

Makale Geliş | Received: 02.05.2017
Makale Kabul | Accepted: 28.07.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342430

Muharrem HAFIZ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A.B.D, TR
Istanbul University, Faculty of Theology, History of Philosophy, TR

muharremhafiz@outlook.com

ORCID: 0000-0001-5262-1413

Anne ve Felsefe: Bastırılmış Dişilin Felsefe Tarihindeki İçkin Rolü Üzerine¹

Öz

Felsefi metinlerde dişilin izlerini süren Fransız feminist düşünür Luce Irigaray, unutulmuş ve bastırılmış öteki öge olarak annenin, Batı medeniyetinin kurumsal olarak düzenlenen tüm pratiklerde bir ön koşul olduğunu iddia eder. Çalışmalarında Platon'a ve onun kavramlarına gönderme yapan Irigaray, sistemin dışına atılmış olan dişilin, eril ve söz merkezli Batı metafiziğin yapısı *içerisinde* başından beri mevcut olduğu gerçeğini ifşa etmeye çalışır. Bu makalede Irigaray'ın Platon'un *Devlet* diyalogundaki mağara benzetmesi, *Şölen*'deki Diotima (kadın) figürü ve *Timaios*'taki "*khora*" kavramına ilişkin yaptığı analizler üzerinden, dişil ve felsefe arasındaki ilişki ile dişilin felsefe tarihindeki bastırılmış/unutulmuş içkin rolü ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Luce Irigaray, Anne, Dişil, Platon, *Khora*.

¹ Bu çalışma *Khora ve Felsefe: Platon'un Üçüncü Türü ve Felsefe Tarihindeki Yorumları* adlı çalışmamızdaki "Feminizm ve Khora" bölümünün kısmen gözden geçirilmiş ve kısaltılmış halidir.

Irigaray Batı metafiziğinin sistematik yapısının erillik tarafından şekillendiğini düşünür. Heidegger'in mevcudiyet metafiziği üzerinden geliştirdiği Batı felsefesi eleştirisinden yararlanan Irigaray, temelini çift-kutupluluk üzerinde inşa eden bu geleneğin özne ve söz merkezli eril karakterine vurgu yapar. Metafizikteki öznellik, akıl, temsil, özdeşlik, söz vb. temel dayanak noktalarının tümünün eril olduğunun altını çizen Irigaray'ın çabası, bu düşünce sistemlerindeki zıtlıkların, dişili kendi kurucu dışı olarak üreten eril merkezli yaklaşımın ürünü olduğunu göstermektedir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren "başka" sorununa yönelimin, ben, bir, aynı, yasa ve logos gibi Batı geleneğinin temel dinamiklerine alternatif olarak arttığını düşünen Irigaray, ötekini kendi içinde bastıran ve nihayetinde yok sayarak silen rasyonel öznenin tarihsel olarak tekil ve eril karakteri üzerinde durur. Ayrıca bu yapıda çeşitlilik, hiyerarşik olarak düşünülür ve deneyimlenirken, *farklı* olan da daima *tek* olan tarafından zapt edilir. Bu bağlamda *öteki*, mükemmel *bir ideanın* kopyaları haline gelir.

Çift-kutupluluk tarafından tesis edilen geleneksel felsefede mükemmel olmayan kopyalar kendiliğinden tanımlanamazlar. Öyleyse bu sistemlerde, aynı olana karşıt bir biçimde konumlandırılan ötekinin farklı ve başka bir öznelliği söz konusu değildir. Kopya olan öteki, ideal bir öznellik ya da bu ideale uygunsuzluk üzerinden tanımlanır. Kadının öteki olarak reddini, onun söylemden geri çekilmesi ya da bastırılması şeklinde yorumlayan Irigaray, öznellik ilkesi olarak dişili erkekle eşitleme çabasında olan Simone de Beauvoir'i de bu yönüyle eleştirir. Eril öznenin diğeri olmak ya da onunla eşit olmak yerine, "öteki" sorunsalının Batı geleneğinde çok zayıf bir şekilde formüle edildiğini düşünen Irigaray, dişil başkalığı, "öznenin başka yüzü" yerine "başka bir özne" olarak anlamının yollarını arar (1995: 7-8).

