

K otázke ženskej identity

Mária Spišiaková

SPIŠIAKOVÁ, M.: To the Question of Female Identity. *Studia Aloisiana*, 2018. The paper presents some feminist theories about female identity and gender. On the one hand, there are theories by CH. Witt and M. Mikkola who consider the concept of femininity dependent on the social opinion (a social construct of gender). On the other hand, Christian feminist philosophers emphasize that the biological and psychological qualities of woman are closely associated with her maternity, and they are fundamental to her identity. The goal of the paper is to evaluate strengths and weaknesses of these two different approaches. *Keywords:* feminism, identity, maternity, gender, essence

Dôvodom pre úvahy o tom, čo tvorí ženskú identitu, je jednak v súčasnom spoločenskom diskurze sa objavujúci názor, že rod (gender), teda mužskosť alebo ženskosť, je len otázkou slobodnej voľby osoby – nezávisle od biologických pohlavných znakov, no tiež osobná skúsenosť mnohých žien, že prevládajúce filozofické a spoločenské názory a postoje vychádzajú z „mužského“ chápania a prežívania reality, ktoré je diametrálne odlišné od ženského. Zdá sa tiež, že všeobecné definície ľudskej osoby nezachytávajú dostatočne rozdiel medzi jednotlivcami mužského a ženského rodu, ktorý sa často chápe len ako súčasť rozdielov medzi jednotlivými individuami (napr. Boethiova definícia osoby).

V úvahách o identite ide v prvom rade o totožnosť konkrétnej veci alebo osoby, o to, „čo robí danú vec/osobu práve tou vecou/osobou“. Pojem identity však možno aplikovať nielen na konkrétnu osobu, ale možno ho chápať aj v súvislosti s členstvom v istej skupine. Cieľom tohto príspevku je preskúmať, čo tvorí podstatu ženskej identity, teda toho, čo robí ženu ženou. Zároveň pôjde o overenie tézy, že ženská identita súvisí s nejakou esenciálnou vlastnosťou, vyplývajúcou z biologického pohlavia, čomu protirečí názor, že „ženskosť“ je nezávislá (alebo len čiastočne závislá) od biologického pohlavia.

1 Existuje aj iný prístup k identite veci a človeka, v rámci ktorého sa identita skúma z hľadiska času. Pri takejto diachrónej osobnej identite ide o to, čo robí osobu tou istou osobou v rozličných časových úsekoch. Oba prístupy sa prelínajú, hádam aj dopĺňajú. Prehľad teórií o diachrónej osobnej identite: ROJKA, L.: Diachrónna osobná identita. In: *Studia Aloisiana*, roč. 8, 2017, č. 4, s. 19 – 35. Rojka sa prikláňa k „jednoduchým“ riešeniam, ktoré súvisia s dualizmom duše a tela, ako to naznačuje v článku: ROJKA, L.: The Modal Argument for the Soul/Body Dualism. In: *Studia Neoristotelica*, vol. 13, 2016, No. 1, s. 45 – 70.

Najsôr budú predstavené feministické koncepty, ktoré rozlišujú medzi biologickým pohlavím a rodom, ktorý je súborom spoločensky a kultúrne podmienených charakteristík a rolí. Podrobnejšie budú analyzované metafyzické koncepcie „rodu“ Ch. Wittovej a M. Mikkolovej. Voči nim sa kriticky vymedzujú zástankyne kresťanského (tzv. „nového“) feminizmu, ktoré obhajujú existenciu istého prirodzeného špecifika ženy, založeného na materstve, ktoré súvisí so špecifickým prežívaním vzťahov nielen k vlastnému dieťaťu, ale aj k druhým osobám, k sebe samej, ako aj s osobitným prístupom v prežívaní, poznávaní a konaní. Záver prinesie porovnanie a kritické zhodnotenie jednotlivých koncepcií, naznačiac ďalšie perspektívne smery skúmania tejto problematiky.

Ženskosť ako uniesenciálna vlastnosť

Pri hľadaní definície „ženskosti“ ide o nájdenie odpovede na otázku, či „existuje nejaká vlastnosť, spoločná pre všetky ženy, ktorej vlastnenie je nevyhnutné a postačujúce pre zaradenie do [ženského] rodu“². V diskusii o existencii takejto vlastnosti možno rozlíšiť dva prístupy: *realistický*, podľa ktorého má ísť o skutočnú vlastnosť, a *nominalistický*, podľa ktorého si politická solidarita vyžaduje stanoviť takúto vlastnosť aspoň dohodou.³

Charlotte Wittová zastáva realistickú pozíciu a predkladá koncepciu tzv. uniesencializmu. Vychádza pritom z toho, že príslušnosť k mužskému alebo ženskému rodu zaberá v našej žitej skúsenosti centrálné miesto, a na tom rozvíja svoj *esencializmus rodu*. Na začiatku rozlišuje medzi dvojakým chápaním esencie: chápaním, v ktorom ide o príslušnosť k istému druhu (napríklad esenciálna definícia biologického druhu obsahuje rod + špecifickú diferenciu), a chápaním esencie ako jednej alebo viacerých vlastností, ktoré „robia individuum práve tým individuom, ktorým je“⁴. Individuálny esencializmus je podľa nej nezávislý od spomenutého druhového esencializmu. Pokým *druhový esencializmus* chápe úlohu esencie vo vzťahu k druhu (nielen biologickému)⁵ a zaujíma ho odpoveď na otázku, či súbor individuí tvorí jeden druh, definovaný spoločnou a jedinečnou vlastnosťou (alebo vlastnosťami), tzv.

2 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*. New York : Oxford University Press, 2011, Preface, s. xii.

3 Rozdiel medzi nominálnou a reálnou definíciou pozri DVOŘÁK, P.: Úvod do logiky aristoteltské tradice, České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2007, s. 94 – 95. Pokiaľ ide o reálnu definíciu, rozlišujú sa tri druhy: (1) esenciálna definícia – vystihuje druh (príp. rod) predmetu pomocou esenciálnych pojmov, a to najlepšie pomocou rodu a diferencie; (2) atributívna definícia – charakterizuje predmet pomocou jeho atribútov, t. j. na základe jeho nutných vlastností; (3) akcidentálna definícia – charakterizuje predmet pomocou logických akcidentov. Najcennejšia je esenciálna definícia, ktorú sa však len zriedka podarí nájsť.

4 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 4.

5 Mnohé feministky odmietajú možnosť, že by v prípade rodu išlo o druhový esencializmus, pretože za druhy považujú len biologické druhy. Ďalším dôležitým argumentom proti takejto možnosti je to, že prípadná vlastnosť vymedzujúca daný druh by mohla niektoré ženy vylúčiť z tohto druhu, ak by ju nemali.

individuálny esencializmus alebo *uniesencializmus* sa zameriava na jednotiacu funkciu esencie. Esencia je v tomto ponímaní špeciálnou vlastnosťou individua, ktorá je nevyhnutná, „lebo nám hovorí, čím individuum vo svojej podstate je“⁶.

Uniesencializmus objasňuje Wittová na príklade domu. Otázka „Čo je to?“, ktorou sa pýtame na individuálnu substanciu, sa dá rozšíriť na otázku ohľadom jednoty a organizácie materiálnych častí, vytvárajúcich novú jednotlivinu: „Prečo tieto materiály tvoria dom?“ Pretože uskutočňujú *funkcionálnu vlastnosť* „poskytovať prístrešok ľuďom alebo zvieratám“, ktorá definuje, čo znamená „byť domom“. To, že konkrétne materiály plnia funkciu poskytovania prístrešku, robí z tehiel, dreva, skla, železa, malty atď. dom a nielen hrbu jednotlivých materiálov. Funkcionálna vlastnosť objasňuje existenciu nového individua ako jednotného celku.⁷

Uniesencializmus Wittová definuje ako „teóriu o ontologickej konštitúcii zjednotených individuí, aplikovanú na každé zjednotené individuum, ktoré je vytvorené z častí, vrátane artefaktov, organizmov, osôb, hier, konateľov, Boha atď.“⁸ Funkcionálna vlastnosť domu – „poskytovať prístrešok“ – však môže byť vyjadrená v rámci rôznych spoločenských praktík (architektúry), sociálnej štruktúry (patriarchálna domácnosť) a iných podmienok. Navyše má táto funkcionálna vlastnosť *normatívny rozmer*, pretože funkcia špecifikuje, *aký by ten objekt mal byť* (napríklad, že by mal mať nejakú strechu). Keďže ide o normatívnu vlastnosť, *každé individuum ju nemusí nutne mať* alebo uskutočňovať. Aj dom, ktorý zbúrala víchrica, je domom, hoci už neplní svoju funkciu. Treba tu rozlíšiť dve úrovne normativity: (1) na individuálnej úrovni možno túto funkciu plniť dobre alebo zle; a samotná funkcia poskytuje normu, vzhľadom na ktorú sa to posudzuje; (2) na druhej úrovni možno posudzovať funkciu ako takú, napríklad z hľadiska etických, politických alebo náboženských noriem. Kritériom na posudzovanie je teda istý externý štandard.⁹

Wittová tvrdí, že jej koncepcia vychádza z Aristotela,¹⁰ pričom ide o iné chápanie individuálnej esencie ako v prípade Kripkeho individuálneho esencializmu, ktorý sa zakladá na otázke: „Čo robí *tento* dom práve *týmto* domom?“ To, že je postavený práve z *týchto* konkrétnych materiálov, z *týchto* konkrétnych tehál, z *týchto* dosiek, z *tohto* skla... Nevyhnutnou vlastnosťou definície individua je teda jeho pôvod.

