



***Ontologiczne fundamenty koncepcji  
płci w paradygmacie starożytnej  
filozofii greckiej***

**STRESZCZENIE**

---

Dyskusja nad statusem kobiety w przestrzeni publicznej trwa od zarania myśli społeczno-politycznej i nie jest bynajmniej domeną naszych czasów. Współczesny spór o tożsamość kobiety, wyrażający się w dyskusji o gender, jeżeli zdefiniujemy jego cel jako poznawczy, a nie polityczny, okazuje się mieć zasadniczo dwie możliwe podstawy ontologiczne. Pierwsza została wypracowana na gruncie myśli platońskiej, autorem drugiej jest Arystoteles. Celem tego artykułu jest przesłanie dwóch ontologicznych fundamentów dyskursu o tożsamości kobiet u obu filozofów i pokazanie, jak wybór jednej z możliwych dróg generuje odmienne dyrektywy społeczne. Pierwsza koncepcja zakłada – upraszczając – że „kobieta” jest mniej lub bardziej arbitralnym konstruktem społeczno-politycznym, pojęcie kobiety nie ma zatem w sobie żadnej stałej treści. Jej charakter jest wtórny wobec sytuacji, którą zastaje, w której się ją socjalizuje. Kobieta jest więc równa mężczyźnie pod względem intelektualnym i mentalnym, a tylko sposób wychowania sprawia, że jest względem niego upośledzona. Podział na męskość i kobiecość jest zatem nadużyciem. Druga koncepcja afirmuje różnice w sposobie patrzenia na świat mężczyzny i kobiety, ich konstrukcji psychicznych, uważając, że skoro ludzkość dzieli się na dwie płcie biologiczne, to ta różnica musi się przekładać w sposób naturalny na kulturę i sposoby zachowania. Zachowania, zainteresowania, cele i potrzeby są i powinny być odmienne, gdyż gruntują je odrębne doświadczenia obu płci.

**SŁOWA KLUCZOWE** – PŁEĆ KULTUROWA, GENDER, PLATON, ARYSTOTELES,  
POLIS, FEMINIZM, PAŃSTWO PLATONA

*Ontological Foundations of the Concept of Gender in the Paradigm of Ancient Greek Philosophy*

**SUMMARY**

---

The discussion on the status of women in the public sphere has been taking place since the beginning of the socio-political thought. Contemporary dispute over women's identity appears to have two possible ontological foundations. The first was developed on the basis of Platonic thought, the second – by Aristotle. The aim of this article is to study the two ontological foundations of the discourse on women's identity presented by both philosophers and to show how the choice of one possible concept generates different social directives.

The first concept assumes that "woman" is a more or less arbitrary socio-political construct, thus the concept of women does not have any fixed content. Women's character is secondary to their socialization. Woman is equal to man in terms of intellectuality and mentality. It is the method of education that makes woman handicapped relative to man. The division into masculinity and femininity is therefore an example of abuse.

The second concept affirms the differences in the way of viewing the world of man and woman, based on their different mental structures/constructions. It is said that if humanity is divided into two biological sexes, this difference has to be reflected naturally in the culture and behaviours. Behaviours, interests, goals and needs of men and women are and should be different, because they are grounded on the distinct experiences of both sexes.

**KEYWORDS** – GENDER, SEX, PLATO, ARISTOTLE, POLIS, FEMINISM,  
*THE REPUBLIC*

Dyskusja nad statusem kobiety w przestrzeni publicznej trwa od zarania myśli społeczno-politycznej i nie jest bynajmniej domeną naszych czasów. Status, jaki przyznajemy kobiecie, w sposób jednoznaczny wynika z ujęcia jej istoty (bądź konstatacji o jej braku). Świadomie bądź nie w każdej kulturze funkcjonuje, żyjąc później własnym życiem, wypracowana przez intelektualistów i ludzi kultury jakaś „koncepcja kobiety”. Ta „koncepcja” z kolei zależna jest od koncepcji płci. Ona stanowi ontologiczny fundament dyskursu o kobiecie (i mężczyźnie<sup>1</sup>), a tym samym o możliwych sposobach urządzenia życia społecznego.

---

<sup>1</sup> Oczywiście jest, że zagadnienie płci ma wybitnie relacyjny charakter: nie sposób wyjaśnić pojęcia płci męskiej bez odniesienia go do płci żeńskiej i *vice versa*.

Współczesny spór o tożsamość kobiety, wyrażający się w dyskusji o gender, jeżeli zdefiniujemy jego cel jako poznawczy, a nie polityczny, okazuje się mieć zasadniczo dwie możliwe podstawy ontologiczne. Obie koncepcje zostały wypracowane w starożytnej Grecji, wyznaczając ramy dyskusji nad tożsamością kobiet do dzisiaj. Pierwsza została wypracowana na gruncie myśli platońskiej i stanowi metafizyczną podstawę feminizmu równości (czy tożsamości), autorem drugiej jest Arystoteles, bez którego metafizyki niemożliwy byłby feminizm różnicy. Celem tego artykułu jest prześledzenie dwóch ontologicznych fundamentów dyskursu o tożsamości kobiet u obu filozofów i pokazanie, jak wybór jednej z możliwych dróg generuje odmienne dyrektywy społeczne.

W paradygmacie filozofii klasycznej antropologia osadzona jest na mocnych tezach teoriobytowych poddających refleksji to „co jest” i „jak jest”. Zagadnienie płci traktowane jest tutaj jako część dyskursu dotyczącego rzeczywistości jako całości i wynika z przyjętych przez poszczególnych filozofów założeń ontologicznych. Mając świadomość, iż zarówno Platon, jak i zwłaszcza Arystoteles, uznawani są przez badaczy zajmujących się koncepcją płci za filozofów antykobiecych (co w dużej mierze jest kwestią błędów interpretacyjnych i niezrozumienia podstawowych założeń antropologii starożytnej), pragnę podkreślić wagę ich rozważań.

Pierwsze stanowisko względem płci można nazwać stanowiskiem „tożsamości”. W dużym uproszczeniu głosi ono, że kobieta i mężczyzna w zasadniczych cechach gatunkowych nie różnią się wcale. Spośród innych gatunków wyróżnia oboje posiadanie rozumnej duszy, o takiej samej strukturze. Drugie podejście do płci nazwać można stanowiskiem „różnicy”. Afirmuje ono różnice w sposobie patrzenia na świat mężczyzny i kobiety, ich konstrukcji psychicznej, uważając, że skoro ludzkość dzieli się na dwie płcie biologiczne, to ta różnica musi się przekładać na kulturę i sposoby zachowania w sposób naturalny. Zachowania, zainteresowania, cele i potrzeby są i powinny być odmienne, gdyż gruntują je odrębne doświadczenia obu płci.

