muhataplarını yenmek için mantıksal argümanları kullandığı kadar poetik mitleri de kullanır, ki bu Platon'un *Protagoras* diyalogunda ortaya konulan bir uygulamadır; ve Gorgias sanatsal performansları sadece Troya'lı Helen'in suçu gibi kültürün yaygın inançlarına karşı çıkmak için değil, aynı zamanda "rasyonel düşüncenin" kendi otoritesini alaya almak ve imkân dâhilinde yıkmak için kullanıyor olarak görülebilir.

Sofistik Epistemoloji

Nietzsche'nin sofistlere attığı, Yunan kültürüne yaptıkları ikinci katkı epistemoloji alanındadır. Bu katkı bütünsel olarak sofistlerin retorik dil modeli ile ilgilidir, çünkü böyle bir model her bilgi iddiasının "koşullu" olduğunu, belirli retorik durumların olasılıklarına sıkı sıkıya bağlı olduğunu kasteder. Nietzsche Protagoras ile ilgili açıklamasında, sofistlerin retoriğin uygulamada evrensel olduğunu düşündüğünü gözlemler, Protagoras'ın "diyalektiği diğer tüm sanatları ve bilimleri gereksiz kılmaktaydı: nasıl ki geometrici olmayan bir kişi geometri tartışabilirse; ve aynı şekilde doğa felsefesi, güreş, devletin pratik yaşamı gibi konular üzerinde de tartışabilir." (HGE 215) Protagoras retorik "sanat"ı-nı kullanarak, sözde her "uzman"ın, herhangi bir konu üstünde "retorik olmayan" konuşmalarına olanak sağlayan ayrıcalıklı söylemlere veya yöntemlere sahip olma yönündeki dogmatik iddialarını sarsabilir. Çünkü her sav *agonda* yer almış bir hatibin anlatımı olarak yorumlanırsa ve bu haliyle kendi *ethos* ya da *pathos*'u tarafından koşullandırılırsa, o zaman hiçbir konuşmacının kendi savının kayıtsız şartsız olarak doğru olduğunu iddia etmesi garanti edilemez. Bir başka deyişle, Protagoras dilin her kullanımının, herhangi bir iddianın geçerliliğinin, her oyunun keyfi kurallar tarafından belirlendiği bir "oyun" içinde üretildiğini savunur, çünkü ku-

rallar tüm oyunları yöneten “bağımsız” veya evrensel kriterlere atıfta bulunarak yorumlanmazlar, oyunun gözlemcileri ve katılımcıları tarafından yorumlanır. Nietzsche'nin lügatinde Protagoras, her savı doğası gereği *perspektifsel* olarak yorumlayacak, “dünyanın kendisini” izlemek için “nötr” bir bakış açısından, “perspektifsel olmayan bir görme biçiminin” olasılığından sakınacaktır.

Protagoras'ın koşulsuz veya perspektifsel olmayan hakikatlere dair iddiaları desteklemeyi kabul etmemesinin derin ontolojik sonuçları vardır, çünkü her iddia kişinin kendi perspektifinin açıklaması ise, o zaman kişinin bağımsız “gerçekliğe” erişebileceğini iddia etmesi asla garanti edilmez. Bir başka ifadeyle, Protagoras için “gerçek dünya”, “görünür dünya” ile özdeşdir, çünkü ikna edici bir hatibin yorumlayabildiği görünüşteki her ne olursa olsun, dinleyicileri için “gerçek” olur. Bu bakımdan Nietzsche sofisteye dair, “genellikle her şey, yalnızca konuşanın gücünün yansıttığı gibi görünür.” (*HGE* 213) tespitinde bulunur; bu ise Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür.” şeklindeki görüşünü anımsatan bir gözlemdir. Üstelik bireyler ve içinde buldukları olası retorikle ilgili durumlar her daim değiştiğinden dolayı, Protagoras görünüş dünyasının kendisinin değişime bağlı olduğunu belirtir. Bu açıdan Nietzsche Protagoras'ın, “varlığı tümüyle reddeden” (*PTG* 51) ve gerçekliği bir “akış” ya da “oluş” süreci (*PTG* 51) olarak dile getiren Herakleitos'u taklit ettiğini öne sürer. Fakat Nietzsche, Protagoras'ın “oluş” kavramının gerçekliğin nihai doğası hakkında metafiziksel bir iddia olmadığını, aksine insanlığın böylesi bir varsayımsal “gerçek” hakkında kesin bilgi elde edememesine ilişkin bir beyan olduğunu öne sürer. Tıpkı Protagoras'ın tanrılar gibi aşkın varlıklara ilişkin hiçbir şey bilmediğini iddia etmesi gibi, muhtemelen, “kendinde dünya”ya herhangi bir nihai özellik atfetmekte sağlam bir temele dayanmadığını ileri sürecektir. Nietzsche'nin, Protagoras'ın “Herakleitos ve Demokritos'un bir sentezi”-ni (*WP* 428) temsil ettiğini iddia ederek Protagoras'ı bu şekilde okuduğu görünüyor, ikincisi Nietzsche onu duyumun kesinliğini karşı çıkan ve dünyayı “tamamen mantıksız ve içgüdüsel olmayan, ebedi dönüş. Tüm mitler ve tanrılar işe yaramaz.” (“WPh” 6[21]) gören biri olarak tasvir eder. He-

rakleitos ve Demokritos'un bir "sentezi" olarak Protagoras, muhtemelen, bir nihai gerçeklik, bireysel retorik ile ilgili durumlardan bağımsız ve aşan bir "Varlık" alanı hakkında herhangi bir metafiziksel iddiayı asılsız diye reddedecektir.