Podľa Wittovej ide o rozličné chápania individuálnej esencie, lebo sa v nich odpovedá na dve odlišné otázky:

6 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 5.

7 Porov. WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 6.

8 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 15.

9 Porov. WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 17.

10 Wittová poznamenáva, že existuje aj iná interpretácia Aristotela, podľa ktorej druhová forma je tým, čo dáva základ pre príslušnosť k istému druhu (*species*: napr. *homo sapiens*) a tiež tým, čo je podstatné pre existenciu každého individua. Podľa nej sú však druhový a individuálny esencializmus navzájom konceptuálne nezávislé, pretože odpovedajú na odlišné filozofické otázky. Porov. WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 11.

„Aristoteles vysvetľuje, *prečo nové individuum existuje ako celok presahujúci súhrn jednotlivých materiálnych zložiek alebo častí. Naproti tomu Kripke začína s existujúcim individuumom a pýta sa, ktorá z jeho individuálnych vlastností je nevyhnutná, aby bolo práve tým individuumom, ktorým je.*“¹¹

Podľa Aristotela je esencia príčinou existencie individua, ktorého je esenciou alebo princípom, ktorý vysvetľuje jeho existenciu ako individua. Ide o *funkcionálnu vlastnosť* – ktorá je skôr relačná než intrinsická – o „esenciálnu vlastnosť, ktorá vysvetľuje, čo je individuum zač, čo je jeho cieľom, a ktorá organizuje jeho časti vzhľadom na tento cieľ“¹². Tento cieľ môže byť rôzny, u artefaktov je daný zvonka a u biologických organizmov je vnútornou danosťou organizmu. Pritom nejde o kauzálne vysvetlenie. Ak hľadáme odpoveď na otázku, čo robí nejaký biologický organizmus jedinečným individuumom, môže to byť podľa Wittovej istá vlastnosť, ktorá organizuje všetky jednotlivé časti do funkčnej jednoty predstavujúcej individuum. Takáto relačná vlastnosť je „uniesenciou“ organizmu, jej úlohou je podstatne zjednocovať organizmus. Avšak od takéhoto chápania esencie nie je podľa nej možné prejsť k esencii ako spoločnej báze všetkých individuí tvoriacich jeden druh, ide totiž o úplne odlišnú konceptuálnu otázku.¹³

Na rozdiel od Aristotela, ktorý rozlišuje mužov a ženy na základe ich reprodukčnej funkcie, no konkrétnymi individuumami nie sú na základe tohto rozlíšenia, ale vďaka prítomnosti ľudskej duše,¹⁴ v ponímaní Wittovej sú mužskosť a ženskosť spojené s existenciou človeka ako spoločenského individua. Na tejto úrovni predstavujú zjednocujúce funkcionálne (uniesenciálne) vlastnosti. Wittová pritom rozlišuje *sociálnu pozíciu* (ako byť rodičom, alebo byť doktorom) a *sociálnu rolu* (normy spojené s touto pozíciou). „Byť ženou“ považuje za sociálnu pozíciu, ktorá sa definuje na základe sociálne sprostredkovanej (*engendering*) funkcie, ktorú by podľa ostatných mala daná osoba uskutočňovať. Je to vzťahová funkcia, ktorú individuum uskutočňuje v spoločenskom kontexte inštitúcií, tradícií a pod. Zároveň je to normatívna funkcia: opisuje, čo *majú* individua ako ženy robiť, a nie to, čo aktuálne robia.

Wittovej chápanie rodu vychádza z rozlíšenia medzi (1) ľudským organizmom (2) osobou a (3) spoločenským individuumom. Pokým za osobu považuje „individuum, ktoré má perspektívu prvej-osoby alebo seba-vedomie“¹⁵, ľudský organizmus je „individuum, ktoré je členom ľudského rodu, realizuje ľudský genotyp a plní všetky iné kritériá, ktoré sú navrhnuté na stanovenie

11 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 6 (kurzíva vlastné).

12 Porov. WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 14.

13 Porov. WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 12.

14 „Ľudská duša (chápaná funkčne) je teda uniesenciálna tak jednotlivým mužom, ako aj ženám, hoci muži (ako rod) sú definovaní z hľadiska mužskej reprodukčnej funkcie, a ženy (ako rod) sú definované z hľadiska ženskej reprodukčnej funkcie.“ WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 13.

15 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 16.

príslušnosti k ľudskému druhu (*species*)¹⁶. Teda nie každý člen ľudského rodu je osoba a opačne, nie každá osoba je ľudského rodu. Spoločenské indivíduá sa líšia od ľudských organizmov tým, že „ich činy sú zviazané spoločenskou normativitou“¹⁷. Spoločenská normativita si vyžaduje od ostatných, aby uznali, že „konateľ je zodpovedný a hodnotiteľný na základe spoločenských noriem,“¹⁸ ktoré sú flexibilné a menia sa v závislosti od kultúry. Spoločenské indivíduá „esenciálne existujú v sieti sociálnych vzťahov, pokiaľ osoby nie“¹⁹.

Wittovej koncept „uniesencie“, sa teda vzťahuje na rod, ktorého funkciou je *vytvárať nové spoločenské indivíduum* tým, že zaisťuje jednotu rôznych spoločenských pozícií, ktoré daná osoba zaujíma. Pre človeka ako spoločenské indivíduum je uniesenciálny jeho rod (byť mužom, byť ženou),²⁰ práve on je tou „základnou spoločenskou pozíciou“, ktorá zjednocuje – tak synchronne, ako aj diachronne – ostatné spoločenské pozície a podmieňuje ich. Zjednocuje ich „nie fyzicky, ale tým, že im poskytuje princíp normatívnej jednoty“²¹. Ako žena zastávam rodičovskú rolu, funkciu profesorky či akúkoľvek inú spoločenskú pozíciu.

S Wittovej koncepciou rodu ako „princípu normatívnej jednoty“, ktorá vychádza z trojstupňového chápania človeka (osoba, biologický organizmus a spoločenské indivíduum), polemizuje Mary Mikkolová²². Tieto ontologické kategórie majú podľa nej rozdielne podmienky trvania a identity (spoločenské indivíduum závisí od kultúrno-spoločenských podmienok, pokiaľ biologický organizmus nie), teda nie sú *ontologicky ekvivalentné*. Pokým osoba je definovaná len na základe vnútorných stavov sebauvedomenia (perspektíva prvej osoby), spoločenské indivíduum určujú spoločenské pozície, ktoré zastáva. Keď sa však pýtame, kto je subjektom konania, odpovedáme: „ja“. Ide tu o „ja“ ako istý druh vtelenej seba-reflektujúcej osoby, ktorá zaujíma rôzne spoločenské pozície a úlohy, pričom toto „ja“ je nevyhnutne rodové.

Mikkolová poukazuje na to, že v dualistickej ontológii, ktorá rozlišuje len ľudský organizmus a osobu, sa osoba chápe ako vzťahová, teda závislá od vzťahov s inými osobami (inými „ja“). A ak chápeme osobu v takejto vzťahovej perspektíve, potom nie je nutné postulovať sociálne indivíduum ako nositeľa rodu. Preto je dôležité položiť si ontologickú otázku, aký druh entity predstavuje rod. A tiež čo máme rozumieť pod rodovými triedami a rodovou identitou.