Batı metafiziğinin eril ve söz merkezli yapısalcılığının temel sorunu, varlığı temsil aracılığıyla belirleyen bir düşünme tarzında dışilin temsili rolünün unutulmasıdır. Bu unutmaya ise çoğu zaman sürecin bastırılması şeklinde gerçekleşir. Julia Kristeva'da olduğu gibi, Irigaray için de temsil ortamı anne bedenidir. Dışilin unutulması, Batı metafiziğinin kendini yegâne egemen olarak dayatmasına ve logosantrizm tahakküm mantığına neden olmuştur. Bu iddia, hiç kuşkusuz, ciddi bir felsefe tarihi eleştirisi olarak okunabilir. Bu bakış açısıyla, Platon'un Mağarası, Descartes'in öznesi ya da Kant'ın transandantal öz-algısı gibi felsefe tarihinde birtakım sistematik temellerin, dişil zemin ve mekansallık devre dışı bırakıldığı anda hiçbir zaman tam anlamıyla anlaşılamayacağı belirtilmiş olur. Söz konusu bu temel/dayanağı, anneliğin çoğulcu ve belirsiz ortamı olarak değerlendiren Irigaray'a göre, bu zeminler eril tarzda bir özdeşlik olarak ortaya konulmuş olmakla birlikte, karşıtlıkların çatışma ve uzlaşma zemini olan anne bedeninin belirsiz üretkenliği, felsefe tarihinde çoğu zaman bastırılmış ve unutulmuştur (Schutte 1991: 68; Colebrook 1997: 87).

Öteki, hem erkek hem kadın için kullanılabilir. Beden ve maddesellik üzerinden öteki, öbür ya da başka deyimleri eril/söz merkezli gelenekte bastırılmakta ve ne ya da kim için kullanıldığı ise çoğu zaman sorulmamaktadır. Başkanın başkalığındaki kesinsizlik, eril olan logos'un tahakkümüyle etkisiz hale getirilmekte, böylece tekil mutlak, bu düşünce yapısında kesinlik arz etmektedir. Bu nedenle ötekinin fiili gerçeklikle ilişkisi tanımlanmadığı müddetçe, başka bir öznenin gerçek varlığından da söz edilemez. Böylece öteki, ya mutlak bir kemal anlamında dinin aşkın bir Ben'inin (yasa koyucu ya da Tanrı'nın) öteki yüzü ya da daha mistik ve Yeni-Platoncu bir

okumayla mutlak bir kemal anlamında aşkın bir Öteki (ya da İyi) şeklinde anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Batı metafiziğinde temsil ve aynılık olarak teori ya da felsefenin eril cins(iyet) ile özdeşleştirildiğini düşünen Irigaray, felsefeye yönelik bu türden bir meydan okumanın da cinsiyet üzerinden gerçekleştirilebileceğini savunur. Logos'un mevcudiyeti bu nedenle cinsel başkalık aracılığıyla yeniden ele alınmalıdır; çünkü bu yapısalılıkta aynı olanın temsili olarak felsefi üretimi kendini sürekli eril olarak sunmaktadır.

Batı metafiziğinin eril/söz merkezli (fallogosantrik) yapısının büyük oranda Platoncu hakikat tasavvuru ekseninde teşekkül ettiğini düşünen Irigaray, dışilin metafizik söylemden dışlanmasını maddenin formülasyonu üzerinden açıklar. Bu bakımdan onun temel amacı, bastırılmış olan dışilin tekrar sisteme dâhil edilmesiyle bu sistemin yerinden edilmesidir. Irigaray'ın, amacını gerçekleştirirken kullandığı yöntem ise son derece dikkat çekicidir. Ona göre eril/söz merkezli Batı metafiziksel yapılar, form ile madde arasında bir ayırım sunmakla birlikte, her ayırımın bu ayırımlardan biri olmayan bir mekânda gerçekleşmesi gerektiği gerçeğini göz ardı eder. Irigaray bu noktada açık bir biçimde tematize edilmeyen maddeselliğin, Batı metafiziğinin içinde dişil bir hazne haline geldiğini iddia eder. Bu bağlamda Irigaray, düşüncenin kendini sunan temsilini temin eden zemin olarak "anneliği" teorisinin merkezine oturtur. Temsilin imkânını sağlamakla birlikte kendisi temsil edilemez ve form dışı olarak kalan bu temel, anne olarak hazne/zemindir. Felsefi dizgelerin dişillik üzerinden kurulduğunu, ancak öteki olarak dişillik bu yapılarda bir o kadar bastırıldığını düşünen Irigaray, Platon'un diyaloglarına (*Devlet ve Şölen*) müracaat ederek, deyim yerindeyse kökeni köken olarak yerinden etme amacıyla, onu tekrar eden bir taklit (*mimesis*) tarzını benimsemektedir (Butler 2004: 72).