## Platon: „stanowisko tożsamości”

Problem płci na gruncie nauki o ideach będzie w sposób zasadniczy organizować zagadnienie jedności. Jedną z najważniejszych cech idei jest jedność (każda idea jest jednością, jednoczącą

wielość rzeczy, które w niej partycypują). Z tej właśnie racji prawdziwe poznanie polega na umiejętności sprowadzenia wielości do jedności, na spojrzeniu synoptycznym, grupującym wielość postrzeganą zmysłami w jedność idei, od której ta wielość rzeczy zależy. Antropologia platońska skoncentrowana jest na pierwiastku niematerialnym. Dusza człowieka (zarówno kobiety, jak i mężczyzny) składa się z trzech części: pożądlivej, impulsywnej i rozumnej. Dusza (oczywiście tylko rozumna) poznaje idee i upodabnia się do nich; przez co jest źródłem prawdy, dobra i wszystkiego, co cenne w człowieku. Z tej perspektywy chybione wydają się zarzuty o androcentryzm myśli Platona<sup>2</sup>. Jeżeli to, co „męskie” i „żeńskie”, jest cechą płci, nie może być przedmiotem dialektycznej dyskusji, gdyż płeć jest cechą ciała, nie duszy. Płeć należy do sfery *aisthesis*, niemożliwe jest tu orzekanie pewne, a więc sferę „kobiecości” i „męskości” Platon konsekwentnie ignoruje jako *de facto* bez znaczenia dla rozumności człowieka i postulatu kształcenia duszy w sposób najlepszy z możliwych.

Platon w historii myśli społeczno-politycznej postrzegany jest jako „pierwszy feminista”, który w swojej utopii postulował włączenie kobiet w sferę greckiej *paidei* poprzez powierzenie im analogicznych do męskich zadań państwowych. Próba interpretacji platońskiej koncepcji kobiety, przedstawionej w dialogach średnich, rozpocząć się musi od zajęcia stanowiska w sporze o status idealnej *polis*. Nie jest to zadanie łatwe i niewątpliwie przekracza swą doniosłością i rozmiarem ten artykuł. Wydaje się jednak, idąc za literaturą przedmiotu, że *Kallipolis* z całą pewnością nie jest projektem politycznym Platona. Dorota Zygmuntowicz wskazuje, że celem wywodów młodych adeptów filozofii, Glaukona i Adejmanty, w dialogu *Państwo* jest próba stworzenia wspólnoty najdoskonalszej z możliwych i właśnie ta próba ukazuje nam najpełniej nie tylko niemożliwość jej zaistnienia, ale przede wszystkim pułapki, w jakie może popaść dogmatyczny rozum ludzki, który próbując organizować porządek społeczny w sposób tyraniczny, okazuje

---

<sup>2</sup> „Platon wydawał się niektórym podzielać marzenie o wyłącznie męskim świecie. Filozofia w opisie Platona (z możliwym wyjątkowym wykluczeniem Aspazji i Diotymy, myśli nigdy nie przedstawionej wprost w tekście) jest męskim przedsięwzięciem”; P. duBois, *The Platonic Appropriation of Reproduction*, w: *Feminist interpretation of Plato*, red. N. Tuana, Pennsylvania 1994, s. 143. Por. A. Cavarero, *In spite of Plato. A feminist rewriting of ancient philosophy*, London 1995, s. 2. Badaczki feministyczne stoją na stanowisku, że Platon czyni z kobiety męzczyznę. W sensie ontycznym u Platona nie ma ani kobiety, ani mężczyzny.



się rozumem irracjonalnym<sup>3</sup>. Obraz wspólnoty, którą wprowadza Glaukon, wymieniając korzyści i dobra idące za nią, nie znajduje aprobaty u Sokratesa, który nie pochwała ani „szlachetnego zmyślenia” kierowanego do rządzących, którzy nie znają prawdy na temat swojej własnej natury, ani likwidacji rodziny, czy sytuacji, w której biologiczni rodzice i dzieci się nie znają. Glaukon jest naiwny i nieświadomy ryzyka proponowanego prawodawstwa<sup>4</sup>, a w toku wywodu okazuje się, że *Kallipolis* jest nieuchronnie skazana na ataki żywiołu (potrójna fala)<sup>5</sup> i degeneracja modelu jest nie do powstrzymania. Ostateczny cios zadaje sam Glaukon, pytając o możliwość jej urzeczywistnienia. To pytanie zresztą dowodzi „niezrozumienia sensu całego przedsięwzięcia”<sup>6</sup>.

Jaki jest więc sens budowy platońskiego państwa i jakie są tego konsekwencje na płaszczyźnie społecznej? *Kallipolis* jako model, *paradeigma*, jest przedmiotem intelektualnego namysłu, który ma pozwolić człowiekowi stać się wedle jego możliwości sprawiedliwym. Zbliżanie się do doskonałości musi być poprzedzone uznaniem tego, że tak jak nie ma doskonałego człowieka, tak nie ma doskonałego systemu politycznego. I nie dałoby się, zdaniem Platona, stworzyć *polis* nieparadygmatycznej. Przedmiotem rozmowy jest zdaniem D. Zygmunowicz „nasza mentalna kondycja”<sup>7</sup>. Rolą nauczyciela i ich prowokatora – Sokratesa jest ukazanie nam ograniczeń, jakie wynikają z naszych nawyków i przyzwyczajzeń. Prawodawcy, jeśli chcą być godni tego miana, „muszą wykraczać poza to, do czego nawykli i oceniać je w świetle dobra samego”<sup>8</sup>. I tu dochodzimy do statusu kobiety w *Kallipolis*.

Równość kobiet zawiera się w orzeczeniu o jedności jako największym dobrze *polis*. Nie jest postulowana na rzecz kobiet (a jeśli tak, to tylko pośrednio, Platona nie interesuje poziom *aisthesis*). Równość kobiet postulowana jest na rzecz wspólnoty. Platon podziela podstawowe założenia kosmologiczno-antropologiczne filozofii greckiej: koncepcję człowieka jako mikrokosmosu

---

<sup>3</sup> Por. D. Zygmunowicz, *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Toruń 2011.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>5</sup> Por. tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 149.

<sup>7</sup> Tamże, s. 185.