16 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 17.

17 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 19.

18 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 19.

19 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 19.

20 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 18.

21 WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*, s. 20.

22 Porov. MIKKOLÁ, M.: How Essential is Gender Essentialism? Comments on Charlotte Witt's *The Metaphysics of Gender*. In: *Symposia on Gender, Race and Philosophy*. Vol. 8, n. 2, Spring, 2012.

Komplexný model chápania ženskosti

Pri hľadaní odpovede na uvedené otázky Mikkolová v prvom rade zavrhuje prísne oddelenie rodu od pohlavia, ktoré je podľa nej kontraintuitívne, protirečiace bežnému chápaniu. Poukazuje na to, že chápanie rodu ako čisto sociálneho konštruktú má závažné konvencionalistické alebo abolicionistické dôsledky.

Konvencionalistický dôsledok značí, že ak je rod čisto sociálnym konštruktom, tak „muž“ a „žena“ existujú len v závislosti na ľudskej myšli alebo na ľudských sociálnych aktivitách: „Muži a ženy ontologicky závisia od niektorých sociálnych inštitúcií a konateľov, ich presvedčení, praktík a/alebo konvencií, takže muži a ženy by nemohli existovať, ak by relevantné inštitúcie, praktiky a konvencie (s vedomými konateľmi, ktorí ich zachovávajú) neexistovali.“²³ Možno to porovnať so sociálne závislým pojmom senátor. Existencia senátorov závisí od toho, či v danej krajine existuje senát alebo nie. Ak by však zrušili senát a senátori by prestali existovať, neznamená to, že by sa museli fyzicky nejako zmeniť jednotlivci, ktorí nimi boli. Analogicky ani vymiznutie pojmov „muž“ a „žena“ by nemalo za následok, že by sa takto označované osoby museli nejako fyzicky zmeniť. Mikkolová však namietá, že je veľmi ťažké si predstaviť, ako by bolo možné odstrániť tieto pojmy z bežného jazyka.

Abolicionistický dôsledok súvisí s tým, že existencia rodov sa chápe ako ontologicky závislá na nespravodlivých spoločenských podmienkach. S odstránením takýchto podmienok by malo zaniknúť aj delenie na mužský a ženský rod. Podľa Mikkolovej však je možné vytvoriť také sociálne podmienky, v ktorých sa so ženami bude zaobchádzať spravodlivo a nebudú znevýhodňované, teda bude možné „byť ženou“ a zároveň nebyť utláčanou. Čiže problém nie je v tom „byť ženou“, ale v tom, „ako sa zaobchádza so ženami“²⁴. Uvádza tiež, že mnohé ženy považujú svoje ženstvo za pozitívnu hodnotu, napriek nespravodlivému a ponižujúcemu zaobchádzaniu (podobne môže byť niekto hrdý na svoju rasu, hoci je v danej spoločnosti znevažovaná). Zároveň je podľa nej ťažké predpovedať, aký typ spoločenskej zmeny by mohol viesť k zrušeniu rozdelenia na mužov a ženy: aké presvedčenie, spoločenské zvyklosti, jazykové praktiky a vzťahy by mohli zmeniť to, aby sa niekto viac nepovažoval za muža alebo ženu.²⁵

23 MIKKOLA, M.: Ontological Commitments, Sex and Gender. In: WITT, CH. (ed.): *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Dodrecht - Heidelberg - London - New York : Springer, 2011, s. 68.

24 MIKKOLA, M.: Ontological Commitments, Sex and Gender, s. 75.

25 Podľa Mikkolovej nie je tvrdenie „byť ženou“ ontologicky rovné s tvrdením „byť senátorom USA“, ktoré je založené na spoločenských vzťahoch. Argumentuje porovnaním dvoch tvrdení:

„Keď som uvidel Johnovo telo, zistil som, že John je žena.“

„Keď som uvidel Johnovo telo, zistil som, že John je senátor USA.“

Je zrejmé, že pokým prvé tvrdenie je pre nás zmysluplné, lebo „žena“ je použité ako biologický pojem, druhé tvrdenie nedáva zmysel práve preto, že senátor USA je čisto spoločenský termín a nemožno ho spájať s ničím biologickým. Teda „žena“ nemôže byť čisto spoločensky skonštruovaný pojem a existenciu pojmov „muž“ a „žena“ nemožno považovať za závislú iba na myslení. V bežnom chápaní sú pohlavie

Kedže uvedené dôsledky sú veľmi problematické a pre bežnú populáciu neprijateľné – lebo zrušenie rodov by si vyžadovalo veľmi radikálnu zmenu seba-chápania – Mikkolová sa snaží svoj alternatívny model viac prispôbiť bežnému chápaniu „ženskosti“ či „mužskosti“. Navrhuje zmeniť hranice súborov obsahujúcich charakteristiky rodu a charakteristiky pohlavia a prerozdeliť tieto charakteristiky do dvoch nových súborov, obsahujúcich „*deskriptívne charakteristiky* (závisiace od stavu vecí) a *evaluačné normy* (vyjadrujúce hodnotiace súdy o deskriptívnych charakteristikách)”²⁶. *Deskriptívne charakteristiky* opisujú „spôsob, akým svet existuje,“ a zahŕňajú fyzické a anatomické znaky mužov a žien (chromozómy, vaječníky, semenníky, pohlavné orgány, tvar a rozmery tela), vzhľad (čo má oblečené, aké má vlasy, či má make-up, či je ochlpený), roly (či sa stará o deti) a tiež seba-chápanie (či sám seba považuje za muža alebo ženu). Ide teda o isté fakty. *Evaluačné normy* súvisia so stereotypným posudzovaním, spojeným s hodnotovými a kultúrnymi normami, napr. „či sa o niekom usudzuje, že je, alebo zdá sa, že je, a/alebo koná ženským, mužským alebo neutrálnym spôsobom”²⁷.

Kto sa v danej spoločnosti bude považovať za muža alebo ženu, bude závisieť od toho, či sú evaluačné normy kovariantné (*covary*) s deskriptívnymi charakteristikami. Ide o to, ako sa istá deskriptívna charakteristika posudzuje či už v danej kultúre alebo globálne, teda či sa považuje za ženskú, mužskú alebo neutrálnu.²⁸ Napríklad krátkozrakosť sa vo všetkých kultúrach považuje za neutrálnu, zatiaľ čo semenníky sa všeobecne považujú za mužskú a vaječníky za ženskú charakteristiku. Kultúrne podmienená môže byť napríklad charakteristika „mať dlhé vlasy“. V niektorých kultúrach ide o ženskú charakteristiku, inde to môže byť mužská alebo neutrálna. Toto vzájomné prepojenie medzi charakteristikami a evaluačnými normami je podmienené myslením v danej kultúre a spoločnosti. Klasifikačná schéma toho, čo je ženské, mužské a neutrálne, je čisto pragmatickou konštrukciou – „sociálne schémy plne determinujú naše používanie tejto schémy a schéma nedokáže primerane reprezentovať nijaké ‚vecné stavy‘”²⁹. Zároveň je táto schéma hierarchická, to znamená, že určitým znakom či charakteristikám sa pripisuje vyššia alebo nižšia hodnota (napríklad starostlivosť o deti má nižšiu hodnotu z hľadiska charakterizovania, či ide o muža alebo ženu). Teda tvrdenie „Jana je žena, lebo Jana má make-up“ nevyjadruje nijaký od mysle nezávislý fakt o svete. Hoci „nosenie make-upu“ je deskriptívnou charakteristikou, ktorá opisuje „stav vecí“ (*a fact of the matter*),³⁰

a rod veľmi úzko spojené, preto je ťažké prijať konvencionalistické dôsledky. Tvrdenie o ontologickej závislosti existencie rodu od spoločenských faktorov je veľmi ťažko predstaviteľné aj preto, že si nevieme predstaviť možnosť ich zrušenia. Preto treba pripustiť, že nejde čisto o sociálny konštrukt. Porov. MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 72 – 73.

²⁶ MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 69.

²⁷ MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 77.

²⁸ Porov. MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 77.

²⁹ Porov. MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 78.