Nietzsche Gorgias'a ilişkin tartışmasında, "Batılı" sofistin sanatsal retorığının, kesinlik olanağına karşı çıkan ve dünyanın nihai doğası hakkındaki yaygın hakikatleri yıkan önemli epistemolojik ve ontolojik çıkarımlara sahip olduğunu öne sürer. Nietzsche, Gorgias'ın, dinleyicisinin gerçekliğin birebir temsili olarak kabul ettiği bir dille üretilmiş, yaygın olan gerçeklik görünüşünün sınırlamalarını aşmak için açıkça abartılı mecazlar kullandığını gözlemler. Nietzsche şunu işaret eder:

Fransız tiyatro yazarlarının kendilerine dayattıkları şiddetli sınırlama... modern müziğin gelişimindeki kontrpuan ve füg ya da Yunan retorisindeki Gorgiasçı figürler kadar önemli bir eğitimdi. Kendisini kısıtlamak absürt görünebilir; yine de, gerçekçiliğin ötesine geçmenin kendini en şiddetli şekilde (belki de keyfi olarak) kısıtlamaktan başka yolu yoktur. Bu şekilde kişi yavaş yavaş zerafetle adım atmaya öğrenir, hatta baş döndürücü uçurumları kapsayan ufak köprülerde bile adım atmaya öğrenir ve kişi hareketin en büyük kıvraklığını bir kazanç olarak kabul eder. (HA 221)

Yani, Gorgias'ın alenen yapay söylev figürleri, kendisine yaygın "gerçek" kavramını aşmasını sağlayan, kendine koyduğu kısıtlamalar olarak işlev görür. Nietzsche, Gorgias'ın açıkça yapay "performansları" aracılığıyla, sofistin "dünyaya anti-metafiziksel bir bakış— evet, ama sanatsal bir bakış"ı (WP 1048) onayladığını öne sürer. Çünkü Gorgias söylemini oldukça yapay retorik figürlerden inşa edilmiş olarak sunduğu sürece, kendi söylemlerinin, ikna edici olmalarına rağmen, "uydumalar" olduğunu ve "kendinde gerçeklik" hakkında yalın hakikatler olmadığını ileri sürer. Yapay figürlerin belirgin biçimde kişisel kullanımıyla sofist, kendisinin kaçınılmaz mevcudiyetine dikkat çeker ve böylece sunduğu görüşlerin kendisine ait olduğunu ve nesnel, evrensel "hakikatler" olarak yanlış anlaşılması gerektiğini vurgular.

Sofistik Ahlaksızcılık

Nietzsche'nin sofistlere atfettiği, Yunan kültürüne yaptıkları üçüncü katkı, onların retorik dil modelleri ve bilgi eleştirileriyle büsbütün ilişkili olan ahlak görüşüyle ilgilidir. Nietzsche Platon'un eleştirisini tekrarlıyor-muş gibi görünen bir iddiada, sofistlerin “kendi ahlaksızlıklarını *bilmek* için tüm güçlü ruhların cesaretine sahip oldukların”dan (*WP* 428) dolayı onların “ahlaksız” olduğunu beyan eder. Nietzsche bu iddiada, biricik amacı kendi bencil çıkarlarını genişletmek olan Kallikles tarafından ifade edilen egoizm biçimindeki Platon'un sofist ahlakı tasvirini kabul ettiği görülür. Fakat Nietzsche'nin sofistler için geçerli olduğu şekliyle “ahlaksızcılık” kavramı Kallikles'in egoizmden çok farklıdır. Nietzsche'nin sofistleri, gerçekliğin doğası hakkında “nesnel” veya perspektif dışı hakikatleri dile getirebilecek her iddiayı kabul etmedikleri için, dolayısıyla sofistler kişinin nasıl “davranması” ve yaşaması gerektiğine ilişkin reçeteler olan dogmatik ahlaki “kuralları” kavrayabilme ve dile getirebilme ile ilgili iddiayı reddedeceklerdir. Bunun yerine, sofistler her iddianın yaratıcı bir retoriksel yarışma içinde oluştuğunu ve onun varsayımsal “geçerliliğinin” veya hakikatinin, katılımcıların ve seyircilerin olasılıklarına bağlı olarak o belirli yarışmadaki ikna ediciliği veya başarısı tarafından oluşturulduğunu öne süreceklerdir. Bu anti-dogmatizm “ahlaksızcılık”a yol açar çünkü kişi her ahlaki iddianın koşullu olduğunu; hatibin değerlerine ve varsayımlarına bağlı olduğunu fark eder. Böylelikle Nietzsche şunu ileri sürer:

Sofistler, ilk kez *ahlaklılığın eleştirisine yönelirler*, ilk kez ahlaklılığın içyüzünü *kavrarlar*: —ahlaki değer yargılarının çokluğunu (coğrafi göreliliğini) yan yana koyarlar; —her ahlaklılığın diyalektik olarak haklı çıkartılabileceğinin bilinmesini isterler, yani ahlaklılık için nedenler sağlayacak tüm girişimlerin zorunlu olarak *sofistik* olduğu kehanetinde bulunurlar... Sofistler ilk hakikat olarak ‘kendinde ahlaklılık’, ‘kendinde iyilik’ olmadığını, bu alanda ‘hakikat’ten bahsetmenin dolandırıcılık olduğunu varsayarlar. (*WP* 428)

Bu bağlamda Nietzsche, “Grote’un Sofistleri savunma taktikleri yanlıştır: onları onurlu insan mertebesine ve ahlaklılık bayraktarlığına yükseltmek ister— ama onların onuru, büyük sözler ve erdemlerle herhangi bir

dolandırıcılığa izin vermemektedir.” (*WP* 429) şeklindeki iddiasıyla kendi okumasını George Grote’ün geliştirdiği okumadan keskin şekilde ayırır.

Ama Nietzsche’nin sofistleri, her ahlaki beyanın “çıkara dayalı” ve her ahlaki “hakikatin” dolandırıcılık olduğunu iddia etse bile, sofistler, her bireyin kendi arzularını tatmin etmeye çalıştığı bir Kallikleşçi *egoizmi* onaylamazlardı. Aslında Nietzsche sofistlerin böyle bir *egoizme* karşı koyacaklarını söyler, çünkü Nietzsche sofistlerin “ego”nun veya “kendiliğin” kalıcılığa sahip olduğu fikrini, tıpkı herhangi bir varlığın, görünüşün ve oluşun akışı dışında kalıcı bir “varlığa” sahip olabileceği iddiasını reddettikleri gibi reddederler. Eğer “kendilik” üretilmiş bir şey ise sofistlerin “ahlaksızcılık”ı, kişinin egoistik arzularını olumlamasını değil, kişinin arzularını dönüştürmeye açık olmasını teşvik eden bir “kendini-aşma”yı önerecektir. Nietzsche bir bütün olarak, kendi “Dionysoscu” kavramındaki “ölmeyi ve *yok etmeyi*”, varlığın radikal bir yadsımasıyla birlikte bir “oluş” yaşamını olumladığı, böyle bir görüşü sofistlerin kültürüne dayandırır. (“Antikler”, *TI* 3) Ve Nietzsche Yunan sofistik kültüründen “üyeleri işleri kendileri için zorlaştıran ve kendilerini aşma egzersizleri yapan işsiz bir sınıftan. Biçimlendirme gücü, kendine biçim verme istenci”nden oluştuğu şeklinde bahseder (*WP* 94) Nietzsche sofistleri bu kültürün ileri öğretmenleri olarak sunduğu ölçüde şöyle tasvir eder:

En yabancı, en amansız sorunlarında bile yaşama evet demek; en yüksek türlerinin kurban edilmesinde bile kendi tükenmezliğinin sevince varan o yaşama istenci - Dionysosca dediğim şey budur ...dehşet ve acımadan kurtulmak için değil... tersine, kendisi olmak için dehşet ve acımanın ötesinde, oluşun ebedi sevinci -, yok etmenin sevincini de kapsayan bu sevinç. (“BT”, *EH* 3)

Sofistler “kendini-aşma”yı olumlayarak, “kendi” arzularını veya değerlerini, sabit veya temel olarak yerleştirmezler; bunun yerine, sofistler *agon*’u meydan okumak ve böylece kendi sınırlarını aşmak için bir fırsat olarak kullanırlar ve bu şekilde daha yüksek bir mükemmellik derecesi elde ederler. Bir başka ifadeyle, Nietzsche’nin sofistleri, her olumsal retorik durumun arkasında yatan kalıcı bir “kendilik” kavramını reddedecek

ve kişisel gelişimi engelleyen tüm koşulsuz kurallardan kaçınacaktırlar. Bu bağlamda sofistler kişinin arzularını, kişinin en aziz inançları kadar olumsal ve koşullu gördüklerinden, sofistlik “ahlaksızçılık” Kallikleşçi bencilliğinin reddidir; ve sofistler muhtemelen bireyleri, özgürlüklerini ve gelişimlerini engelleyen arzuları terk etmeye açık olmalarını teşvik edeceklerdir.