<sup>8</sup> Tamże, s. 147.

i w konsekwencji tezę, że „żaden z nas nie jest samowystarczalny”<sup>9</sup>. Konstatacja o społecznej (czy też mówiąc precyzyjnie – politycznej) naturze człowieka wyklucza jego autonomię; nie będąc samowystarczalny, człowiek jest zależny od wspólnoty. Nie chodzi tu zatem o emancypację jakiegokolwiek jednostki, nie jest to wyraz feminizmu. Dla Platona każdorazowo kryterium stanowić będzie dobro państwa<sup>10</sup>. Sprawiedliwość w państwie „polegałaby na tym, że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego miałby największe predyspozycje wrodzone”<sup>11</sup>. Równość kobiet wynika z platońskiej koncepcji sprawiedliwości; każdy robi to, do czego uzdolniła go jego natura, skoro w naturze kobiet nie ma żadnej cechy, która uniemożliwiłaby im pełnienie funkcji strażników<sup>12</sup>, logiczną konsekwencją jest równość względem mężczyzn. Jednakże logice rozumu przeciwstawia się tu coś, przeciwko czemu rozum jest bezradny; zwyczaje i nawyki, które choć gwarantują trwałość i spójność ustroju, stanowią przeszkodę nie do pokonania – postulat wspólnoty kobiet i dzieci budził i budzi we współmówcach śmiech. Formowanie strażnika doskonalego ma więc na celu przewartościowanie naszych nawyków. Kryterium oceny zwyczajów – zdaniem Platona – jest dobro samo, podczas gdy my mamy tendencje do wyśmiewania wszystkiego, do czego nie jesteśmy przyzwyczajeni. Podobnie – twierdzi dalej D. Zygmunowicz – postulowana wspólnota kobiet i dzieci powinna być analizowana w kontekście całości wywodu, jest ona logiczną konsekwencją ustanowienia funkcji strażników<sup>13</sup>.

Sam fakt tworzenia w myśli *Kallipolis* ujawnia absurdalność zastanych nawyków myślowych i zwyczajów politycznych. To wystarczy – nie trzeba *Kallipolis* urzeczywistniać, by spełniła swoje zadanie<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Platon, *Państwo, Prawa*, ks. II XI 369B, przekł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 62.

<sup>10</sup> Platon, pisząc państwo, ma każdorazowo na myśli wspólnotę obywateli związanych więzami przyjaźni, nie system administracyjno-prawny.

<sup>11</sup> Platon, *Państwo, Prawa*, ks. IV X 433A, dz. cyt., s. 132.

<sup>12</sup> Pisze Platon: „nie ma w administracji państwa żadnego zajęcia dla kobiety jako kobiety i mężczyzny jako mężczyzny, podobnie są rozsiane natury u obu płci i do wszystkich zajęć nadaje się z natury zarówno kobieta, i do wszystkich mężczyzna, tylko we wszystkich kobieta jest słabsza od mężczyzny”. Platon, *Państwo, Prawa*, ks. V, V455D, dz. cyt., s. 156.

<sup>13</sup> Por. D. Zygmunowicz, *Praktyka polityczna*, dz. cyt., s. 146.

<sup>14</sup> Tamże, s. 149.

Reasumując: dopuszczenie kobiety do strażniczej *paidei* nie kłóci się z jej naturą.

Werner Jaeger podkreśla, że cała struktura platońskiej koncepcji państwa opiera się na właściwym wychowaniu, ściślej mówiąc jest, z nim identyczna<sup>15</sup>. Platon, badając naturę człowieka, stwierdza, że jest ona z urodzenia dobra i że dzięki niej człowiek rozwija się pod wpływem odpowiedniego wychowania na istotę podobną do bogów. Może się jednak przekształcić w najdziksze zwierzę ziemi, jeśli będzie poddany złemu lub niewystarczającemu wychowaniu. To również jest powodem, dla którego prawnodawca musi się zajmować przede wszystkim tą dziedziną<sup>16</sup>. Istotą wychowania platońskiego jest przekonanie o konieczności ciągłego kształcenia całego społeczeństwa, wszystkich jego członków niezależnie od ich wieku<sup>17</sup> i płci. Z podanej wcześniej

definicji sprawiedliwości i założenia, że strażnicy posiadają pewną *naturę*, która jest spotykana zarówno w kobietach, jak i mężczyznach<sup>18</sup> wynika, że wyłączenie kobiet z edukacji strażników jest tak samo niesprawiedliwe, co nienaturalne. Włączenie kobiet jest zarówno sprawiedliwe, jak i naturalne<sup>19</sup>.

Platon bazuje na starogreckiej *paidei*, której podstawą była harmonijna współpraca wychowania fizycznego – *trophe* i umysłowego – *paideia*. Celem gimnastyki nie jest osiągnięcie przez strażników atletycznej siły, lecz rozwinięcie odwagi. Nie jest prawdą, że gimnastyka rozwija wyłącznie ciało, a muzyka wyłącznie duszę<sup>20</sup>. Obie dziedziny: gimnastyka i muzyka

tworzą niepodzielną jedność *paidei*: nie są to dwa oddzielne systemy kształcenia ciała i ducha, lecz dwie siły kształtujące

---

<sup>15</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przekł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 803.

<sup>16</sup> Por. J. Kurtis, *Poglądy pedagogiczne Platona w „Państwie” i „Prawach”*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1957, nr 4, s. 81.

<sup>17</sup> Por. D. Dembińska, *Platon o wychowaniu*, „Meander” 1984, nr 9-10, s. 400-401.

<sup>18</sup> Por. Platon, *Państwo, Prawa*, ks. V, V456A, dz. cyt., s. 156.

<sup>19</sup> J.F. Smith, *Plato Irony and Equality*, w: *Feminist interpretation of Plato*, red. N. Tuana, Pennsylvania 1994, s. 43.

<sup>20</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 806-807.

zarówno temperament, jak i intelekt człowieka. Obie kształtują przede wszystkim duszę<sup>21</sup>.

Izolacja kobiety ateńskiej z kultury greckiej została zniesiona;

kobiety mają te same zdolności, co mężczyźni, dlatego nie ma funkcji zarezerwowanych wyłącznie dla mężczyzn, z której kobiety byłyby wykluczone. Przeciwnie – kobiety powinny otrzymać to samo wykształcenie w zakresie muzyki, gimnastyki, sztuki wojennej i jeździectwie<sup>22</sup>.

Skoro Platon uważa, że „podobnie są rozsiane natury”, a różnica między kobietą a mężczyzną jest ilościowa, nie jakościowa, wywołujący nasz śmiech i politowanie postulat o wspólnych ćwiczeniach kobiet i mężczyzn ma jako eksperyment czysto intelektualny głębokie uzasadnienie: kwestionuje on nasze przyzwyczajenia i nawyki, pokazując, że kobieta ma taką samą duszę jak mężczyzna i można ją kształcić tak samo (np.: poprzez gimnastykę, która nauczy ją odwagi, dyscypliny i wytrwałości).