³⁰ Môže však existovať aj stav vecí, ktorý je od mysle závislý, napríklad to, že sa jazdí na pravej strane cesty. Takýto stav sa môže zmeniť. Podľa Mikkolovej možno všetky stavy vecí chápať v širšom zmysle ako závislé od mysle, ako sociálnu konštrukciu, napríklad hoci sa ženy rodia s vaječníkmi, pojem „va-

to, že sa Jana považuje za ženu, lebo nosí make-up, je „závislé od ľudskej mysle“ (je to produkt ľudského myslenia), nie od stavu vecí. Vzťah kovariantnosti medzi deskriptívnou črtou a evaluačnou normou nie je kauzálny v zmysle, že by jedno zapríčiňovalo druhé. Starostlivosť o deti nezapríčiňuje to, že koreluje so ženskosťou, to je zapríčinené našimi presvedčeniami a súdmi.³¹

Spoločenské schémy v danej kultúre teda určujú, nakoľko daná charakteristika koreluje s normou, podľa ktorej ju prisudzujeme ženám. Aj v bežnom jazyku sa pojem „žena“ používa na základe zmiešaných znakov, zahŕňajúcich tak anatomické pohlavné znaky, ako aj iné, spoločensky podmienené znaky, ako je oblečenie, účes, či istý typ správania. Preto je potrebné v definícii ženy zachytiť obe tieto stránky. Mikkolová zdôrazňuje, že prednosť jej modelu spočíva v tom, že nepovažuje samotnú existenciu rodov (mužov a žien) za otázku konsenzu, ale od konvencie závisí len to, aké deskriptívne charakteristiky sú kovariantné s evaluačnou normou, na základe ktorej niekoho považujeme za ženu či muža. Teda v každej spoločensko-kultúrnej situácii budú existovať muži a ženy, no do ktorej skupiny bude konkrétna osoba patriť, bude závisieť od toho, s akými deskriptívnymi charakteristikami sa bude ten-ktorý rod spájať.

Zdá sa, že Mikkolová, podobne ako Wittová a iné feministické autorky, odmieta založiť identitu ženy len na jej reprodukčnej funkcii či pohlavných znakov. Je to spojené predovšetkým s požiadavkou, aby žena bola „slobodná“, teda aby nebola nútená na základe svojich biologických predispozícií správať sa a konať istým spôsobom. Autorky tvrdia, že biologické pohlavie ženy je fakt, ale očakávanie či nároky, ktoré sa na základe neho na ženu kladú zo strany spoločnosti, sú kultúrne a sociálne podmienené a často vytvárané z pohľadu mužov. Zároveň sa ako ženy cítia byť skutočne v niečom podstatnom odlišné od mužov, hoci nie je také jednoduché špecifikovať podstatu tohto rozdielu.³²

ječník“ je produktom sociálnej praxe – teda v istom zmysle ideovou konštrukciou. Porov. MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 79.

31 Mikkolová uvádza príklad s prispievaním na charitu. Pokiaľ ide o morálneho realistu, prispievanie na charitu vytvára morálnu hodnotu dobra. Pre morálneho konštruktivistu prispievanie na charitu koreluje s morálnou dobrotou, pretože my projektujeme morálne dobro do aktu prispievania na charitu. Teda my sme vytvorili morálny svet, v ktorom sa prispievanie na charitu považuje za dobré. Záleží teda na nás, čo sa bude považovať za dobré. Porov. MIKKOLA, M.: *Ontological Commitments, Sex and Gender*, s. 80.

32 CH. Battersbyová namiesto aristotelovsky chápanej esencie ako nemennej trvalej identity navrhuje, že treba „preskúmať, čo sa stane, ak zachováme pojem esencie, ale v rámci neho umožníme istý druh tekutosti, ktorá dokáže zahrnúť rozdiely medzi ženami – a tiež typ ženskej telesnosti, v ktorej „ja“ môže byť nasiaknuté inakosťou“. Išlo by o tzv. „tekutý esencializmus“, v ktorom by sa osobný status ženy chápala ako „historicky a sociálne emergentná norma, ktorá sa v čase mení“. Battersbyová zdôrazňuje, že pre pochopenie ženskej subjektivity má ontologický význam tehotenstvo, počas ktorého je ženské „ja“ preniknuté „inakosťou“. Ženské telo umožňuje tento relacónálny, premenlivý pocit identity: „pre ženu ja a nie-ja sú sub-kontrárne, nie kontradiktórne...“. Keď je žena tehotná, je možné pre ňu byť „ja“ i „nie-ja“. Porov. BATTERSBY, CH.: *The Phenomenal Woman : Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge : Polity Press, 1998, s. 34 a s. 38.

Materstvo ako esenciálna charakteristika ženy

Je zrejme, že problém určenia „ženskosti“ alebo „mužskosti“ vyvstal po radikálnom oddelení rodu od biologického pohlavia. Ved' na základe biológie, konkrétne DNA, sa javí vyriešenie otázky, či je niekto muž alebo žena, ako jednoduché a jednoznačné.

Sarah Bossová³³ poukazuje na to, že mnohé problémy súvisiace so ženskou identitou súvisia s posunom od teologického vnímania sveta k racionálne-vedeckému, ktorý znamenal tiež posun od organického k mechanickému chápaniu materiálneho sveta. To malo hlboký dopad na chápanie prirodzenosti a ženského tela. Dôležitým dôsledkom tejto zmeny bol aj vznik autonómneho moderného subjektu, ktorého život je zameraný skôr na plnenie „povinností“, nie na dosiahnutie „šťastia“; sloboda sa v ňom nedosahuje praktizovaním cnostného života, ale presadzovaním individuálnej vôle v súlade s morálnym zákonom, ktorý pôsobí ponad a proti zákonom prírody.

V snahe vyhnúť sa „biologickému determinizmu“, spojenému s diskriminačným a dehonestujúcim prístupom k ženám v spoločnosti, ktorý redukuje ženu na matku, povinnú plniť v tomto smere konkrétne očakávania spoločnosti, feministické hnutie temer úplne zavrholo určenie ženskosti na základe biologického pohlavia. Podľa M. Schumacherovej však feminizmus vo svojom odmietaní redukcionistických tvrdení, že anatómia zohráva osudovú úlohu v živote ženy, „pozbatil prirodzenosť akéhokoľvek ‚reálneho‘ (esenciálneho) obsahu a tým akceptoval ‚patriarchálne‘ oddelenie prirodzenosti od kultúry, ktoré upiera prirodzenosti jej tradičný metafyzický rozmer“³⁴. Feministické argumenty podľa nej prešli „od sociálnej konštrukcie rodu k sociálnej konštrukcii prirodzenosti“³⁵. Takáto sociálne skonštruovaná prirodzenosť je však podľa nich ideologicky zaťažená (inak by bola len čírym faktom), a preto nie je vhodným základom na vyjadrenie slobody a subjektivity. Feministické autorky pritom vinia predovšetkým kresťanské náboženstvo z toho, že vytvorilo a zastáva takéto ideologicky podfarbené chápanie prirodzenosti.³⁶

Ludská prirodzenosť však nemusí byť chápaná len ako pevne daná nemenná forma, či už prírodou alebo spoločnosťou. Možno ju chápať tiež dynamicky, ako postupne sa uskutočňujúcu prostredníctvom kultúrne vytvorených záväzkov a vzťahov. To značí, že „prirodzenosť si vyžaduje kultúru

33 Porov. BOSS, S. J.: *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary*. London and New York : Cassell, 2000. Cit. podľa BEATTIE, Tina: *New Catholic Feminism. Theology and theory*. London and New York : Routledge, 2006, s. 39.

34 SCHUMACHER, M.: The Nature of Nature in Feminism, Old and New. In: SCHUMACHER, M. M. (Ed.): *Women in Christ: Toward a New Feminism* Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) : William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, s. 19.

35 SCHUMACHER, M.: The Nature of Nature in Feminism, Old and New, s. 23.

36 Porov. BEATTIE, T.: *New Catholic Feminism. Theology and theory*, s. 36. Beattiová kritizuje Butlerovej sekulárny materializmus, tvrdiac, že Boha a prirodzenosť chápe ako konštrukty bojujúce proti ľudskej slobode, takže pravé oslobodenie si vyžaduje zbaviť sa ich.

a prispieva ku kultúre³⁷. Aj kresťanstvo chápe osobu ako závislú od vzťahov, to znamená, že človek dospieva k vlastnému seba-uskutočneniu len postupne, cez vzťahy s druhými a v konfrontácii so svojím okolím. No napriek tomu, že uskutočňovanie prirodzenosti je do veľkej miery sociálne determinované, predsa si ponecháva aj svoj vlastný, od okolností nezávislý základ. Podľa Schumacherovej je takáto „rovnováha medzi prirodzenosťou chápanou ako esenciálna realita a prirodzenosťou chápanou ako sociálne determinovaná realita delikátna, no absolútne nutná“³⁸.