Nietzsche tıpkı sofistlerin epistemolojik rakiplerini, koşulsuz hakikatlere erişim sağlamak için kendi yöntemlerine ayrıcalık sağlayan dogmatik filozoflar olarak tarif ettiği gibi; sofistlerin ahlaki rakiplerini de, diyalektiği “erdeme giden bir yol olarak (Platon’da ve Sokrates’te: besbellidir, çünkü Sofizm ahlaksızlığa giden yol kabul ediliyordu)” (*WP* 578) kullanan aynı sokratik okullar olarak tarif eder. Nietzsche, sokratik okulların muazzam tarihsel etkisi nedeniyle sofistlerin “bizim için soluk ve kavranılmaz olduklarını— Artık Platon ve tüm Sokratesçi okulların ona [sofiste] karşı savaştığı için, onun [sofistin] ahlaksız bir kültür olduğu kuşkusuna kapılıyoruz” (*D* 168) meyilli olduğunu gözlemler. Filozoflarla “kavgalarına” sofistler namına müdahale eden Nietzsche sofistleri, “bu yaşamın” şampiyonları, bir koşulsuz hakikat ve ahlaki mutlakçılık alanına sıvışma girişimlerini reddeden bireyler olarak tasvir eder. Bu bağlamda Nietzsche Yunan kültürünün “düşüş”ünü sofistlerin sözde ahlaksızçılık’ına değil, Yunan trajedisinin ölümünden de sorumlu olduğunu düşündüğü, Sokrates ve onun rasyonalist takipçileri gibi “teorik” sokratik okullarına mal eder. (*BT* 15) Nietzsche, sokratik düşünürlerin değer biçilmesine göz yummayı reddederek, kişinin şöyle yapmamasını haykırıyor:

Almanların yaptığı gibi Yunanlıları filozoflarına göre değerlendirmek ve esasında Helenik olana dair bir ipucu olarak Sokratesçi okulların Filistin ahlakçılığını kullanmak! Neticede filozoflar Yunan kültürünün dekadanslarıdır, eski, soylu, beğeninin karşı hareketidir (*agonal* içgüdüye karşı, Polis’e karşı, ırkın değerine karşı, geleneğin otoritesine karşı) (“Eskilere ne borçluyum”, *TI* 3)

Ve Nietzsche şöyle iddia eder: “bir kişi büyük Yunan filozoflarının her türlü Yunan mükemmelliğinin dekadansını temsil ettikleri ve onu bulaşıcı

hale getirdikleri gerçeğine çok fazla direnemez— Tamamen soyutlaştırılan ‘erdem’, birinin kendini soyutlaması yani kendini ayırmak için en büyük baştan çıkartmaydı.” (*WP* 428)

Nietzsche’nin okumasında sofistlerin ahlaksızlıkçılık’ı Helenik kültürün en sağlıklı özelliğini, bireyleri mücadeleden zevk almaya, sınırlarını aşarak üstün olmaya, kendi biricikliğini onaylamaya ve kişisel özgürlükte ısrar etmeye teşvik etmesi bakımından onaylar. Bu hususta sofist, Nietzsche’nin “koşulsuz olana dair beğeni, beğenilerin en kötüsü,” (*BGE* 31) olarak karaladığı sokratik okulların ahlakçılığını reddeder; ve sofist, böyle yaparak, kendisini “koşulsuz olanı isteyen ve ahlakta da sadece zorba olanı anlayan” “köle”den ayırır. (*BGE* 46)

Yeni-Nietzscheci Sofist okuması

Nietzsche’nin sofist okumasının açıkça taraflı olduğunu, kendi zamanının kültürel rahatsızlığına ve kültürel yenilenmeye olan kararlılığı ilişkin değerlendirmesine bağlı olduğunu ve sofistlerin bazı fragmanlarına gelişigüzel bir şekilde katılırken diğerlerine karşı kayıtsız kalarak okumasının son derece seçici olduğunu ileri sürdüm. Böylece sunduğu açıklama eşsiz şekilde kendisine aittir ve bu bağlamda kesinlikle “Nietzscheci” bir okuma tam olarak onun spesifik düşüncelerinden yola çıkarak yeniden oluşturmaya çalıştığım eşsiz yorumlardır. Nietzsche’nin sofistlere ilişkin anlatımını yeniden inşa etmem Nietzscheci akademisyenlere ilgi çekici gelebilir, çünkü “meslektaşları ve öncüleri” (*WP* 464) olarak övdüğü Yunan düşünülerinden nasıl yararlandığını yine onlardan nasıl ayrıldığını göstererek Nietzsche’nin kendi dil, epistemoloji ve etik kuramının özelliklerini aydınlatabileceğini öne sürüyorum. Fakat Nietzsche’nin okumasını yeniden inşa etmek ayrıca sofistlerin çağdaş öğrencilerinin de ilgisini çekmelidir, çünkü kendi çıkarlarımıza ve sorumluluğumuza bağlı olduğumuz halde Nietzsche’nin okuma yönteminden ve sofistlere ilişkin belirli iç görülerden yararlanan “Yeni- Nietzscheci” bir sofist okumasını açıkça dile getirmemizi sağlayabilir. Böyle bir Yeni-Nietzscheci okuma, henüz Nietzsche’nin sofistlere dair kendi spesifik yazılarıyla ilgilenmemiş sofistler üzerine çalışan

akademisyenler arasındaki çağdaş “Nietzscheci dönüş”e dair bazı olanaklı yeni istikametler sunabilmesi ve sofistlere dair yeni perspektifler üretmemizi sağlaması bakımından, konuşmaya değerdir. Takip eden satırlarda böyle bir Yeni-Nietzscheci sofist okumasının birkaç anahtar özelliğinin taslağını çıkartacağım.