Na koniec warto odnieść się do ustaleń badaczy, którzy zastrzegają, że w wielu miejscach Platon deprecjonuje kobietę i przyznaje jej gorszy status niż mężczyźni. Wydaje się, że należy wyróżnić dwa poziomy narracji Platona: *Kallipolis* jest paradygmatem, wskazówką jak tworzyć (a przede wszystkim jak nie tworzyć życia państwowego). Dla Platona liczy się każdorazowo odniesienie do rzeczywistości. Fragmenty, na które powołują się badacze jako mizoginię, to fragmenty, w których Platon krytykuje współczesną mu kondycję intelektualną kobiet. I wtedy ma rację, pisząc, że „daleko pozostaje jedna płeć za drugą”. Eksperyment intelektualny, jakim jest *Kallipolis*, ma tę sytuację zmienić. W najbardziej znanym fragmencie, dotyczącym statusu płci, Platon ogłasza:

podobnie są rozsiane natury u obu płci i do wszystkich zajęć nadaje się z natury zarówno kobieta, i do wszystkich mężczyzn, tylko we wszystkich kobieta jest słabsza od mężczyzny<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 807.

<sup>22</sup> M. Canto, *The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato*, w: *Feminist interpretation of Plato*, dz. cyt., s. 53.

<sup>23</sup> M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001, s. 21.



Wydaje się, iż owa „słabość” dotyczy w większym stopniu sfery *trophe* niż sfery ducha. Kobiety są fizycznie słabsze, ale to nie ma większego znaczenia, to nie ciało wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń, lecz dusza rozumna i przede wszystkim o jej kształcenie tu chodzi.

Należy pamiętać, że w większości analizowanych fragmentów Platon pokazuje kondycję mentalną współczesnego mu społeczeństwa, którą krytykuje, jednakże żyjąc w kulturze, w której obecność kobiety była ograniczona do minimum, chcąc być zrozumiałym, i jeśli to w ogóle możliwe dobrze zrozumianym, musiał akceptować pewne konwencje przekazu treści, przytaczać zrozumiałe przykłady, używać potocznego języka. Niemalą rolę odgrywają jego liczne nawyki językowe.

Dobrym przykładem jest dialog *Menon* traktujący o istocie dzielności, w którym po początkowym stosowaniu podwójnej etyki w stosunku do każdej z płci:

dzielność mężczyzny polega na tym, aby być zdolnym do zajmowania się sprawami państwa, i żeby przy tym zajęciu przyjaciółom wyświadczać przysługi, a nieprzyjaciółom szkodzić, a samemu się strzec, żeby cię szkoda nie spotkała<sup>24</sup>,

a „dzielność kobiety, nie trudno ją opisać: kobieta powinna dobrze gospodarować, dbać o wszystko w domu, i być poddaną mężowi”<sup>25</sup>, „efektem” dydaktycznym jest ukazanie Menonowi przez Sokratesa, że dzielność dla każdej jednostki jest jedna i ta sama<sup>26</sup>. Koresponduje to z założeniami nauki o ideach. Mylą się więc interpretatorzy, którzy wyciągają wniosek, że cnotą kobiety jest tu uległość wobec mężczyzny<sup>27</sup>.

Podsumowując, pierwsza koncepcja zakłada – upraszczając – że „kobieta” jest mniej lub bardziej arbitralnym konstruktem społeczno-politycznym, „kobieta” nie ma w sobie żadnej stałej treści. Jej charakter jest wtórny wobec sytuacji, którą zastaje, w której się ją socjalizuje. Kobieta jest więc równa mężczyźnie

---

<sup>24</sup> Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, t. 1, 71 III E, przekł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 461.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. tamże, 73 VC s. 463. „Przecież nie mogli być dobrymi w ten sposób – kończy wywód Sokrates – gdyby dzielność nie polegała na jednym i tym samym”.

<sup>27</sup> Por. L. Winniczuk, *Kobiety świata antycznego*, Warszawa 1997, s. 89.

pod względem intelektualnym i mentalnym, a tylko sposób wychowania sprawia, że jest upośledzona względem niego. Gdyby z taką samą mocą poświęciła się intelektualnemu życiu lub podjęła jakąkolwiek inną formę współzawodnictwa z mężczyzną, byłaby w stanie mu dorównać. Nie ma żadnych specyficznie kobiecych cech, predyspozycji, a próby kreacji mistyki kobiecości ograniczają kobietę. Podział na męskość i kobiecość jest więc nadużyciem.

### Arystoteles: „stanowisko różnicy”

Koncepcja płci Arystotelesa została opracowana na podstawie obserwacji i doświadczenia w świecie zwierząt. Filozof znany jest ze swego zacięcia empirycznego. Jednakże ostateczny kształt wniosków z obserwacji nadaje Arystotelesowska metafizyka i ontologia. Mizoginizm Stagiryty w myśli społeczno-politycznej i etyce jest znany i doczekał się wielu opracowań. W niniejszym artykule zajmiemy się jego fundamentami ontologicznymi: metafizyką i zinterpretowaną w jej świetle biologią<sup>28</sup>. Zastanówmy się, czy stanowisko „różnicy” w sposób konieczny zakłada niższość kobiety względem mężczyzny? Czy poza mizoginizm Arystotelesa nie ma wyjścia?

Zarówno fizyka Arystotelesa, jak i jego kosmologia są w gruncie rzeczy metafizyką tego, co zmysłowe<sup>29</sup>. U Arystotelesa „słowo *physis* nie będzie już oznaczało całości bytu (jak u presokratyków – A.P.-B.), lecz byt zmysłowy, a słowo *natura* będzie przeważnie znaczyło *natura zmysłowa* (ale byt zmysłowy, w którym zasadą dominującą jest forma)”<sup>30</sup>. Tak więc – „jednym słowem stajemy tu wobec ściśle filozoficznego rozpatrywania natury”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Dzieła przyrodnicze Arystotelesa były nieocenioną pomocą w historii filozofii przyrody ożywionej. Przez setki lat autorytet filozofa nie podlegał dyskusji. Początek podważania systemu Arystotelesowskiego rozpoczął się właśnie od zakwestionowania jego obserwacji przyrody i systematyki gatunków stworzeń. Stało się to dopiero pod koniec średniowiecza.

<sup>29</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 451.

<sup>30</sup> Tamże, s. 438.

<sup>31</sup> Tamże, s. 339.