Speculum of the Other Woman adlı çalışmasında Irigaray, Platon'un mağara benzetmesini, *Timaios*'ta ortaya atılan *khora*'ya² benzer dişil bir mekân, yani ana rahmi üzerinden yeniden yorumlar. Bu yoruma göre Platon'un mağarası, *hep aynı yerde* yaşayan insanları tasvir eder. Mağaranın girişi uzun bir koridordur. Mağaranın bütünü de aslında bu girişe göre betimlenir. Giriş tek olduğundan o aslında aynı zamanda çıkıştır. Irigaray, Platon'un, okuyucusunu mağaranın giriş/çıkışına yönelterek yaptığı bu tasvirini, hal-i hazırda mağaranın içindeki şeylerin yeniden üretimi ve temsiline yöneltme girişimi olarak yorumlar. Bu yönelim aslında her şeyi tersine çevirerek gerçekleşir. Tek bir giriş/çıkış olduğundan mağaradaki tüm belirlenimler de yüksekte alçağa, alçaktan yükseğe, arkadan öne, önden arkaya, içten dışa, dıştan içe olacak şekilde çift kutuplu bir mantıkla tasarımlanır. Ancak tüm konular mağaranın içinde olup biter. Yansıma, değiştirme ve geriye alma üzerinden simetri, mağarada belirleyici rol oynar. Mağara daima oradalığın temsili olduğundan bu mekândaki insanlar aslı olana dönemezler; zira zincirler onları asıl olana dönmelerini engeller. Bu nedenle *tek*

² *Timaios* adlı diyalogunda Platon, *khora*'yı birinci (idea) tür ile ikinci (duyular) arasında her ikisinin irtibatı için zorunlu, ancak kendisi form olmadığı için de belirsiz bir tür olarak ortaya koyar. Çağdaş dönemde Derrida Platon'un *khora*'sını kökeni yerinden etmek (dekonstrüksiyon) amacıyla kullanmış ve bir anlamda kavrama -olumsuz anlamda da olsa-değerini iade etmiştir (Bkz. Hafız 2016: 176-191).

yönlü mağarada insanların yapabileceği biricik şey kendilerine sunulan şeylere bakmaktır; çünkü dönüş sancılıdır (Irigaray 1985: 243-44).

Buna rağmen mağaranın içinde insanlara bir ışık (ateş) verilmektedir; ancak bu ışık mahkûmların arkalarından yansıtılan, dünyevi/yapay bir ışıktır. Arkadan geldiği için bu ışık, sadece yansı ve gölgeye neden olmakta, mahkûmların gölge oyunlarını belirli bir tarzda görmelerini sağlamaktadır. Irigaray mağarayı içinde yaşadığımız dünya olarak yorumlamakta, bu mağaranın aslında başka bir mağarayı temsil için var olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu mağaranın içindeki ışık, hakiki gerçeklik anlamında güneşin imgesiyle yanmasına rağmen, sarp ve yokuşlu da olsa daima aynı olan hakikate geçişi sağlayan bir yol daha vardır. Ancak bu “geçit” ne iç ne de dıştır. Geçit unutulduğunda tüm donuk ve katı dikotomiler, kategorik farklılıklar, keskin ayrımlar ve mutlak süreksizlikler geçerliliğini sürdürür ve çift kutuplulukta yerini alır. Diğer taraftan geçidin varlığı bastırıldığı ya da unutulduğunda, mağaranın içindeki mahkûmlar (çok) ile onu terk eden kişi (bir) arasındaki karşıtlık da hiçbir zaman önlenemez. Bu karşıtlık, aynı zamanda hakikat ile gölge, gerçeklik ile rüya, kavranılır ile duyulur ya da iyi ile kötü arasındaki dikotomiyi resmeder (Irigaray 1985: 246).