Yeni-Nietzscheci okumamızın olmazsa olmaz bir özelliği, kendi varsayımlarımızın, değerlerimizin ya da “önyargılarımızın” ve bunların yorumlarımızı etkileyen yollarının farkına varmaya teşvik eden bir “soy kültürel” yöntemin kullanımı olacaktır. Sofistlerin “nesnel” okumasını dile getirmeye çalışan yeni-pozitivist eleştirmenlerin aksine, bizler, sofistlere dair okumalarımızın, sofistlerin yazılarının önceki seçmeler ve yorumlar tarafından belirlendiği yolların ve kendi değerlerimiz ile bağılıklarımızın sofistlerin metinlerinde nasıl yeni açılımlar yaratmamızı sağlayabileceğinin farkına varmalıyız. Hans-Georg Gadamer’in formülasyonunda, bizler kaçınılmaz şekilde, “varoluşumuzun tarihselliği, kelimenin tam anlamıyla, bütün deneyimleme yeteneğimizin baştaki yönelmişliğini oluşturan o önyargıları gerektiren” bir “hermeneutik döngü”de konumlandırılırız (9). Bağlantılı olarak, bizler vaatlerimizin, düşündüğümüz ve yorumladığımız malzemeleri seçmemize kılavuzluk eden yolların farkında olmalıyız ve Nietzsche’nin “olgusalın putperestliği” (“UH” 8) dediği şeyden, yani bağımsız olarak var olan “olguların kendisini” kendi bütünlükleri içinde açıklayabileceğimiz bir yanılısma olarak tanımladığı şeyden kendimizi uyandırmalıyız. İlgilerimiz ve metinsel seçimlerimizin çeşitliliği göz önüne alındığında, Yeni-Nietzscheci yorumlarımız muhtemelen birçok yönden Nietzsche’nin kendisinden farklı olacaktır. Örneğin, feminizme olan ilgimiz ve bağılılığımız, bizi sofistlerin cinsiyet eşitliğine¹⁰ ilişkin argümanlar geliştirme yollarını keşfetmeye götürebilir. Çok-kültürlülüğe olan bağılılığımız ve insanlar arasında çatışmayı sürekli kılan yanlış alguları aşmaya yönelik ilgimiz, bizi belki de Gorgias’ın panhelenizm savunmasına ve Hip-

¹⁰ Antik Yunan’ın kadınlara yönelik davranışları Pomeroy ve Keuls tarafından incelenmiştir. Sofistlerin kadınlara yönelik davranışlarına ilişkin spesifik tartışma için bkz. Jarratt 63-79, ve Suzuki 13-15.

pias'ın kozmopolitizm¹¹ savunmasına odaklanarak, sofistlerin Atina-merkezciğine karşı çıkmasına katılmamıza yol açabilir.

Yeni-Nietzscheci okumamızın ikinci bir özelliği, beşinci yüzyıl Yunanistan kültürünü kavrayışımızla ve sofistlerin bu kültüre katkılarıyla ilgilidir. James Aune'in işaret ettiği gibi, Nietzsche'nin reddettiği (122) Yunan kültürünün Aydınlanma okumasının ilkelerini çoğunu muhafaza ettiğinden Yunan retoriği ve dolayısıyla sofistler üzerine çoğu çağdaş çalışma “önemli ölçüde sterilize” edilmiştir. Tersine, bizim Yeni-Nietzscheci okumamızda, Nietzsche'nin Yunan kültürüne dair açıklamasından yararlanabilir ve çoğaltabiliriz; birçoğu Nietzsche'nin önerilerinden ilham almış yirminci yüzyıl antropologların, psikologların ve sanatçıların çalışmalarına eşlik edebiliriz. Fredric Jameson'ın Antik Yunan'ın ortaya çıkan bu “alternatif” resmini betimlediği gibi:

Nietzsche'nin Dionyosçu olanı yeniden öne sürmesi, ve şehvet düşkünün din karşıtı gizemleri, Cambridge okulunun ritüel çalışmaları, Freud'un kendisi (ve Levi-Strauss'un Oidipous efsanesini ilkel mit açısından yeniden yazması), klasik araştırmalarda yaşanan ters yöne dönüşler (örneğin, George Thompson'ın yapıtı, Dodds'un *The Greeks and the Irrational* başlıklı çalışması ve daha yeni Fransız klasik dönem araştırmaları) ve hepsinden öte, belki de, Yunan olgusunun çağdaş estetik yeniden yorumları (Carl Orff'un *Antigone* operası gibi) – bunların hepsi alternatif bir Yunan dünyası üretmek için birleşir, bu Perikles ya da Parthenon'un ki gibi Yunan dünyası değil, ama Afrikalı ya da Akdenizli cinsiyetçi bir maskeler ve ölüm kültürü, ritüel esrimeler, kölelik, günah keçisi yapma, fallus-merkezci eşcinsellik ve örneğin Aztek dünyasının heyecan verici ötekiliği ve büyüsü türünde bir şeyin restore edildiği bütünüyle klasik-olmayan ya da anti-klasik bir kültürdür bu. (151)

Bu çalışmaları kullanarak, baştan sona yeni “soykütüksel” ara bağlantılar oluşturarak, bireysel sofistleri alışılmamış şekilde konumlandırabiliriz. Örneğin, kolonyal Sicilya'nın mitolojik inançlarına ve büyü pratiklerine