Jedyną ścisłą definicję płci, jaką w całości swych pism podaje Arystoteles, jest definicja *stricte* biologiczna, ściślej: odnosząca się do aktu poczęcia nowego potomka. „Najbardziej naturalną funkcją jestestw żyjących (...) jest tworzyć inne jestestwo o podobnej naturze”<sup>32</sup>, zatem „jestestwo, które wydaje nasienie do siebie samego, nazywamy samicą, a to, które wydaje je do osobnika różnego, samcem”<sup>33</sup>. Płeć definiowały organy płciowe – gdyby z jakiś powodów zostały zniszczone – płęć przestałyby istnieć<sup>34</sup>, a osobniki zaczęłyby się do siebie upodabniać. Arystoteles uważał, że o ile w obrębie jakiegoś gatunku istnieje przeciwieństwo płci – zawsze istnieją różnice w wyglądzie zewnętrznym samca i samicy. Koresponduje to z niezmiernie ważnym stwierdzeniem z *Metafizyki*, że płci zwierzęce – męskość i żeńskość – są cechami nie na mocy ich istoty, lecz materii ich ciała<sup>35</sup>. Arystoteles precyzuje: „przez samca rozumiemy «zwierzę które rodzi w drugim», a przez samicę «zwierzę które rodzi w sobie»”<sup>36</sup>. Filozof uważa „samca za zasadę ruchu i rodzenia, samicę za źródło materii”<sup>37</sup>. Nowo powstający organizm za pośrednictwem biologicznego ojca dostaje więc formę (czyli na przykład duszę w przypadku człowieka), będącą jednocześnie zasadą ruchu, a od matki materię – która mimo że jest elementem konstytutywnym bytów zmysłowych, jest nieporównywalnie gorsza i zależna od formy. Kobiecie w procesie tworzenia nowego życia przypada zatem bierna funkcja przekazania materii, której ma w nadmiarze (gdyż nie potrafi jej przyswoić).

---

<sup>32</sup> Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, przekł. P. Siwek, ks. II 4. 415a-b, Warszawa 2003, s. 81.

<sup>33</sup> Arystoteles, *Zoologia*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, dz. cyt., ks. I 3. 489a, s. 346. Już na poziomie definiowania organów rozrodczych pojawia się nierówność: organy płciowe żeńskie Arystoteles definiuje jako „przeciwnie zbudowane niż rodne organy męskie” (tamże, ks. I 14. 493b, s. 354), mimo tego, że w innym miejscu dodaje, iż budowa organów samców jest bardzo różna (tamże, ks. III 1. 509b, s. 383). Filozof bardzo często będzie definiował kobietę poprzez odniesienie jej cech do obrazu męczyzny oraz podkreślenie różnicy, którą bez żadnych logicznych przesłanek określił jako brak w płci żeńskiej.

<sup>34</sup> Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, ks. I 2. 716b, w: *Dzieła wszystkie*, t. 4, przekł. P. Siwek, Warszawa 1993, s. 102.

<sup>35</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. X 9. 1058b, t. 1, przekł. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, Lublin 2000, s.123-124.

<sup>36</sup> Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, dz. cyt., ks. I 2.716a, s. 101.

<sup>37</sup> Tamże, ks. I 2. 716a, s. 100.

Kobieta – pisze Arystoteles – jest jakby nieplodnym mężczyzną. Jest bowiem kobietą dzięki swej szczególnej niezdolności do produkowania nasienia w ostatniej jego formie<sup>38</sup>.

Filozof stwierdza:

zawsze samica dostarcza materii a samiec zasady twórczej. Takie bowiem jest według nas zadanie właściwe obu płciom; to stanowi treść samicy i samca. (...) Zatem ciało noworodka przychodzi od samicy, dusza od samca, dusza bowiem jest esencją danego ciała<sup>39</sup>.

Owa „esencja” to pierwszorzędne cechy gatunkowe decydujące o zaklasyfikowaniu istoty żywej, dalsze doprecyzowanie cech osobnika zależy od wielu okoliczności. Jak można przypuszczać, taką drugorzędną cechą będzie płeć, również od nich uzależniona.

Z jednej strony o drugorzędności cechy płci w porównaniu z cechą gatunkową świadczy fakt, że mężczyzna będący dawcą formy nie przekazuje każdorazowo swojej płci dziecku (gdyby do istoty należała płeć, będąc konsekwentnym, trzeba by było przyjąć wyłączną możliwość rodzenia dzieci płci męskiej). Z drugiej zaś strony Arystoteles mocno wartościuje płeć. Nie ma wątpliwości, którą ceni wyżej:

jeśli ruch opanuje materię utworzy samca a nie samicę; samca podobnego do ojca a nie do matki. Jeśli jej nie opanuje, niezdolność, która go cechuje w stosunku do materii przejdzie na potomstwo<sup>40</sup>.

Słabość ruchu nasienia może być spowodowana na przykład tym, że samiec jest zbyt młody (niedojrzały) lub stary (słaby)<sup>41</sup>, co jest

---

<sup>38</sup> Tamże, ks. I 20. 728a, s. 128. „Ponieważ przyczyna ruchowa, od której pierwszy impuls przychodzi – konstatuje Arystoteles – jest z natury swej wyższa i więcej boska niż materia – bo do niej należy esencja i forma – dlatego wypada, aby rzecz wyższa była oddzielona od niższej. Toteż gdziekolwiek jest to możliwe, samiec jest oddzielony od samicy, bo zasada ruchu, której udziela samiec jest-estwom przychodzącym na świat, jest czymś lepszym i bardziej boskim, podczas gdy samica dostarcza im materii. Samiec jednak zbliża się do samicy i z nią się miesza, aby dokonać aktu rodzicielskiego, który jest funkcją wspólną im obu”; tamże, ks. II 1.732a; dz. cyt., s. 136.

<sup>39</sup> Tamże, ks. II 4.738b, s.150.

<sup>40</sup> Tamże, ks. IV 3.767b, s. 206.

<sup>41</sup> Por. tamże.



przyczyną defektu: „pierwsze odchylenie od normy ma miejsce wtedy, gdy zamiast mężczyzny przychodzi na świat kobieta”<sup>42</sup>, dalsze odchylenia powodują podobieństwa do bliższych, potem dalszych członków rodziny. Przyczyna owego „odstępstwa od normy” leży w różnicy ciepła naturalnego mężczyzny i kobiety. Po dość długim wywodzie biologicznym Arystoteles dochodzi do wniosku, że „należy uważać kobiecość za rodzaj naturalnej deformacji”<sup>43</sup>. Model mężczyzny utożsamiony jest z modelem człowieka, kobieta – w koncepcji biologicznej – jest kompromisem pomiędzy tym modelem a wymaganiami gatunku<sup>44</sup>.

W dość powszechnej opinii uważa się, że filozof mógł przyjąć teorię równego udziału ojca i matki w procesie prokreacji, lecz wymagałoby to modyfikacji jego teorii formy i materii, oraz kierowniczej roli duszy w stosunku do ciała,

ponieważ dusza stoi wyżej niż ciało (...), mężczyzna stoi wyżej niż kobieta. Ponieważ pozycja mężczyzny jest wyższa, kobieta istnieje po to, aby umożliwić stosunek płciowy: w rzeczywistości jej potencjał to poczęcie dziecka płci męskiej<sup>45</sup>.

Gareth B. Matthews w pracy *Gender and Essence in Aristotle* nazywa koncepcję Arystotelesa „teorią normy i defektu” (*Norm-Defekt Theory*), w której normę człowieka stanowi ostatecznie

---

<sup>42</sup> Tamże, ks. IV 3.767b, s. 205.