Irigaray açısından asıl mesele, dar ve sarp koridorun unutulması ve onun yeniden nasıl geçileceğidir. Buna karşılık felsefe tarihindeki mağara yorumlarında ise onun *ya içine ya da dışına* odaklanılmaktadır. Halbuki *geçit* olmaksızın ne iç ne dış mümkündür. Mağaranın geçidi ise, Batı metafiziğinin logosantrik geleneğinde dışlanmış, unutulmuş ve bastırılmıştır. Geçitten tüm geri çekilme ve sapmalarımız ise önermelerimizi, yargılarımızı ve kararlarımızı, baba, idea ya da logos gibi bir formun aynılığına hapseder. Bu unutulmuşluk ve bastırılmışlıkta iç ve dış arasındaki ayrımın kalbine ya da teorik olarak *bir* olanın eylemini mümkün kılan *başkaya* bakmak aklımıza gelmez. Böyle bir durum, ayrımların ve farklılıkların çoklu eylemini bize yabancılaştırır. Halbuki Platoncu ontoloji gibi Batı metafiziğinin de imkânı, herhangi bir ontolojik statüsü olmayan ve form-dışı olması nedeniyle de isimlendirilemez ve tanımlanamaz olarak kalan öteki niteliğiyle annedir (*[m]other*). Böylece Irigaray, annenin geleneksel felsefenin temsil tasarrufundan dışlanışını, geleneğin üzerine oturduğu zeminin dişil ve başka karakterine kendi içinden gönderme yaparak taklit etmekte ve sistemi, sistemin kendi iç(kin) dinamikleri üzerinden yerinden etmeye çalışmaktadır. Kendini idea-duyular, form-gölgeler, bilgi-inanç vb. karşıtlıklar üzerinden tesis eden Platoncu ontoloji böylece dişili dışlar. Ancak Irigaray, dışilin başka karakteri üzerinden tüm eril logosantrik sistemleri yapısöküme (dekonstrüksiyon) uğratar. Çünkü farkında olmasalar da onların üzerine kurulduğu zemin (*khora*) dişildir.

Anne olarak bastırılmış dışilin geleneksel sistemlerde içkin işlevselliğine ilişkin Irigaray’ın verdiği bir diğer örnek, Platon’un *Şölen (Sempozium)* diyalogundaki Diotima (kadın) figürüdür. *Şölen*, her biri kendine has üslupla konuşan hatiplerin, aşka dair söylemlerinin tedrici olarak yansıtıldığı diyalogdur. Bu diyalogda kendinden önceki tüm konuşmaları *içine alarak* aşka bir anlamda zirveyi temsil eden konuşmayı (logos) Platon, Sokrates’in ağzından bir kadına yaptırır. Aşkın tedrici yükselişinin tasvir edildiği bu diyalogun zirve konuşmasının bir kadına yaptırılması Irigaray’ın dikkatini çeker. Konuşmadan önceki yemeğe ve diğer konuşmacıların konuşmalarına katılmayan Diotima aslında fiili olarak da orada değildir. Ancak onun aracılığı olmaksızın, bilgisizlikten, duyulardan ya da mağaradan hikmete, ideaya ya da mağara dışına, diğer

bir ifadeyle ölümlüden ölümsüze *geçiş* de imkânsızdır. Bu ikiliklerde Diotima'nın, bir nevi arabuluculuk işlevi gören üçüncü bir tür olduğu ve hakikatin örtüsünün açılabilmesi için bir ortamı temin ettiği söylenebilir (Irigaray 1989: 32-33).

Sevgiyle (*philia*) bağlantılı olarak Diotima'nın bilgiye sevk edici rolü, hem ona götüren bir rehber, hem de o yolun kendisi olarak ele alınmış, dahası, diyalogdaki diğer konuşmacıların aksine, sevginin *bizzat* Tanrı olduğu tezi çürütülmüştür. Çünkü ikilikler arasındaki dişil geçidin unutulması durumlarında, “ya/ya da” mantığıyla ikili dünyanın kendini vazetmesi kaçınılmazdır. O halde Diotima'ya göre sevgi, *ikisi arasında* olmakla birlikte, bu-dünyayı da ilga etmeyen bir “buradalık” olarak savunulmalıdır. Diotima böylece Sokrates'in, “*aşk mükemmel bir Tanrı'dır*” şeklindeki savunusunu, hakikati kendilik olarak vazeden bir bilgelik ve efendilikle değil, ama gülerек, “evet, *herkes öyle düşünüyor ve söylüyor*” şeklinde yanıt vererek, bir anlamda hal-i hazırda tesis edilen hakikatlerden feragat etmeyi öğreterek reddeder (202 b-c).³ Aşk böylece ölümlü ya da ölümsüz iki taraftan biri değil, ama “bütünün bütünlüğünü kurma” adına (202 e) başka bir ara, ortam ya da *daimon* olarak sunuluyor. Sevgi böylece ne ölümlü ne ölümsüz, ne yokluk ne varlık ne bilgisizlik ne bilgi olan ara buluculuğuyla hakikat, bilgi ve güzelin peşinde olmanın bir anlamda koşulu olarak tasvir edilir. Böylelikle ikilikler *arasında* olan geçit olmaksızın bilgi, varlık ve ölümsüzlük ile bilgisizlik, yokluk ve ölümlü arasındaki *arayı*ş da imkânsızlaşır.