¹¹ Sofistlerin panhelenizm ve kozmopolitizm savunuculuğuna ilişkin tartışma için bkz. Untersteiner 283-84; Guthrie 160-63; Kerferd 156-60 ve Hall 161-62, 215-17.

katılarak, Gorgias'ı irrasyonelliğin gücünün ve *logosun* sınırlarının farkındalığını vurgulayan bir tavra yerleştirebiliriz.¹² Richard Enos'un beşinci yüzyıl Sicilya'sının sert ve istikrarsız kültürü üzerine yaptığı çalışmalardan yararlanarak, Gorgias'ın yazıları ile devrimci ayaklanma arasındaki olası bağlantıların tasvirini yapabiliriz.¹³ Ve Martin Bernal'ın *Kara Atina*'daki önerilerini takip ederek, bazı göçebe sofistlerin “Afrikalı” ve “Doğulu” kültürlerle olan göze çarpan benzerliği keşfedebiliriz.

Soykütüksel bir yöntemi kullanarak ve sofistlerin Yunan kültüründeki rollerine bu şekilde bakarak, Nietzsche'nin sofistlerin dil ve retorik kavramına ilişkin açıklamasını tamamlayabiliriz. Samuel Ijsselling ve David Roochnik ile, sofistlerin “retorik” dil modeli ile onların geleneksel “felsefi” soruşturmaya karşı çıkışları arasındaki bağlantıları inceleyerek, “felsefe ve retorik arasındaki sofistlerin “Antik kavga”daki rolünü de araştırabiliriz.¹⁴ Konuşma biçimlerinin yayılmasına ilişkin Nietzsche'nin, Gorgias'ın “gerçekçiliğin” kısıtlamalarını aşmak için betimlemeyi kullandığı yönündeki önerisini takip edebiliriz. Sofistin özellikle Eleatik inceleme, Troya'lı Helen üstüne söylem, yasal savunma ve Atina cenaze söylevi gibi yerleşik türlerde ya da söylemlerde üretilen “gerçekliğe” karşı çıkma yollarını inceleyebiliriz. G. B. Kerferd, Nicole Loraux, James Coulter, Arthur Adkins ve diğerleri tarafından üstlenilen bu türlerin dilsel geleneklere ilişkin özel çalışmalardan yararlanarak, Gorgias'ın yerleşik gelenekleri sahiplendiği ve yıktığı belirli yolları inceleyebiliriz.¹⁵ Bu araştırmalarda Nietzsche'nin, so-

¹² Sofistleri ilgilendiren Yunan büyüünün güncel tartışması Romilly, “Magic” 3-21; Lloyd 81-102; Lain Entralgo 32-107; Faraone 3-32; Scarborough 138-74 ve Winkler 214-43'da mevcuttur.

¹³ Sofistlerin yazılarının politik bağlamına ilişkin tartışma için bkz. Untersteiner 321-50; Guthrie 135-64; Kerferd 139 62 ve Enos 41-90.

¹⁴ Felsefe ve retorik arasındaki “antik kavga”da sofistlerin ufuk açıcı rolü Ijsselling 7-33, 103-14 ve Roochnik, “Old Quarrel” 225-46'da tartışılır. Bu kavganın alternatif bir okuması için bkz. Schiappa, “Rhetorike” 1-15 ve Cole.

¹⁵ Gorgias'ın yerleşik gelenekleri sahiplenmesi ve onlara meydan okumasına ilişkin üslup kullanımı hakkında bir tartışma için bkz. Smith 335-59; Untersteiner 194-205; Coulter 31-69; Loraux 225-30; Adkins 107-28; Enos, “Epistemology” 35-51; White 24-31; Poulakos, “Helen” 1-16; Consigny, “Styles” 43-53 ve “Epideictic” 281-97; Schiappa, “Examination” 238-57.

fistlerin konuşmayı ve yazmayı bir oyun biçimi olarak algıladıkları fikrinden yararlanabilir ve ekleme yapabiliriz. *Oyun*'a dair güncel tartışmalardan yararlanarak ve sofistlerin parodi ve paradoksun oyunbaz kullanımıyla ilgilenen Richard Lanham ve Roger Moss'un önderliğinde, oyunların mitsel mucidinin kişiliğini benimseyen Gorgias geleneksel mitlerle, yasal savunmanın gelenekleriyle ve izleyicilerinin değerleri ve inançlarıyla oynadığı *Palamedes*'in *Savunma*'sı gibi metinleri inceleyebiliriz.¹⁶