Pri hľadaní odpovede na otázku, či existuje nejaký prirodzený základ ženskej identity, sa pozornosť sústreďuje na fenomén materstva, ktorý sa javí ako kľúčová, biologicky daná charakteristika, odlišujúca ženy od mužov. Feministické prístupy však upozorňujú na to, že je potrebné rozlišovať medzi samotným biologickým faktom materstva a z neho plynúcimi dôsledkami a stereotypným, od kultúry či spoločenského myslenia závislým chápaním materstva, z ktorého vychádzajú spoločenské normy na posudzovanie materstva. Poukazujú na škodlivosť stotožňovania „ženstva“ s „materstvom“, keďže normatívne kritériá, ktorými sa posudzuje, čo je a čo nie je „pravé materstvo“, sa aplikujú aj pri posudzovaní toho, kto je a kto nie je „pravá žena“. Feministická perspektíva považuje takéto chápanie materstva a matky za negatívne, lebo vnucuje žene úlohu domácej pani, starajúcej sa výlučne o chod domácnosti a výchovu detí – charakteristiky, ktoré sa podľa existujúcich hodnotiacich noriem považujú za znaky dobrej matky a teda aj dobrej ženy. Hovoria o tzv. „patriarchálnom konštrukte materstva“³⁹ ktorý ženu redukuje na matku, rôzne formy materstva redukuje na biologické materstvo a z biologického materstva odvodzuje primárnu (niekedy až výlučnú) zodpovednosť žien za starostlivosť a výchovu detí. Ideológia založená na takomto chápaní „vyhlasuje materstvo za to najprirodzenejšie poslanie žien“, pričom „pod prirodzeným sa najčastejšie rozumie niečo, čo je všetkým ženám dané, vlastné, čo vyplýva z ich ‚druhej podstaty‘ – dochádza k naturalizácii materstva“⁴⁰. Naturalizácia sa stáva účinným prvkom argumentácie, lebo odvolávanie sa na prirodzenosť evokuje presvedčenie o niečom samozrejmom, pričom „obsah ‚prirodzeného‘ je vždy niekým vytvorený“ a „skonštruovaný v istej sieti mocenských záujmov“⁴¹ teda ide o akýsi „pseudonaturalizmus“. Zástankyne takéhoto pohľadu poukazujú na to, že „pripisovanie skoro výlučnej zodpovednosti nielen za život a zdravie, ale aj za intelektuálny a morálny vývin dieťaťa ženám, je historickým fenoménom, starým zhruba dve storočia“⁴². Pritom táto „nová“ matka je žena, ktorá nemá čas venovať sa spoločenskému životu a je protikladom ženy zvodkyne. Pro-

37 SCHUMACHER, M.: *The Nature of Nature in Feminism, Old and New*, s. 20.

38 SCHUMACHER, M.: *The Nature of Nature in Feminism, Old and New*, s. 23.

39 KICZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M.: Materstvo ako téma feministického skúmania. In: KICZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M. (eds.): *Rodové štúdiá. Súčasné diskusie, problémy a perspektívy*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2011, s. 209.

40 KISZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M.: Materstvo ako téma feministického skúmania, s. 211.

41 KICZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M.: Materstvo ako téma feministického skúmania, s. 211.

42 KICZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M.: Materstvo ako téma feministického skúmania, s. 214.

blematické je podľa nich to, že za „prirodzené“ sa považuje takéto reduktívne chápanie ženy ako matky, a preto je potrebné čokoľvek „prirodzené“ odmietnuť.

Takýto názor zastáva aj E. Badinterová, ktorá sa vo svojej knihe *Materská láska*⁴³ usiluje na základe príkladov z histórie vyvrátiť predstavu, že materská láska je niečo prirodzené, že existuje akýsi materský inštinkt. Apeluje na ženy, aby sa slobodne a racionálne rozhodovali pre materstvo a nedali si ho nanútiť v mene nejakej ideológie, ktorá ho vyhlasuje za „prirodzenú túžbu“ ženy. Ak by takáto inštinktívna túžba existovala, bola by podľa nej žena neslobodná, lebo by bola biologicky determinovaná byť matkou a správať sa ako matka. Tvrdí, že ženy by boli vystavené dileme: či si zvolí sebarealizáciu v zamestnaní alebo iného druhu, ktorá ich napĺňa a robí šťastnými, alebo materstvo, ktoré znamená totálne zapretie vlastných túžob a ambícií.⁴⁴ V podstate by to znamenalo konflikt medzi tým, čo tvrdí hedonizmus o autenticky ľudských prostriedkoch na dosiahnutie sebanaplnenia, a tým, čo od žien požaduje naturalizmus. Materstvo sa v takomto chápaní javí ako isté „martyrium“: žiť pre deti na úkor vlastnej sebarealizácie.⁴⁵ M. Schumacherová to sumarizuje takto:

„Skrátka pretože sme slobodné rozhodnúť sa pre alebo proti materstvu, mali by sme to urobiť racionálne. To zasa znamená, že by sme mali pozorne zvážiť, či to je alebo nie je v súlade s našou subjektívnou túžbou po sebanaplnení vo forme maximálneho potešenia. Pre Badinterovú to znamená, že – a to je hlavný bod, v ktorom nesúhlasím s jej argumentáciou – racionálne materstvo je protikladom prirodzeného materstva (materstva, ktoré je zvolené v súlade so sociálnym tlakom a teda pod kontrolou naturalistov a patriarchátu).“⁴⁶

Podľa Schumacherovej, vychádzajúcej z kresťanského tomizmu, sa ženy nerozhodujú pre materstvo v dôsledku sociálneho tlaku či očakávaní, ktoré sa často prezentujú ako morálne povinnosti.⁴⁷ Preto si kladie otázku: Ak sa ženy slobodne rozhodujú pre dieťa, čo by malo byť dôvodom ich rozhodnutia? Prečo chce byť žena matkou?

Pri hľadaní odpovede na túto otázku najskôr objasňuje rozdiel medzi naturalizmom, odvolávajúcim sa na to, čo je prirodzene (biologicky) dané, chápaným ako biologický determinizmus, redukujúci ženu na jej biologický

43 Porov. BADINTER, E.: *Materská láska. Od 17. storočia po súčasnosť*. Bratislava : Aspekt, 2006.

44 „Budúca matka má sklon fantazírovať o láske a šťastí a prehliadať iné aspekty starostlivosti o deti: vyčerpanosť, frustráciu, osamelosť, ba aj depresiu s ich spoločníkom – pocitom viny“. BADINTER, E. : *The Conflict: How Modern Motherhood Undermines the Status of Women*. New York : Metropolitan Books, Henry Holt and company, 2012, s. 14.

45 SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal desires, natural inclinations, and love. In: *The Thomist* 77 (2013), s. 80 (71 – 101).

46 SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal desires, natural inclinations, and love, s. 82.

47 SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal Desires, Natural Inclinations, and Love, s. 88.

organizmus či materiálne telo, a tomistickým chápaním prirodzenosti. Ide o to, či materstvo možno považovať za akýsi prirodzený sklon (inštinkt). T. Akvinský hovorí o troch úrovniach prirodzených sklonov u živých bytostí, ktoré však u človeka nefungujú deterministicky, ale sú ovládané rozumom.⁴⁸ Rozum ich riadi prostredníctvom špeciálnej racionálnej túžby vôle (*apetitus*) po vlastnej dokonalosti, vlastnom šťastí. Jej racionalita spočíva v tom, že inklinuje k tomu, čo sa intelektu predstavuje ako pravdivé, a to je dobré.