<sup>43</sup> Arystoteles utrzymuje, że: „embriony męskie są ruchliwsze od embrionów żeńskich i w czasie wykonywania ruchów bardziej narażają się na uszkodzenia. (...) Dla tej samej przyczyny embriony żeńskie nie rozwijają się w matkach w taki sam sposób jak embriony męskie. Bo w łonie matki embrionowi żeńskiemu potrzeba dłuższego czasu niż embrionowi męskiemu do tego, by się rozwinął. Lecz gdy wyjdzie już na światło dzienne, wszystko następuje w nim szybciej: dojrzewanie płciowe, wiek dojrzały i starość, bo kobiety są z natury słabsze i zimniejsze. Toteż należy uważać kobiecość za rodzaj naturalnej deformacji. Dopóki embrion jest wewnątrz matki, różnicowanie jego części dokonuje się wolno z powodu jego zimna (bo rozwój jest rodzajem gotowania, którego dokonuje ciepło; jeżeli rzecz jest cieplejsza, jej gotowanie odbywa się łatwiej). Przeciwnie zaś, gdy znajduje się poza matką, zbliża się szybko do kresu swojego rozwoju i do starości ponieważ jest słaby. Wszystko bowiem to, co jest niższe, dochodzi prędzej do swego końca zarówno w dziełach sztuki, jak twórcach natury”; tamże, ks. IV 6.775a, s. 220-221.

<sup>44</sup> Por. M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, dz. cyt., s. 44.

<sup>45</sup> L.R. Hirshman, *The book of 'A'*, w: *Feminist interpretation of Aristotle*, red. C.A. Freeland, Pennsylvania 1998, s. 219.

mężczyzna<sup>46</sup>. Nie jest to jednak jedyna interpretacja biologii Arystotelesa, i wydaje się, że jest nie do przyjęcia na gruncie *Metafizyki*. Ostry podział między kobietą a mężczyzną, jaki wprowadza Matthews, przekreślałby istnienie wspólnego gatunku człowieka, a więc możliwość rozmnażania – która czyni gatunek gatunkiem. To właśnie gradacja w obrębie jednego gatunku (niższość kobiety) jest dowodem na przynależność do niego kobiety, która gdyby była całkowicie odmienna, miała całkowicie inne cele i funkcje, oceniana byłaby według innej skali wartości – w swoim gatunku mogłaby być równa mężczyźnie<sup>47</sup>.

Nasuwa się pytanie, czy Arystoteles przekłada w jakiś sposób swe wnioski z obserwacji przyrody na grunt społeczno-polityczny. Znakomita większość badaczy utrzymuje, że mizoginizm Arystotelesa jest logiczną konsekwencją jego założeń ontologicznych. Metafizyka Zachodu jawi się im jako z definicji opresyjna względem grup o mniejszej politycznej sile rażenia. Badacze ci proponują zatem dekonstrukcję jej podstaw. Wydaje się, że mizoginizm Arystotelesa na gruncie społecznym jest „wartością dodaną” względem jego koncepcji teoriobytowych. Nie trzeba odrzucać jego metafizyki, by na jej gruncie budować teorię społeczeństwa opierającą się na koncepcji „różnicy” płci, w swoim zasadniczym wyrazie niemizoginistyczną. Anatomiczne i psychiczne różnice między mężczyzną a kobietą same w sobie nie usprawiedliwiają podległości kobiety w stosunku do mężczyzny. Różnica znaczy tylko tyle, że jeżeli kobiety są różne od mężczyzn, to mężczyźni

---

<sup>46</sup> Por. M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, dz. cyt., s. 34.

<sup>47</sup> Podobną interpretację proponuje G. Sissa: „Arystoteles powiedziałby, że ciało męskie różni się od żeńskiego, tak jak to, co mniejsze różni się od tego co większe. Należy zwrócić szczególną uwagę na znaczenie ilościowej miary nierówności seksualnej. Dla Arystotelesa różnica między tym, co mniejsze, a tym, co większe jest precyzyjna, tak jak różnica między dwoma ptakami czy dwiema rybami; między wróblem a orłem czy płotką a koniem. Innymi słowy jest to różnica między zwierzętami w obrębie tego samego rodzaju (*genos*). (...) Istnieje inny rodzaj różnicy w biologii. Istnieje różnica między ptakami i rybami, co do funkcji naturalnych, takich jak oddychanie, odżywianie, poruszanie, ale ich podobieństwa powodują że ich organy choć inne są porównywalne. Pyszczyk ryby koresponduje z dziobem ptaka, płetwy ze skrzydłami, każdy rodzaj jest autonomiczny, ale ta autonomia jest w szczególny sposób zdeterminowana poprzez fakt wspólnych funkcji wszystkich zwierząt. Różnica ilościowa istnieje w obrębie każdego rodzaju, ale analogia czyni jeden rodzaj różnym od drugiego w zależności od formy”. G. Sissa, *The sexual philosophies of Plato and Aristotle*, w: *A history of women*, t. I, *From ancient goddesses to Christian saints*, red. G. Duby, M. Perrot, Cambridge 1992, s. 67.

są różni od kobiet. Nie wyjaśnia to i nie uzasadnia tego, że kobiety są gorsze. Sam filozof

jest przekonany, że nie ma żadnej różnicy gatunkowej, a więc nie ma żadnej istotowej różnicy między samcem a samicą. Z drugiej strony, Arystoteles upiera się przy twierdzeniu, że w gatunku żeńskim jest brak<sup>48</sup>.

W związku z tym trzeba rozważyć relację między tymi twierdzeniami.

Dwa stworzenia, które nie różnią się gatunkiem, nie mogą się różnić istotowo. Samiec i samica zwierząt są różni, ale różnica dotyczy cielesności, nie konstytutywnej różnicy gatunkowej, co zostało wykazane przy omawianiu biologicznej koncepcji płci. Arystoteles jednak, jak się zdaje, nie akceptował tezy, że męskość i kobiecość są jedynie akcydentalnymi atrybutami rodzaju zwierząt, tak jak na przykład jasność lub ciemność. Dlatego że męskość i kobiecość są atrybutami, które należą jedynie w swoim rodzaju (wyłącznie) do zwierząt; tylko zwierzęta mają płć biologiczną. Różnica konstytuująca samca i samicę przynależy nieakcydentalnie i nieistotowo do rodzaju zwierząt. Natomiast męskość i żeńskość do indywidualium przynależą akcydentalnie, jak kolor oczu czy kształt nosa. Arystoteles sądził, że samiec i samica różnią się w znaczeniu, że są specyficzne dla rodzaju, i dlatego płcie przynależą do niego nie akcydentalnie, ale należą przypadłościowo do każdego indywidualnego zwierzęcia. (Nie chcę przez to powiedzieć, że rodzaj istnieje oddzielnie od przedstawiciela gatunku, ostatecznie indywidualia podlegają rodzajom)<sup>49</sup>. Arystoteles w oczywisty sposób wierzył, że samica – kobieta jest biologicznie różna względem samca – mężczyzny, i miał nawet filozoficzne podstawy, by wierzyć, że jedna płć musi być biologicznie upośledzona (*deficient*) względem drugiej, ale nie miał filozoficznych podstaw, by sądzić, że to samica jest upośledzona w stosunku do samca.

