

ARISTOTEL KOT MULTISEKSIST: KONTEKSTUALNE IN METODOLOŠKE DILEME V RAZPRAVI O DEFINICIJI SEKSIZMA

Sprejeto

1. 9. 2025

Pregledano

30. 11. 2025

Izdano

31. 12. 2025

BORIS VEZJAK

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
boris.vezjak@um.si

DOPISNI AVTOR

boris.vezjak@um.si

Izvleček Prispevek obravnava vprašanje Aristotelovega seksizma z vidika sodobnih pojmovanj spola, znanosti in epistemološko odgovorne interpretacije. Izhaja iz teze, da njegov seksizem ni enodimenzionalen pojav, temveč kompleksen sistem večplastnih, tj. bioloških, političnih, filozofskih in metafizičnih perspektiv, ki strukturirajo njegovo razumevanje narave in družbe. S tem uvaja pojem multiseksizma, ki označuje prepletenost različnih kontekstualnih oblik spolne asimetrije v Aristotelovem filozofskem in znanstvenem sistemu. Analiza pokaže, da Aristotelova hierarhija med moškim in žensko ni le ideološka, temveč globoko vpisana v njegov znanstveni aparat, v koncepcijo narave, gibanja in teleologije. Članek opozarja, da razprava o Aristotelovem seksizmu ni vprašanje moralne sodbe, temveč metodološko vprašanje interpretacije: kako brati filozofske in znanstvene koncepte, ki so zgodovinsko pogojeni, ne da bi jih reducirali na sodobne normativne kategorije. Prispevek s tem odpira troje ključnih razmislekov: (1) o vlogi spola v Aristotelovi biologiji in metafiziki; (2) o epistemoloških dilemah feministične filozofije znanosti pri interpretaciji klasičnih tekstov; ter (3) o možnostih reinterpretacije Aristotelove misli onkraj spolno hierarhičnih struktur. Cilj razprave je pokazati, da razumevanje Aristotela kot »multiseksista« ne pomeni zgolj kritike, temveč ponuja orodje za natančnejšo analizo zgodovinskih temeljev spolne diferenciacije v zahodni misli.

Ključne besedeAristotel,
seksizem,
multiseksizem,
spol,
feministična filozofija
znanosti,
biologija,
metafizika,
interpretacija,
antična filozofija

ARISTOTLE AS A MULTI-SEXIST: CONTEXTUAL AND METHODOLOGICAL DILEMMAS IN THE DEBATE OVER THE DEFINITION OF SEXISM

BORIS VEZJAK

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
boris.vezjak@um.si

CORRESPONDING AUTHOR

boris.vezjak@um.si

Accepted

1. 9. 2025

Revised

30. 11. 2025

Published

31. 12. 2025

Abstract The article examines the issue of Aristotle's sexism from the perspective of contemporary concepts of gender, science, and epistemologically responsible interpretation. Positing that his sexism is not one-dimensional, the author introduces the concept of "multi-sexism" to describe the complex biological, political, and metaphysical relationships structuring his philosophical and scientific system. The analysis reveals that Aristotle's gender hierarchy is deeply ingrained in his scientific framework, specifically regarding nature, movement, and teleology. The article argues that the debate on Aristotle's sexism is not about moral judgment, but rather a methodological question of interpretation: how to read historically conditioned philosophical and scientific concepts without reducing them to contemporary normative categories. Three key considerations are raised: (1) gender in Aristotle's biology and metaphysics; (2) epistemological dilemmas in feminist philosophy of science in interpreting classical texts; and (3) reinterpreting Aristotle beyond sexually hierarchical structures. The aim is to demonstrate that understanding Aristotle as a multi-sexist is not merely a criticism, but that this approach offers a tool for a more precise analysis of the historical foundations of sexual differentiation in Western thought.

Keywords

Aristotle,
sexism,
multi-sexism, gender,
feminist philosophy of
science,
biology,
metaphysics,
interpretation,
ancient philosophy

<https://doi.org/10.18690/analiza.29.2.131-152.2025>

CC-BY, text © Vezjak, 2025

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

1 Uvod

Osrednja teza pričujočega prispevka je razčlenitev možnih pristopov k razpravi o Aristotelovem seksizmu in premislek o tem, kako sploh razumeti pojem seksizma v kontekstu antične misli. Čeprav se Aristotelu pogosto očita sistematičen in zato ne zgolj naključen seksizem, se pojem pogosto uporablja preveč generično in nerazčlenjeno – brez razlikovanja med različnimi epistemološkimi, družbenimi in znanstvenimi konteksti, v katerih njegovi pogledi nastopajo. Po drugi strani pa lahko znotraj njegovega večplastnega in širokega opusa prepoznamo več dimenzij, v katerih se kažejo spolno asimetrične strukture: biološko, politično, etično in ontološko. Postavlja se torej vprašanje v širokem diapazonu: Ali ga sploh lahko označimo za seksista glede na sodobne definicije tega pojma na eni strani ali pa bi ga morali razumeti kot misleca, pri katerem se pojavlja celo večkratni ali večplastni multiseksizem?