Sofistlerin epistemolojisi ve etiğiyle ilgili olarak, Nietzsche'nin Protagoras ve Gorgias arasındaki farklara ilişkin kavrayışının izini sürebiliriz, onların kişisel ahlak ve bilgi görüşlerini inceleyebiliriz. Bir yaklaşım da bazı sofistlerin düşüncelerini incelemek için Nietzsche'nin "trajedi" kavramından yararlanabilir. Burada Gorgias'ı "trajik" bir filozof olarak tanımlayan Mario Untersteiner'i takip edebiliriz ve Eric White'ın, Nietzsche'nin dionysoscu kavramının Gorgias'ın epistemolojisini aydınlattığı yönündeki iddiasını geliştirebiliriz. Diğer taraftan, aynı derecede verimli bir okumanın, Gorgias'ı Sicilyalı komedi oyun yazarı Epikharmos ile ilişkilendirerek, komediya geleneği içine yerleştireceğine ulaşabiliriz ve sofistin bilgiye "karnavalesk" yaklaşımını inceleyebiliriz.¹⁷ Başka bir yaklaşım, Nietzsche'nin sofistlerin zekiliğe ve kurnazlığa güvenmelerinin planotik veya bilimsel bir "kesinlik" aramaya zıt olan bir bilgi kavrayışı önerdiği fikrinden yararlanan Jean-Pierre Vernant ve Marcel Detienne'in araştırmalarını takip etmek olabilir.¹⁸ Etik alanında ise Nietzsche'nin sofistlik "ahlaksızçılık" dediği şeyin doğasını çeşitli özgül metinlerde inceleyebiliriz. Sofistlerin paradoks ve parodi gibi taktiklerin kullanımı vasıtasıyla kendi "şiddetlerini" ve "güçbelâ bastırılmış saldırganlıklarını" inceltme yollarını Roger Moss ile inceleyebiliriz (216). Ve Eric White'ı takip ederek, Gorgias gibi bireysel sofistlerin, *rekabetçi* ve epideiktik performanslarda kendilerini "yeniden yaratarak" kişisel sınırları-

¹⁶ Sofistik düşüncede oyunun rolü tartışması Untersteiner 163-65; Guthrie 193-95; Pease 27-42; Lanham 1-20 ve Roochnik 155-76'da bulunabilir.

¹⁷ Gorgias'ın komedi geleneğindeki yeri Norwood 83-113 ve Demand 453-63 tarafından öne sürülür.

¹⁸ Sofistlerin kurnaz zekâ ya da *metis* kullanımı Detienne ve Vernant 39, 42, 307; White 14-15 ve Nussbaum 19, 310'da tartışılır.

nı aşabildiği yolları soruşturabiliriz (38). Değerlerimizin, çıkarlarımızın ve metin seçimimizin muhtemelen Nietzsche'ninkinden farklı olacağı düşünülürse, sofistlerin bilgi ve ahlak kavrayışlarına dair yorumlarımız önemli ölçüde Nietzsche'nin kendi kavrayışından farklılık gösterebilir. Yine de kendi perspektiflerimizi kabul ettiğimiz ve sofistlerin zorlu soykütüklerini açıkça dile getirdiğimiz sürece, Nietzsche'nin kendi yorumuna harfiyen uymasa da ruhuna sadık Yeni-Nietzscheci bir okuma meydana getirebiliriz.

Kaynakça

- Adkins, Arthur. "Form and Content in Gorgias' *Helen* and *Palamedes*: Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and Invalid Argument in Some Greek Thinkers." *Essays in Greek Philosophy*. Ed. John Anton and Anthony Preus. Albany: State U of New York P, 1983. 107-28.
- Aune, James. Review of *Black Athena*. *Quarterly Journal of Speech* 79 (1993): 119-22.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 1987.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Cole, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1991.
- Consigny, Scott. "Gorgias's Use of the Epideictic." *Philosophy and Rhetoric* 25 (1992): 281-97.
- Consigny, Scott. "The Styles of Gorgias." *Rhetoric Society Quarterly* 22 (1992): 43-53.
- Dannhauser, W. J. *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1974.
- Danto, Arthur. *Nietzsche As Philosopher*. New York: Macmillan, 1965.
- Del Caro, Adrian. "Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm." *Journal of the History of Ideas* 50 (1989): 589-605.
- Demand, Nancy. "Epicharmus and Gorgias." *American Journal of Philology* 92 (1971): 453-63.
- Detienne, Marcel, and Jean-Pierre Vemant. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Chicago: U of Chicago P, 1991.
- Diels, Hermann, and Walther Kranz, eds. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Auguste Raabe, 1959.
- Dodds, E. R. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon, 1990.

- Enos, Richard Leo. *Greek Rhetoric Before Aristotle*. Prospect Heights, IL.: Waveland, 1993.
- Faraone, Christopher. "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells." *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Ed. Christopher Faraone and Dirk Obbink. New York: Oxford UP, 1991.3-32.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Trans, and ed. David E. Linge. Berkeley: U of California P, 1977.
- Grote, George. *A History of Greece*. London: John Murray, 1869.
- Granier, Jean. "Perspectivism and Interpretation." *The New Nietzsche*. Ed. David B. Allison. New York: Dell, 1977. 190-200.
- Gronbeck, Bruce. "Gorgias on Rhetoric and Poetic: A Rehabilitation." *Southern Speech Communication Journal* 38 (1972): 27-38.
- Guthrie, W. K. C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge UP, 1971.
- Hall, Edith. *Inventing the Barbarian*. New York: Oxford UP, 1989.
- Hoy, David Couzens. "Nietzsche, Hume and the Genealogical Method." *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Ed. Yirmyahu Yovel. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986.
- Hunt, Lester. *Nietzsche and the Origin of Virtue*. London: Routledge, 1991.
- Ijsseling, Samuel. *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Jameson, Fredric. "Marxism and Historicism." *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*. Vol. 2. Minneapolis: U of Minnesota P, 1988.
- Jarratt, Susan. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale: Southern Illinois UP, 1991.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1974.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- Keuls, Eva C. *The Reign of the Phallus*. Berkeley: U of California P, 1993.
- Lain Entralgo, Pedro. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. Trans. L. J. Rather and John M. Sharp. New Haven, CT: Yale UP, 1970.
- Lanham, Richard. *The Motives of Eloquence*. New Haven, CT: Yale UP, 1976.
- Lloyd, G. E. R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge UP, 1979.
- Lloyd-Jones, Hugh. "Nietzsche and the Study of the Ancient World." *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. Ed. James O'Flaherty, Timothy Seller, and Robert Helm. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1979. 1-15.