Jeśli powstawanie w materii wychodzi od przeciwieństw – oświadcza Arystoteles w *Metafizyce* – więc albo od formy, czyli posiadania formy, albo od jakiegoś braku formy i kształtu, to jest

---

<sup>48</sup> M. Deslauriers, *Sex and essence in Aristotle's Metaphysics and biology*, w: *Feminist interpretations of Aristotle*, dz. cyt., s. 139.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 140.

oczywiste, że przeciwieństwo jest zawsze brakiem (...) albowiem (...) oznacza brak jednego z dwóch członów. Nierówność jest brakiem równości, niepodobieństwo brakiem podobieństwa, a wada brakiem jakiejś cnoty<sup>50</sup>.

O ile udowadnia, że przeciwieństwo jest brakiem, o tyle nigdzie w *Metafizyce* nie wykazuje<sup>51</sup>, na czym ten brak, który cechuje kobietę, polega, ani dlaczego stwierdza go u kobiety właśnie, a nie u mężczyzny, tym bardziej, że często podkreśla brak formalnej różnicy między nimi.

Arystoteles rozpatruje różnicę między samcem a samicą jako nieistotową i zasadniczo mniej radykalną, niż się często przypuszcza; i nie wyjaśnia społecznych zwyczajów ani nie uzasadnia politycznej podległości kobiet, które wynikają z owej różnicy. Uważa, że „samiec” i „samica” to cechy (jakości) substancji, ale nie są substancją samą w sobie. Nie ma żeńskiego i męskiego z wyjątkiem żeńskiego i męskiego zwierzęcia. Nie ma męskości-samej-w-sobie i żeńskości-samej-w-sobie, ponieważ

jest wiele właściwych przymiotów, które przysługują rzeczom jako takim. Na przykład inne przymioty właściwe posiada zwierzę, jako żeńskie, a inne jako męskie, chociaż nie ma czegoś takiego jak być męskim czy żeńskim oddzielnym poza zwierzętami<sup>52</sup>.

Żeńskość i męskość to przeciwne sobie wartości w obrębie tego samego rodzaju, zwanego rodzajem zwierzęcym. Ale na czym to przeciwieństwo polega?

Dla człowieka kolor biały i kolor czarny nie stanowią różnicy gatunkowej: biały człowiek nie różni się co do gatunku od czarnego (...) w tym przypadku człowiek rozumiany jest jako materia, a różnica nie bierze się z materii. Nie są bowiem z tego powodu

---

<sup>50</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. X 4. 1055b, t. 2, dz. cyt., s. 102.

<sup>51</sup> Wątek ten porusza w *Polityce*, gdzie stara się udowodnić, że kobieta nie posiada zdolności rozważania, rozwiniętych w takim samym stopniu co mężczyzna. Nie jest to jednak fragment jednoznaczny, ponadto Arystoteles nie mówi o tym jako o braku, lecz naturalnym stanie rzeczy. Z punktu widzenia hierarchii w rodzinie i podziału na sferę prywatną i publiczną – jest to pożądaný stan rzeczy.

<sup>52</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XIII 3. 1078b, t. 2, dz. cyt., s. 260-261. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. VII 5.1030b, t. 1, dz. cyt., s. 338: „Nie ma żeńskiego bez zwierzęcia...”; „Męskie należy do zwierzęcia...”; „To są takie właściwości, w których określeniu zawiera się to, czemu przysługuje, albo nazwa tego, czemu przysługują i których nie można scharakteryzować niezależnie”.



odrębnymi gatunkami poszczególni ludzie, chociaż ciało i kości tego konkretnego człowieka są inne niż tamtego; jako złożona całość każdy człowiek jest inny, ale nie stanowi odrębnego gatunku, gdyż przeciwieństwo między nimi nie zawiera się w istocie człowieka. A ona jest czymś ostatecznym i niepodzielnym. Natomiast Kalias jest istotą w materii. Tak samo więc i biały człowiek jest istotą w materii, bo to Kalias jest biały. Człowiek zatem jest biały przypadłościowo. (...). Natomiast męskie i żeńskie to są właściwości charakterystyczne dla zwierzęcia, ale nie z racji istoty [substancji], bo należą do materii i ciała<sup>53</sup>.

Tak więc

białe zwierzę jest różne od czarnego, ale nie jest to różnica gatunkowa. To sugeruje, że białość i czarność są akcydentalnymi przeciwieństwami w ramach rodzaju zwierzęcia, które nie dzielą rodzaju na gatunki. Podobnie Kalias jest różny od Sokratesa, ale nie różni się gatunkowo od niego, różni się materią. Jak białość i czarność są materialnymi przypadłościami, dzięki którym odróżniamy jedno zwierzę od drugiego, tak samo przypadłości materii odróżniają jednego członka gatunku od drugiego. Arystoteles chce rozciągnąć ten punkt widzenia na płcie. Tak jak przypadłości odróżniają Kaliasa od Sokratesa, jak biały i czarny związane są ze zwierzętami, tak samiec i samica są różni raczej bardziej w *materii* niż w *formie*<sup>54</sup>.

Samiec i samica są przeciwieństwami w materii, są osobnymi bytami – forma jest ta sama u człowieka, jest nią dusza rozumna, która wyróżnia „zwierzę polityczne” spośród innych zwierząt. Ponadto różnica materialna jest przypadłością indywidualną. Arystoteles wydaje się sugerować, że ta różnica jest taka jak każda inna akcydentalna cecha danego osobnika: „to samo nasienie dopiero na skutek jakiegoś doznania staje się takim lub innym”<sup>55</sup>.

Omówiona tu koncepcja gatunków, rodzajów i ich przypadłości nie może stanowić podłoża do dyskryminujących kobiecość cech, które przypisywał jej Arystoteles. Jej upośledzenie w oczach Stagiryty nie wynikało też z częściowo mizoginistycznych pseudoteorii dotyczących rozmnażania, gdyż jak już zostało wielokrotnie nadmienione, Arystoteles nie wprowadza z nich

---

<sup>53</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. X 9. 1058b, t. 2, s. 122-124.

<sup>54</sup> M. Deslauriers, *Sex and essence in Aristotle's Metaphysics and biology*, art. cyt., s. 145.