Sam bom zagovarjal stališče, da je Aristotel seksist in da je njegov seksizem zagotovo drugačen od sodobnih definicij, kjer se akterji običajno ne trudijo utemeljiti svojih pogledov na znanstveni ali psevdoznanstveni ravni, razen izjemoma (Vezjak, 2018), prav tako pa ga največkrat ne moremo nujno obtožiti mizoginije kot odkritega sovraštva žensk, čeprav obstajajo tudi taki primeri očitkov v stari Grčiji (Katz, 1992). Povedano drugače, njegov seksizem ni emocionalno motiviran, ampak predvsem znanstveno in filozofsko. Ko trdim, da je Aristotel seksist, merim širše in preprosto na neupravičeno neenako obravnavo moškega in ženskega spola, ker v njegovem konceptualnem okviru nastopata zgolj moški in ženska kot binarni kategoriji. Ko pravim, da je multiseksist, merim na neupravičeno obravnavo istega v različnih domenah in področjih. Ob tem nimam v mislih sodobnega seksizma, ki temelji na predsodkih, stereotipih ali ideoloških interesih, zaradi katerih ignorira ali selektivno uporablja empirične podatke, hkrati pa nastopa kot zunanja ideološka interpretacija družbe. Navajam kot primer: za Manne (2018) je seksizem ideološki sistem prepričanj, ki racionalizira, naturalizira in upravičuje spolno neenakost, zlasti z razlago, zakaj so družbene in politične hierarhije med spoloma pravilne, naravne ali neizogibne. Pri Aristotelu je v izhodišču integriran v njegovo naravoslovje in metafiziko, pri čemer ne poskuša biti upravičevanje družbenih praks, temveč poskus razlage sveta. Ker pa je ta razlaga utemeljena na neenaki obravnavi spolov in izrazito androcentrična, bi jo težko poimenovali drugače kot s tem izrazom. V te smislu sledim stališču Witt (2024), da Aristotel ni enoznačno seksist v sodobnem

psihološkem ali ideološkem smislu, ampak je njegov seksizem strukturni, tj. vgrajen v metafiziko, biologijo in teleologijo, ter funkcionalni, kjer so vloge normativno določene po telosu, ni pa nujno mizogin, predsodkoven ali motiviran s sovraštvom.

Razpravo o multiseksizmu bi lahko metodološko zamejili na razpravo o (1) upravičenosti očitkov: Je bil Aristotel res seksist in mizogin in je trditev pravilna, poenostavljena ali pretirana?; nato na razpravo o (2) definiciji: Če trdimo, da je bil seksist, na kaj s tem merimo? Kaj pomeni reči, da je bil tak in kakšen seksizem imamo s tem v mislih; nato na razpravo o (3) področju: Na katera disciplinarna dela se ta trditev nanaša in ali je bil seksist v polju biologije, filozofije narave, politike, metafizike, filozofije? Je sploh smiselno ločevati seksizme znotraj teh področij?; nato na razpravo o (4) nezadostnem znanju kot izvoru napačnih prepričanj: Ali lahko trditev, da je bil seksist, upravičimo s tem, da je sledil napačnim znanstvenim razlagam in je preprosto premalo vedel o biologiji spola in drugih področjih?; in končno na razpravo o (5) vprašanju kriterija: Je za to, da bi znanstveniku njegovega kova očitali seksizem, potreben nek enoten teoretski pogled ali za opis zadostuje nekaj njegovih neposrečenih domislic?

Stališča so različna in večkrat neizprosna v obsodbah tudi glede mizoginije. Keuls (1993, str. 406) zelo obtožujoče zapiše: »Aristotel je eden najostrejših mizoginov vseh časov, obseden s potrebo, da dokaže, da ženske pri razmnoževanju nimajo nobene genetske vloge.« Avtorica seveda ni osamljena. Tudi Freeland (1994, str. 145–46) nedvoumno in brez zadržkov opiše njegov seksizem:

»Aristotel trdi, da je pogum moškega utemeljen v poveljevanju, medtem ko je pogum ženske utemeljen v pokoravanju; da 'snov hrepeni po obliki, kakor ženska po moškem in grdo po lepem'; da imajo ženske manj zob kakor moški; da je ženska nepopoln moški ali 'tako rekoč deformacija', ki k nastanku potomstva prispeva snov, ne pa tudi oblike; da je 'ženska nasploh morda manjvredno bitje'; ter da so ženski liki v tragediji neustrezni, kadar so prikazani kot preveč pogumni ali preveč inteligentni.«