Pokým pre Badinterovú spočíva racionálnosť voľby v podriadení túžby mať dieťa pod túžbu po vlastnom naplnení a šťastí, v tomistickom chápaní je samotné materstvo a činnosti vykonávané v rámci materstva „racionálne“ – a nie len inštinktívne – lebo ich realizujú racionálne ľudské bytosti. Pokiaľ ide o rozhodnutie stať sa matkou, ženy ho nerobia preto, aby nevyhynul ľudský rod, či z túžby po sexe, alebo pre zachovanie mena rodiny, jej genetického materiálu či majetku. „V túžbe po dieťati je niečo ľudskejšie,“ tvrdí Schumacherová, je to niečo, o čom väčšina žien hovorí, že to „prispelo k ich vlastnému šťastiu a naplneniu, hoci len druhotne či následne“⁴⁹. Skutočným predmetom ich túžby totiž nie je ľudské šťastie, ale dieťa ako milovaná bytosť. Otázka teda znie: je táto túžba po dieťati prirodzená?⁵⁰

Schumacherová sa odvoláva na klasické tomistické chápanie lásky, v ktorom je objekt túžby nielen jej cieľom, ale aj jej počiatkom, tým, z čoho sa túžba rodí. Túžba zahŕňa v sebe absenciu milovaného.⁵¹ Ide o teleologické chápanie, podľa ktorého cieľ korešponduje s počiatkom, teda finálna príčina prispieva k zrodu niečoho nového. Spoznané dobro má totiž charakter cieľa, ktorý istým spôsobom determinuje pohyb k jeho naplneniu. Za každou prirodzenou túžbou sa podľa Akvinského skrýva istá predchádzajúca jednota túžiaceho s cieľom (*connaturalitas*)⁵².

V nadväznosti na neho Pieper hovorí, že láska sa „zakladá na preexistujúcom vzťahu medzi milujúcim a milovaným“⁵³. To znamená, že naša túžba po niečom nie je čisto subjektívna, ale je do istej miery zapríčinená objektom tejto túžby. „Milovaná osoba, či už prítomná alebo nie, skutočná alebo imaginárna – zapríčiňuje náklonnosť, ktorú označujeme za túžbu, lebo vzbudzuje afektívnu náklonnosť voči sebe, ktorú sv. Tomáš nazýva láska (*amor* alebo

48 Porov. AKVINSKÝ, T.: *STH I-II*, q. 94, a. 2., ad 3.

49 SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal Desires, Natural Inclinations, and Love, s. 87.

50 Porov. SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal Desires, Natural Inclinations, and Love, s. 88.

51 Porov. AKVINSKÝ, T.: *STH I-II*, q. 28, a. 1, ad.1.

52 Porov. AKVINSKÝ, T.: *QD De veritate*, q. 22, a. 5. Podľa Akvinského je všetko súcno prirodzene nasmerované k dobru, čo v súcnoch nižších, než je človek, umožňuje hovoriť o prirodzenej, zmyslovej láske, kým človek sa otvára pre duchovnú lásku. Viac k téme porov. GAVENDOVÁ, O.: Príkaz „Milovať Boha nadovšetko a blížneho ako seba samého“ z pohľadu kresťanskej filozofie. In: *Studia Aloisiana*, roč. 6, 2015, 2, s. 47 – 59.

53 PIEPER, J.: Über die Liebe I. In: PIEPER, J.: *Werke auf CD-ROM*, vyd. Berthold Wald, s. 311.

complacentia)⁵⁴. Keďže ako racionálne bytosti konáme vždy s určitým cieľom, láska nás vedie k tomu, že túžime po spojení s tým, koho milujeme.⁵⁵

V láske ide o určitú jednotu medzi matkou a dieťaťom. Ide tu však o „afektívnu jednotu“ (*secundum affectum*), nie o „reálnu jednotu“ (*secundum re*). Túžba po dieťati vyrastá z lásky, v ktorej si matka chce sprítomniť objekt svojej lásky, teda dieťa.⁵⁶ Materská láska sa tu nechápe ako inštinkt – ako niečo iracionálne či pred-racionálne – ale zachováva sa v nej aktívna sila vôle. Predsa však je v nej prítomný aj istý pasívny prvok, niečo, čo nás presahuje a prihodí sa nám ako isté očarenie.⁵⁷ Najskôr je láska, samozrejme, jednosmerným vzťahom od matky k dieťaťu, postupne však (cez *connaturalitu*) rastie láska dieťaťa k matke a vytvára sa medzi nimi isté spoločenstvo, ktoré nie je vytvorené len ľudskou vôľou. Vôľa tu má úlohu slobodného pritakania, súhlasu, rozhodnutia pre isté konanie na základe dôvodov. Vôľa je teda na začiatku „naklonená“ objektívnym dobrom milovanej osoby, pretože „láska nielen plodí jednotu a vytvára ju,⁵⁸ ale aj predpokladá jednotu, ktorá je jednoducho daná.

Je zrejmé, že takýto teleologický prístup je úplne odlišný od naturalistického, deterministického chápania inštinktu. Badinterová tvrdí, že ak sa žena rozhodne byť matkou, nie je na tom nič „prirodzené“, ale ide skôr o spoločensko-kultúrne tlaky pod vplyvom ideálnej predstavy, že materstvo je ženskou povinnosťou či ctou. Reálne ťažkosti spojené s ním však potom často vedú k rozčarovaniu, ak materstvo žene neprinesie pocit osobného sebanaplnenia a šťastia, ktorý očakávala. Podľa Schumacherovej však materstvo zvolené z lásky (hoci aj „prednastavenej“) nemožno chápať ako nanútené „martýrium“. Naopak, môže viesť k prirodzenému sebanaplneniu a dosiahnutiu osobného šťastia⁵⁹. Uvádza pritom analógiu zrodu dieťaťa s Božím stvorením sveta. Matka, rovnako ako Stvoriteľ, môže zvolať: „Aké je dobré, že existuješ!“ Splodenie z lásky je teda ocenením, potvrdením vnútornej hodnoty dieťaťa, „dobrotou“ toho druhého. Túžba po šťastí tak môže byť naplnená práve takouto afirmáciou druhého, teda nesebeckou láskou. Avšak podmienkou takejto lásky je byť najskôr milovaný, lebo schopnosť milovať bez toho, aby bol tiež milovaný, je vyhradená len Bohu.⁶⁰

Na základe tomistického chápania je teda materstvo odpoveďou na prirodzenú túžbu v tom zmysle, že dieťa už pred počatím tvorí istú preexistujúcu jednotu so svojou matkou. Preto jeho existencia – hoci zatiaľ len imaginárna

54 SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal Desires, Natural Inclinations, and Love, s. 89.

55 Akvinský hovorí, že „láska predchádza túžbu (*amor praecedit desiderium*)“. Porov. AKVINSKÝ, T.: STH I-II, q. 25, a. 2, co.

56 Porov. SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal Desires, Natural Inclinations, and Love, s. 91. Problémom je, že dieťa je v tomto prípade inštrumentalizované, lebo je na svet povolane ako objekt matkinej túžby či jej plánu na sebarealizáciu.

57 Porov. PIEPER, J.: Über die Liebe IX. In: PIEPER, J.: *Werke auf CD-ROM*, s. 398.

58 PIEPER, J.: Über die Liebe I., s. 311.

59 Porov. SCHUMACHER, M.: Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal Desires, Natural Inclinations, and Love, s. 96.

60 Porov. PIEPER, J.: Über die Liebe VIII., s. 393.

– nakláňa vôľu matky, ktorá svojím rozumom spoznáva, že dieťa je dobrom osebe, a preto slobodne privoľí k jeho splodeniu, čím potvrdzuje jeho vnútornú hodnotu. Preexistujúca jednota sa tak v spojení so slobodným súhlasom stáva láskou k dieťaťu, ktorú ono rovnako slobodne opätuje.

Kresťanský „nový feminizmus“

Tradičné feministické prístupy k žene sa vyznačujú tým, že im ide predovšetkým o zachovanie jej slobody ako subjektu, ktorý neohrozuje nijaká biologicky či sociálne vnútená voľba.⁶¹ Preto odmietajú nielen chápanie ženy ako sebadarujúceho vteleného „ja“ – ktoré podľa nich vedie k veľmi konzervatívne chápaniu manželstva, prokreácie a materstva – ale aj vzťahový model ľudskej osoby (komunitárny personalizmus), pokiaľ sa žena chápe len na základe vzťahov s inými (predovšetkým s mužom).⁶² Totiž aby mohla byť naozaj slobodnou, nezávislou bytosťou, musí podľa nich najskôr „vlastniť samu seba“. Hoci sa nepopiera význam vzťahov, „osoba má vo väčšine feministického myslenia vždy prioritu a v konečnom dôsledku je slobodná s ohľadom na tieto vzťahy, ktoré... ostávajú dôsledkom, alebo produktom jeho alebo jej voľby.“⁶³ V takomto chápaní sa dynamická tendencia osoby k niečomu, čo ju presahuje, či hľadanie potvrdenia vlastnej identity v tom druhom chápe ako poníženie, či dokonca popretie vlastného „ja“; a sebadarovanie sa chápe v negatívnom zmysle ako seba-popretie, nie v pozitívnom zmysle osobitného ocenenia druhého.⁶⁴

Subjektom kresťanského feminizmu (niekedy tiež nazývaného „novým feminizmom“) je rovnako autenticky slobodná žena. Jej sloboda je však založená na tom, že zakúša samu seba ako večne milovanú a ako tú, ktorej bolo odpustené. Takáto žena môže byť naplno sama sebou, môže „vlastniť samu seba“: „Seba-vlastnenie v tomto zmysle značí, že je reálne schopná darovať sa Bohu a iným ľuďom; lebo nikto nemôže dať to, čo nevlastní, čo mu nie je

61 C. Kavenyová uvádza, že niektoré feministky vnímajú ako problém najmä to, že sa v tradičnom kresťanskom chápaní isté charakterové črty automaticky označujú ako ženské či mužské bez ohľadu na empirické bádanie či individuálne rozdiely. Porov. KAVENY, Cathleen: *Catholicism and feminism*. Dostupné online na blogu *Contending Modernities* University of Notre Dame v sekcii *Gender, State & Society*: <http://sites.nd.edu/contendingmodernities/2010/12/22/catholicism-and-feminism/> (15.1.2018).