- Magus, Bernd. "The Use and Abuse of *The Will To Power*." *Reading Nietzsche*. Ed. Robert O. Solomon and Kathleen M. Higgins. New York: Oxford UP, 1988. 218-35.
- Moss, Roger. "The Case for Sophistry." *Rhetoric Revalued*. Ed. Brian Vickers. Binghampton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982. 207-24.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. and ed. Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *Daybreak*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge UP, 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Ed. and trans. Sander Gilman, Carole Blair, David Parent. New York: Oxford UP, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All-Too-Human*. Trans. Marion Faber and Stephen Lehmann. Lincoln: U of Nebraska P, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. "Notes for 'We Philologists.'" Trans. William Arrowsmith. *Arion* 1 (1974): 279-380.
- Nietzsche, Friedrich. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Ed. and trans. Daniel Breazeale. Atlantic Highlands, NJ: Humanities P International, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Trans. Marianne Cowan. Washington, DC: Regnery, 1962.
- Nietzsche, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Viking, 1954.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will To Power*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968.
- Norwood, Gilbert. *Greek Comedy*. London: Methuen, 1931.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.
- Ochs, Donovan. "Review of *Protagoras and Logos*." *Rhetoric Society Quarterly* 21 (1991): 39-42.
- Pease, Arthur Stanley. "Things Without Honor." *Classical Philology* 21 (1926): 27-42.
- Plato. *Gorgias*. Trans. W. R. M. Lamb. London: Wm. Heinemann, 1967.
- Poulakos, John. "Gorgias' Encomium to Helen and the Defense of Rhetoric." *Rhetorica* 1 (1983): 1-16.

- Poulakos, John. "Hegel's Reception of the Sophists." *Western Journal of Speech Communication* 54 (1990): 160-71.
- Poulakos, John. "Interpreting Sophistic Rhetoric: A Reply to Edward Schiappa." *Philosophy and Rhetoric* 23 (1990): 218-28.
- Romilly, Jacqueline de. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Oxford UP, 1992.
- Romilly, Jacqueline de. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1975.
- Roochnik, David. *The Tragedy of Reason*. New York: Routledge, 1990. 223.
- Roochnik, David. "Stanley Fish and the Old Quarrel Between Philosophy and Rhetoric." *Critical Review* 5 (1991):225-46.
- Scarborough, John. "The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots." *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Ed. John Faraone and Dirk Obbink. New York: Oxford UP, 1991. 138-74.
- Schiappa, Edward. *Protagoras And Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: U of South Carolina P, 1991.
- Schiappa, Edward. "An Examination and Exculpation of the Composition Style of Gorgias of Leontini." *PRE/TEXT* 12 (1991): 238-57.
- Schiappa, Edward. "Rhētorikē: What's in a Name? Toward a Revised History of Early Greek Rhetorical Theory." *Quarterly Journal of Speech* 78 (1992): 1-15.
- Schrift, Alan. *Nietzsche and the Question of Interpretation*. New York: Routledge, 1990.
- Shaw, Daniel C. "Nietzsche as Sophist: A Polemic." *International Philosophical Quarterly* 26 (1986): 331-39.
- Sidgwick, Henry. "The Sophists." *The Journal of Philology* 8 (1872): 288-307.
- Sprague, Rosamund Kent, ed. *The Older Sophists*. Columbia: U of South Carolina P, 1990.
- Strong, Tracy. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: U of California P, 1975.
- Tejera, V. *Nietzsche and Greek Thought*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- Untersteiner, Mario. *The Sophists*. Trans. Kathleen Freeman. Oxford: Basil Blackwell, 1954.
- Valadier, Paul. "Dionysus Versus the Crucified." *The New Nietzsche*. Ed. David B. Allison. New York: Dell, 1977. 247-61.
- Vitanza, Victor. "Critical Subversions of the History of Philosophical Rhetoric." *Rhetoric Review* 6 (1987): 41-66.

- Vitanza, Victor “‘Some More’ Notes, Toward a ‘Third’ Sophistic.” *Argumentation* 5 (1991): 117-39.
- White, Eric Charles. *Kaironomia*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1987.
- Winckelmann, Johann. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*, 1775; 27 and 45. Trans, and cited by Adrian Del Caro, “Dionysian Classicism, or Nietzsche’s Appropriation of an Aesthetic Norm.” *Journal of the History of Ideas* 50 (1989): 589-605.
- Winkler, John. “The Constraints of Eros.” *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Ed. John Faraone and Dirk Obbink. New York: Oxford UP, 1991. 214-43.