Irigaray'a göre Diotima'nın, erkekle kadının birleşmesini, ölümlünün ölümsüzlük arayışı bağlamında yaratıcı/üretici bir etkinlik (*poiesis*) olarak değerlendirmesi, felsefe tarihinde hiçbir zaman anlaşılammıştır. Diğer bir deyişle *Devlet* diyalogundaki mağara benzetmesinde olduğu gibi, bu diyalogda da dişillığın yaratıcı ve üretken geçit rolünün bastırılması, esasında eril ve söz merkezli sistemin de üzerine oturduğu zeminin dışlanması ve unutulması anlamına gelir. Irigaray bu noktada dişil bedeni eril yapıtlara eğreti bir biçimde dâhil etme girişiminde olmadığını, bilakis taşıyıcı işlevselliğiyle anne olarak dişil bedeninin bu yapıtlarda daha baştan beri zaten içkin bir tarzda var olduğunu iddia eder. Felsefe tarihine yönelik böyle bir okumayla, “hikmetin sevgisi” olan felsefenin bizatihi kendisinin hikmet olarak sunulmasının da önüne geçilebilir (Irigaray 1989: 36).

Irigaray, pasajın devamında Sokrates'in “işte, Diotima ile konuşmalarından sevgi üstüne aldığım dersler bunlar. Bir gün dedi ki bana...” diye başlayan ve bundan sonra Diotima'dan aktaracağı konuşmasını, onun önceki konuşmanın içeriğinden ayırır. Pasajın bu kısmından itibaren Diotima, ilk konuşmasındaki üçüncü tür olarak aşk vurgusunu ortadan kaldırır. Diğer bir deyişle kadın ile erkek ya da beden ile ruh

³ Irigaray ayrıca ataerkil toplumların, tinsel soyağacını bu şekilde dönüştürdükleri düşünür. Vahyi ve hakikati egemenlikleri altına alan erkek-tanrılar, kendilerini, soyağacındaki dişil faktörden ve dünyevi/bedensel köklerinden koparmışlardır. Böylece kadını ve onun sözünü sansürleyen ve gitgide onu iştirilmez kılan yeni bir mantık düzeni oluşmuştur. Bu unutmaya ve bastırılmaya ise annenin soyağacındaki izleri silinmiştir. Bu bakımdan Platon'dan bu yana, Yunan mitolojisinde yanan her ev ocağının kutsal mekânı ve bu ateşe göz kulan olan dişil kutsallık olarak kabul edilen Yunan tanrıçası Hestia, felsefenin göksel bir nitelik yüklediği eril tanrılar lehine bastırılır. Ayrıca Irigaray ayrırcı bu yok edilişi, dişil soyağacının kopuşu olarak niteler. (Irigaray 2006: 15-17).

arasındaki keskin ayrım yeniden gün yüzüne çıkar. Bu ayrım, üçüncü tür olarak *khora*'nın ortaya konulduktan sonra, tüm karşıtlıkların yeniden gün yüzüne çıktığı *Timaios* diyalogunda da aşikârdır. Platon, *Timaios*'un sonlarında ruhun maddeselliğinin işareti olan arzuların kontrol altına alınmadığı takdirde, erkeğin ruhunun bir kadın ve ardından da bir hayvan olarak geri dönme riskinden bahseder. Bu kozmogonide kadın, ruhsal olana karşıt bir biçimde maddeselliği temsil eder. Diğer bir deyişle mağara benzetmesinde (*Devlet*) olduğu gibi, *Şölen* ve *Timaios* diyalogları üzerinden Irigaray, Platoncu (Batı metafizik) çift-kutupluluğun, dişillığın konumsallığını kendi eril ve özne merkezli diliyle kurduğunu, kullandığı ve sonrasında da sisteminin dışına attığını iddia eder. Ancak başka karakteriyle dişil öge sistemin daima içindedir.