62 Schumacherová upozorňuje na to, že hlavné námietky sú zamerané voči tomu, že ženská prirodzenosť sa spája so živočíšnym či neracionálnym v protiklade s mužskou racionálnou povahou, z čoho zaznieva duchovno-telesný dualizmus a tiež mužsko-ženský dualizmus, ktorý napokon vedie k obojpohlavnému hybridu. Pritom však odmietajú „podstatné rozdiely v rámci samotnej ľudskej prirodzenosti – konkrétne pohlavné rozdiely, ovplyvňujúce celú telesno-duševnú jednotu ľudskej osoby, vďaka ktorým možno túto prirodzenosť chápať ako *per se* vzťahovú“. SCHUMACHER, M.: *Feminism, nature and Humanae vitae: What's love got to do with it?* In: *Nova et Vetera* (English Edition), Vol. 6, no. 4 (2008), s. 886 (879 – 889).

63 SCHUMACHER, M.: *The Nature of Nature in Feminism, Old and New*, s. 33 – 34.

64 Porov. SCHUMACHER, M.: *Feminism, nature and Humanae vitae: What's love got to do with it?*, s. 889.

vlastné, ani keď ide o vlastnenie vlastnej identity⁶⁵. Seba-vlastnenie je teda podmienené bezpodmienečnou Božou láskou, na základe ktorej si žena uvedomuje svoju hodnotu, o ktorú ju nemôžu obráť nijaké svetské nespravodlivé zákony či zaobchádzanie. Kľúčovým termínom je v tomto ponímaní láska ako „aktívna sila vôle“, majúca schopnosť potvrdiť osobnú hodnotu milovaného. Vďaka takémuto chápaniu žena môže byť slobodná nielen v zmysle seba-vlastnenia, ale aj vzhľadom na svoju biologickú danosť materstva, ktoré vďaka láske prestáva byť čisto biologickým inštinktom a stáva sa autenticky ľudským, teda slobodne zvoleným aktom.

Tak ako sa líšia východiská sekulárneho a kresťanského feminizmu, líšia sa aj ich závery, týkajúce sa spôsobu oslobodenia žien. J. H. Matlaryová⁶⁶ poukazuje na to, že pokým sekulárnemu feminizmu ide o rovnosť žien a mužov v „moci“ či v „pracovnej oblasti“ a rodina je až na druhom mieste – čiže aj všetky programy týkajúce sa rodiny a ženy sú zamerané na to, aby ženy mohli čo najlepšie zastávať pracovné, riadiace a iné pozície v spoločnosti – v kresťanskom feminizme je na prvom mieste rodina, v ktorej hlavnú úlohu zohráva práve žena-matka. Kľúčovým konceptom tohto prístupu je „služba“, nie moc. Nezištná služba je základom dobrého fungovania celej spoločnosti, pričom nezištnej službe druhým sa možno naučiť jedine v rodine. V tomto pohľade nijaká práca nie je dobre vykonaná len na základe jej profesionálnej kvality, ale záleží aj na úmysle, s akým je robená. A ženina nezastupiteľná rola spočíva v tom, že učí nielen svoje deti, muža, ale aj iných členov spoločnosti, práve takejto obetavej službe druhým. Preto oslobodenie ženy v kresťanskom duchu znamená dať jej možnosť plniť si čo najlepšie jej funkciu manželky, spoločníčky a matky v rodine i v spoločnosti, čo však vôbec nemožno zúžene chápať len ako možnosť vzdať sa svetskej kariéry a venovať sa deťom a manželovi.

Je zrejmé, že diskusie ohľadom ženskej identity sa odvíjajú z dvoch hľadísk – z pohľadu „rovnosti“, teda toho, čo robí ženu rovnako dôstojnou či hodnotnou osobou, ako je muž; a z pohľadu „odlišnosti“, teda toho, čo je pre ženu špecifické. C. Kavenyová⁶⁷ zdôrazňuje, že prílišný dôraz na jedno alebo druhé hľadisko je škodlivý. Ďalšie polarity, v ktorých sa táto diskusia odvíja, sú prirodzenosť a výchova, vzájomná komplementarita a spolupráca. Tak prílišné zdôrazňovanie prirodzenej podstaty ženskosti, ako aj prehnaný dôraz na význam výchovy a sociálneho kontextu v určovaní toho, čo je ženské, sa vymyká nielen bežnému *common sensu*, ale aj výsledkom skúmania biologických a sociálnych vied. Uznanie odlišných vlastností a zručností mužov a žien pritom nemá viesť ku snahe o vyrovnanie sa jeden druhému či o vzájomné súperenie, ale naopak, má slúžiť na vytvorenie optimálneho modelu spolupráce, prospievajúcej celému spoločenstvu.

65 SCHUMACHER, M.: *The Nature of Nature in Feminism*, Old and New, s. xii.

66 Porov. MATLARY, J. H.: Commentary: Catholic Feminism vs Equality Feminism. In: *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 12 January 2005, s. 6.

67 KAVENY, C.: *Catholicism and feminism*. Dostupné online na blogu Contending Modernities University of Notre Dame v sekcii Gender, State & Society: <http://sites.nd.edu/contendingmodernities/2010/12/22/catholicism-and-feminism/> (15.1.2018).

Záver

Po predstavení niekoľkých modelových prístupov k hľadaniu definície „ženskosti“ je zrejme, že základný rozdiel medzi nimi spočíva v tom, akú váhu prikladajú biologicko-psychologickým danostiam. Pokým feministicky orientované filozofky ju stotožňujú so „ženským rodom“, ktorý je v podstate sociálnym konštruktom, a preto je možné dosiahnuť „oslobodenie“ ženy zmenou chápania ženských úloh a povinností v spoločnosti, kresťanskou antropológiou inšpirované autorky zastávajú názor, že prirodzené usposobenie ženy na materstvo nielenže nie je prekážkou toho, aby bola slobodným subjektom, ale naopak, správne pochopené a prijaté materstvo (v tom najširšom slova zmysle) jej umožňuje naplno nájsť vlastnú identitu a seba-potvrdenie.

Wittovej chápanie ženskosti ako uniesenciálnej vlastnosti, zjednocujúcej všetky spoločenské pozície daného subjektu a poskytujúcej im princíp normatívnej jednoty, je závislé od trojstupňového modelu ľudskej bytosti, ktorý je metafyzicky ťažko udržateľný, keďže jednotlivé stupne (človek, osoba, spoločenský subjekt) nie sú ontologicky ekvivalentné. Navyše chýbajúca previazanosť s biologickým pohlavím je kontraintuitívna. Mikkolovej komplexný model už viac zohľadňuje biologické pohlavie (deskriptívne charakteristiky), v skutočnosti však zaradenie osoby medzi ženy závisí od spoločenských evaluačných noriem, pričom nie je zrejme, nakoľko sú tieto schopné rozšíriť skupinu žien vďaka tomu, že biologicko-psychologickým danostiam neprisúdia dostatočnú mieru závažnosti.