<sup>55</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. X 10. 1058b, dz. cyt., t. 2, s. 124.

wprost żadnych konsekwencji natury społeczno-politycznej. Wydaje się, że dyskryminacja jest pochodną dość arbitralnej metafory „kobiety jako materii” oraz „mężczyzny jako formy”. Być może jest to spowodowane obserwacją związku biologicznego kobiety i mężczyzny. W kobiecie dojrzewa i rośnie płód, lecz musi to być poprzedzone czynnym aktem płciowym, który jest przyczyną bezpośrednią powstania potomka. Kobieta biernie odżywia płód własnym ciałem, niczym ziemia roślinę<sup>56</sup>. Jej niższość możliwa jest jedynie na gruncie tego porównania, ale nigdy na gruncie teorii substancji i przypadłości czy rodzaju i gatunku. Nie trzeba odrzucać filozofii Arystotelesa, by zbudować koncepcję tożsamości płci (kobiety i mężczyzny), której nie będzie cechować mizoginizm. Stanowisko „różnicy” może, choć nie musi generować tezy o tym, że kobieta jest wybrakowanym mężczyzną. Wnioski z obserwacji biologicznych Stagiryty w świetle jego ontologii (substancji i przypadłości) tracą na znaczeniu.

Na fundamencie koncepcji płci Arystotelesa opiera się współczesny feminizm „różnicy”, podkreślający wyższość natury kobiety, którą konstytuują inne cechy (mające w niej źródło, a nie w konwencji społecznej): łagodność, empatię, wrażliwość na krzywdę, zdolność do poświęceń, tendencję do współdziałania (w opozycji do męskiej rywalizacji i walki). Są to wartości przewyższające męskie. Kobieta kieruje się założeniami etyki opiekuńczości i troski, mężczyzna wyznaje etykę sprawiedliwości. Etyka kobiety ma przewagę nad etyką mężczyzny, gdyż kobieta, wykazując predyspozycje do myślenia konkretnego, dbałości o szczegóły, swoje sądy wydaje po przeanalizowaniu każdego, konkretnego wypadku, biorąc pod uwagę okoliczności, próbując wczuć się w sytuację, nad którą rozmyśla. Bierze pod uwagę te wszystkie uwarunkowania, na które w etyce z męskiej perspektywy brakuje miejsca. Etyka sprawiedliwości jest jak abstrakcyjne prawo – ślepa na konkret, często w poszczególnych wypadkach jest niesprawiedliwa, ze względu na zróżnicowanie i skomplikowanie rzeczywistości.

Ten kierunek myślenia ostro atakuje platońską wizję za to, że nie uwzględnia specyfiki kobiety i pozbawia ją jej naturalnej siły i realizacji istoty kobiecości; „tym, co naprawdę jest dla kobiety naturalne, to życie poświęcone macierzyństwu. Stąd wniosek, że państwo nie powinno znosić macierzyństwa, ale raczej uznać

---

<sup>56</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, ks. VII 14 1335b, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 6, przekł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 211.

je jako funkcję i wkład w społeczność”<sup>57</sup>. Ponadto „jej natura jest odmienna od natury mężczyzny, zatem jest rzeczą naturalną, aby była kształcona odmiennie”<sup>58</sup>. Siłą kobiety jest to, że daje życie. Nie współdziała wraz z mężczyznami w jego niszczeniu, separując się od obłudy i destrukcyjnych praktyk polityki, mającej wiele wspólnego z walką – która w takiej formie, jaką uprawiają mężczyźni, jest obca prawdziwej naturze kobiety.

Należy zaznaczyć, że u obu filozofów koncepcja płci wypływa wprost z ich założeń filozoficznych (zwłaszcza antropologicznych). Platon ignorował cielesny (seksualny) wymiar człowieczeństwa, co wydawało mu się koniecznym warunkiem pełnego równouprawnienia kobiet. Arystoteles natomiast podkreślał ową cielesność, uznając ją za przyczynę niższości kobiety w społeczności greckiej. Koncepcja platońska, zakładająca potencjalną tożsamość wszystkich indywiduów rodzaju ludzkiego, wykorzystana przez „feminizm pierwszej fali”, przekonała społeczeństwa o tym, że kobiety potrafią podejmować racjonalne decyzje polityczne na równi z mężczyznami. Prawa obywatelskie i równy status prawny zawdzięczają kobiety myśleniu zapoczątkowanemu przez ateńskiego filozofa. Jednakże pogłębiona analiza koncepcji płci skłania nas dziś do pogłębionych studiów nad myślą Arystotelesa. Skoro okazało się, że ze stanowiska różnicy nie wynika w sposób konieczny teza o niższości kobiet względem mężczyzn, koncepcja ta wydaje się bardziej harmonijna, obejmująca oba wymiary, w jakich funkcjonuje człowiek (duchowy i biologiczny), oraz uwzględniająca odmienną doświadczeń obu płci.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1-2, przekł. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, przekł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 4, przekł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Arystoteles, *Polityka*, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 6, przekł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

---

<sup>57</sup> N.H. Bluestone, *Why woman cannot rule. Sexism in Plato Scholarship*, w: *Feminist interpretations of Aristotle*, dz. cyt., s. 117.

<sup>58</sup> Tamże, s. 118.

- Arystoteles, *Zoologia*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, przekł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Bluestone N.H., *Why woman cannot rule. Sexism in Plato Scholarship*, w: *Feminist interpretations of Aristotle*, red. C.A. Freeland, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998.
- Canto M., *The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato*, w: *Feminist interpretation of Plato*, red. N. Tuana, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994.
- Cavarero A., *Inspite of Plato. A feminist rewriting of ancient philosophy*, Routledge, London 1995.
- Dembińska D., *Platon o wychowaniu*, „Meander” 1984, nr 9-10, s. 400-401.
- duBois P., *The Platonic Appropriation of Reproduction*, w: *Feminist interpretation of Plato*, red. N. Tuana, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994.
- Deslauriers M., *Sex and essence in Aristotle's Metaphysics and biology*, w: *Feminist interpretations of Aristotle*, red. C.A. Freeland, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998.
- Hirshman L.R., *The book of 'A'*, w: *Feminist interpretation of Aristotle*, red. C.A. Freeland, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998, s. 219.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, przekł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Kurtis J., *Poglądy pedagogiczne Platona w „Państwie” i „Prawach”*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1957, nr 4, s. 81.
- Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, Wydawnictwo Antyk, przekł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo, Prawa*, Wydawnictwo Antyk, przekł. W. Witwicki, Kęty 2001.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, RWKUL, Lublin 1996.
- Sissa G., *The sexual philosophies of Plato and Aristotle*, w: *A history of women*, t. I, *From ancient goddesses to Christian saints*, red. G. Duby, M. Perrot, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 67.
- Smith J.F., *Plato Irony and Equality*, w: *Feminist interpretation of Plato*, red. N. Tuana, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994, s. 43.
- Uliński M., *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2001.
- Winniczuk L., *Kobiety świata antycznego*, Wydawnictwo WIS-2, Warszawa 1997.
- Zygmuntowicz D., *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.