Diotima'nın ikinci konuşmasında ya da *Timaios*'un sonlarında geçen erkeğin bir ceza ve aşağılanma belirtisi olarak kadına, ondan da hayvana dönüşmesine dair değiniler, eril ve söz merkezli yapıda kadının, ruhsal ve ilahi olanla karşıt bir biçimde konumlandırılmasının tezahürüdür. Böylece geçit ortadan kaldırılmış, aşk nesnesi geçersiz bir tarzda öznenin dışında yeniden konumlandırılmış ve ruh ile beden ya da erkek ile kadın arasında ilişki yeniden hiyerarşileştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle, madde ve bedendeki ilahi içkinlik (aşk) geçidin inkârıyla birlikte feshedilmiş, *daimon*'un erilliği üzerinden dişil geri çekilmiş ve iptal edilmiştir (Irigaray 1989: 39-40).

Irigaray ayrıca arkaik dönemlerde bilge kişiye ilham verenin daima bir dişi -doğa, kadın ya da tanrıça- olduğunu hatırlatarak, hem bilge ya da ustanın sözünde, hem de onu tekrarlayan çocuğun sözlerinde dişil kökenin bastırıldığını iddia eder. Irigaray, bu anlamda, beden ile ruh arasındaki diyalektiği mümkün kılan dişilin ve annenin taşıyıcılığının ilga edilmesine karşıdır. Ayrıca güzelliğin maddesel örgüsü de, dişil ögenin, aklın rasyonel amaçsallığına tabi tutulmasıyla unutulmuştur. O halde Platon'da duyuşsal nesnenin kendi ön koşulu olarak bir form dâhilinde var olabilmesi ya da duyuşsal nesnelerin, formların birer kopyaları olmaları ile bu kopyalamanın daima bir mekânda ve formdan nesneye geçiş aralığında (*khora*) gerçekleşmesi zorunluluğundan hareketle Irigaray, her ne kadar felsefe tarihinin metafizik söyleminden dışlansa dahi, dişili, ikilikler arasındaki ara-bulucu işlevi olarak açığa çıkarma çabasıdır. Burada dişil, felsefenin logos mantığı ve araçlarıyla tanımlanamasa da, dişilin bu alandan dışlanması aslında felsefenin meşruiyetinin de bir koşulu olmaktadır. Böylece felsefe duygulardan arındırılmış sabit bir formel bilgi olmaktan çıkar. Diğer bir deyişle "hikmetin sevgisi" olan felsefenin bizatihi kendisinin hikmet olarak sunulmasının da önüne geçilebilir.

Woman and Philosophy: On the Repressed Role of the Feminine Immanent in the History of Philosophy

Abstract

The French feminist philosopher Luce Irigaray, who trails the feminine traces in philosophical texts, suggests that the mother as the other (*[m]other*) forgotten and repressed element is precondition for all institutionally organized practices of Western civilization. Irigaray tries to disclosure the fact that the feminine that was thrown out of the system exists *within* the structure of masculine and logocentric Western metaphysics from the beginning. In this article, the relationship between the feminine and philosophy and the repressed and forgotten role of the feminine in the history of philosophy will be studied through Irigaray's analysis about Plato's cave allegory in the *Republic*, the feminine figure of Diotima (woman) in the *Symposium* and the concept of "*khora*" in the *Timaeus*.

Keywords

Luce Irigaray, Mother, Feminine, Plato, *Khora*.

KAYNAKÇA

BUTLER, Judith (2004) *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayınları.

COLEBROOK, Claire (1997) “Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics”, *Hypatia French Feminist Philosophy*, vol. 12, no. 1, pp. 79-98.

HAFIZ, Muharrem (2016), *Khora ve Felsefe: Platon'un Üçüncü Türü ve Felsefe Tarihindeki Yorumları*, İstanbul: DM Yayınevi.

IRIGARAY, Luce (1985) *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, New York: Cornell University Press.

IRIGARAY, Luce (1989) “Sorcerer Love: A Reading of Plato’s *Symposium*, Diotima’s Speech”, trans. Eleanor H. Kuykendall, *Hypatia French Feminist Philosophy*, vol. 3, no. 3, pp. 32-44.

IRIGARAY, Luce (1995) “The Question of the Other”, trans. Noah Guynn, *Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism*, Yale French Studies, no. 87, pp. 7-19.

IRIGARAY, Luce (2006) *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Sabri Büyükdüvenci-Nilgün Tural, Ankara: İmge Kitabevi.

SCHUTTE, Ofelia (1991) “Irigaray on the Problem of Subjectivity”, *Hypatia*, vol. 6, no. 2, pp. 64-76.