Pokiaľ ide o teórie kresťanského feminizmu, kladúce naopak dôraz na vrodene biologické a s nimi spojené psychologické charakteristiky žien, mnohé z nich sú úzko previazané nielen s aristotelovským metafyzickým esencializmom a Akvinského filozofiou, ale aj s teologickými konceptmi Božej lásky, prijatia a odpustenia. I keď sa v nich objavujú pokusy zadefinovať v klasickom aristotelovsko-tomistickom ponímaní ženu ako poddruh živočíšneho druhu človek (*subspecies*)⁶⁸ či ako samostatnú *species*,⁶⁹ tieto metafyzické koncepty sú zatiaľ veľmi vágne a nie sú podrobnejšie rozpracované. Podľa nich je základom ženskej identity špecifické usposobenie na materstvo, prejavujúce sa vo všetkých oblastiach jej života, od spôsobu poznávania, cez vzťahy až po spôsob konania

68 Napríklad Hartel interpretuje Akvinského tak, že ženu chápe ako poddruh (*subspecies*) ľudského druhu (*species*). Žena, rovnako ako muž, je jednotou duše a tela. Duša je formou tela – robí z neho ľudské telo – a telo individualizuje dušu. Žena sa však od muža odlišuje v piatich oblastiach: logickej, fyzikálnej, biologickej/kozmologickej, psychologickkej a v oblasti domácej etiky. Porov. HARTEL, J.: The integral feminism of St. Thomas Aquinas. In: *Gregorianum*, Vol. 77, Fasc. 3 (1996), s. 527 – 547.

69 Otázke ženskej identity či esencie sa venuje aj Edita Steinová. Tvrdí, že ak takáto *species* existuje – potom ju „nedokážu zmeniť ani zmeny životných podmienok, ani hospodárskych a kultúrnych vzťahov, ani vlastná aktivita“. Pod *species* pritom chápe niečo pevné, nemenné. Možno ju stotožniť s vnútornou tomistickou „formou“, ktorá určuje vnútornú štruktúru vecí a „vymedzuje jedincovi priestor, v rámci ktorého môže typ podliehať variáciám“. Podľa nej je dôležité zadefinovať pojmy *genus*, *species*, *typus* a *individuum* a vzťahy medzi nimi. Typ je podľa nej premenlivý, pričom typom je napríklad dieťa, adolescent či dospelý jedinec, no jeho *species* ostáva rovnaká. Porov. STEINOVÁ, E.: Problémy nového vzdelávania dievčat. In: *Žena*. Prel. M. Krankus. Bratislava : Lúč, 2015, s. 160.

zohľadňujúci vždy osobu pred vecami. Nestotožňujú sa preto s názorom, že materstvo a sebarealizácia ženy stoja v protiklade, naopak, považujú ich za úzko prepojené. Materstvo chápu oveľa širšie, než len schopnosť priviesť na svet a vychovať vlastné deti. Jeho podstatou je poľudštenie iných osôb i spoločnosti ako takej, do ktorej vnášajú mentalitu služby, závislosti od druhých, významu spoločenstva a interiority. Na rozdiel od autonómnosti chápanej ako nezávislosť od biologických a spoločenských determinantov chápu slobodu ako uznanie vlastnej závislosti na Bohu, ktorý jediný je schopný urobiť človeka skutočne slobodným, lebo ho oslobodzuje od dôsledkov prvotného hriechu a tým mu navracia jeho pôvodnú neporušenú prirodzenosť.

Napokon je tu riešenie, ktoré z dôvodu rozsahu štúdie a tiež jeho širokej dostupnosti v iných publikáciách nebolo spomenuté, a to K. Wojtylom rozpracovaný personalizmus. Ten chápe ľudské bytosti, muža a ženu, ako komplementárne vzťahové subjekty, zamerané na vytvorenie spoločenstva, do ktorého jedno i druhé pohlavie vkladá svoj špecifický prínos na základe prirodzene daných vlastností.

Každý z uvedených prístupov má svoje pre aj proti. Nájdenie špecifickej diferencie, ktorá by jednoznačne definovala ženu ako poddruh (mohlo by byť ňou napríklad materstvo) by si vyžadovalo nájsť podobnú definíciu aj pre muža a ich odlišné metafyzické zaradenie by mohlo spôsobiť problémy s ohľadom na požadovanú rovnosť medzi pohlaviami, založenú na ich rovnakej dôstojnosti ako ľudských osôb. Vzťahové chápanie ľudskej bytosti (či už v rámci personalizmu alebo kresťanského feminizmu) zasa príliš zdôrazňuje závislosť identity ženy od vzťahu k opačnému pohlaviu (príp. k Bohu), pričom pracuje s istou nadčasovou ľudskou podstatou a opomína to, že prirodzenosť ženy i muža sa uskutočňuje v rôznych kultúrach a dobách, preto konkrétne zadefinovanie „esencie“ ženy do istej miery závisí od spoločenského kontextu, i keby jej vrodený základ bol nemenný.

Použitá literatúra

- AKVINSKÝ, T.: *QD De veritate*, q. 22, a. 5.
 AKVINSKÝ, T.: *Summa Theologiae*. Dostupné online: <http://summa.op.cz/sth.php?> (15. 1. 2018).
 BADINTER, E.: *The Conflict: How Modern Motherhood Undermines the Status of Women*. New York : Metropolitan Books, Henry Holt and company, 2012 (originál: *Le conflit: la femme et la mère*, 2010).
 BADINTER, E.: *Materská láska. Od 17. storočia po súčasnosť*. Bratislava : Aspekt, 2006 (originál: *L'Amour en plus: histoire de l'amour maternel [XVIIe-XXe siècle]*, 1981).
 BATTERSBY, CH.: *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge : Polity Press, 1998.
 BEATTIE, T.: *New Catholic Feminism. Theology and theory*. London and New York : Routledge, 2006.

- DVOŘÁK, P. – NOVÁK, L.: Úvod do logiky aristoteltské tradice. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2007.
- GAVENDOVÁ, O.: Príkaz „Milovať Boha nadovšetko a bližneho ako seba samého“ z pohľadu kresťanskej filozofie. In: *Studia Aloisiana*, roč. 6, 2015, 2, s. 47 – 59.
- HARTEL, J.: The integral feminism of St. Thomas Aquinas. In: *Gregorianum*, Vol. 77, Fasc. 3, 1996, s. 527 – 547.
- KAVENY, C.: Catholicism and feminism. Dostupné online na blogu Contending Modernities University of Notre Dame v sekcii Gender, State & Society: <http://sites.nd.edu/contendingmodernities/2010/12/22/catholicism-and-feminism/> (15.1.2018).
- KICZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M.: Materstvo ako téma feministického skúmania. In: KICZKOVÁ, Z. – SZAPUOVÁ, M. (eds.): *Rodové štúdiá. Súčasné diskusie, problémy a perspektívy*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2011, s. 209 – 225.
- MATLARY, J. H.: Commentary: Catholic Feminism vs Equality Feminism. In: *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 12 January 2005.
- MIKKOLA, M.: How Essential is Gender Essentialism? Comments on Charlotte Witt's The Metaphysics of Gender. In: *Symposia on Gender, Race and Philosophy*. Vol. 8, n. 2, Spring 2012.
- MIKKOLA, M.: Ontological Commitments, Sex and Gender. In: WITT, Ch. (ed.): *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Dordrecht – Heidelberg – London – New York : Springer, 2011.
- PIEPER, J.: Über die Liebe. In: PIEPER, J.: *Werke auf CD-ROM*, vyd. Berthold Wald.
- ROJKA, L.: Diachrónna osobná identita. In: *Studia Aloisiana*, roč. 8, 2017, č. 4, s. 19 – 35.
- SCHUMACHER, M. : Woman's self interest or sacrificial motherhood: Personal desires, natural inclinations, and love. In: *The Thomist* 77, 2013, s. 71 – 101.
- SCHUMACHER, M.: Feminism, nature and *Humanae vitae*: What's love got to do with it? In: *Nova et Vetera* (English Edition), Vol. 6, n. 4, 2008, s. 879 – 889.
- SCHUMACHER, M. (Ed.): *Women in Christ: Toward a New Feminism*. Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) : William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. Dostupné online: <https://www.questia.com/library/119248842/women-in-christ-toward-a-new-feminism> (8. 6. 2018).
- STEINOVÁ, E.: *Žena*. Prel. M. Krankus. Bratislava : Lúč, 2015.
- WITT, CH.: *The Metaphysics of Gender*. New York : Oxford University Press, 2011.

Mgr. Ing. Mária Spišáková, PhD.

Katedra filozofie

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

e-mail: maria.spisiakova@truni.sk