V delih, kot so *Metafizika*, *Politika*, *Nikomahova etika* in *O nastajanju živih bitij*, Aristotel oblikuje teoretske modele, ki prepletajo metafiziko, filozofijo narave, biologijo, etiko in politično teorijo. Vprašanje seksizma se pri njem zato nujno pojavlja v okviru, kjer so biološke, epistemološke in ontološke predpostavke neločljivo povezane. Če seksizem razumemo kot sistematično hierarhizacijo spolov, utemeljeno na

domnevni naravni ali racionalni manjvrednosti žensk, potem moramo pri Aristotelu razlikovati med različnimi ravni: biološko, intelektualno, družbeno, politično in metafizično, hkrati pa tudi upoštevati, da so te med seboj prepletene in povezane na način, da področja prehajajo eno v drugo. Njegov odnos do žensk zato ni le izraz osebnega prepričanja ali kulturne norme, temveč del njegovega znanstvenega aparata, tj. načina, kako koncipira naravo, gibanje, funkcijo in teleologijo živih bitij.

To odpira pomembna metodološka vprašanja: V kolikšni meri so njegovi znanstveni modeli neodvisni od spolno zaznamovanih predpostavk in kako jih lahko interpretiramo v sodobnem kontekstu brez morda anahronistične moralne sodbe? V pričujočem članku zato analiziram njegove poglede na ženski spol v zgodovinskem in teoretskem okviru ter se osredotočam na znanstvene vidike dilem, kjer je bil viden vpliv njegove biologije na kasnejše razumevanje spolne razlike; metodološke izzive, ki jih njegovi koncepti predstavljajo feministični filozofiji znanosti; ter vprašanje, ali je mogoče Aristotelovo misel reinterpretirati brez ponovnega utrjevanja spolnih hierarhij, inherentnih njegovi metafiziki. Naloga je zato analizirati primarne zgodovinske vire s ciljem pokazati, kako Aristotelov multiseksizem, kot bom to poimenoval, razumljen kot preplet več kontekstualnih oblik spolne asimetrije, še vedno vpliva na sodobne razprave o spolu, naravi in epistemoloških okvirih znanstvenega mišljenja.

2 Zgodovinski in filozofski kontekst

Trdil bom, da lahko pri Aristotelu izpeljemo shemo različnih argumentov, s katerimi bomo dokazovali ali zavračali, da je seksist na več načinov, zato bom obravnaval našete možnosti razprave, po katerih ga lahko štejemo za takšnega skozi naslednje področne pristope: (1) biološki argument, (2) metafizični argument, (3) psihološki argument, (4) politični argument, (5) normativni argument in (6) teleološki argument. Če se izkaže, da je Aristotel seksist, bo nujno pokazati, na katerega od naštetih načinov ali argumentov je. Če se pokaže, da je na več kot en način, bom temu rekel, da je multiseksist – v tem primeru bo torej seksist na več načinov kot enega. Da bi zavrnili možnost opisa Aristotela kot seksista v polnem smislu, bi morali zavrniti vse našete argumente, zato bo njegov seksizem obveljal, če obvelja najmanj en argument. Trdil bom, da je vsaj za nekatere od teh mogoče zagovarjati njegov seksizem in da je takšnih primerov več.

3 Biološki argument

Biološki argument za manjvrednost žensk predstavlja enega najprepoznavnejših in hkrati najvplivnejših vidikov seksizma pri Aristotelu v zgodovini zahodne misli (Deslauriers, 2009). Njegova posebnost je v tem, da se ne opira zgolj na družbene konvencije ali moralne presoje, temveč se predstavlja kot znanstveno utemeljena razlaga naravnega reda. Prav zaradi te navidezne empiričnosti je imel izjemno dolgoročen vpliv: biološka razlaga je delovala kot legitimacija ontoloških, etičnih in političnih hierarhij ter omogočila, da se družbena neenakost predstavi kot naravna in nujna. Kot opozarja Genevieve Lloyd (1984), se v takšnih primerih pojem narave ni uporabljal kot omejitve oblasti, temveč kot sredstvo njene filozofske utemeljitve; sodobne aristotelovske interpretacije pa poudarjajo, da biološke predpostavke pri Aristotelu niso nevtrarno opisne, temveč normativno vgrajene v širši sistem metafizike in politike (Deslauriers, 2009; Connell, 2016).

V središču tega argumenta stoji Aristotelova razlaga razmnoževanja, razvita predvsem v njegovem *O nastajanju živih bitij* (*De generatione animalium*), kjer izrecno zapiše, da je ženska »nepopoln moški« (737a27–28): »Kajti ženska je kakor nepopoln (nedokončan) moški (ἡ γὰρ θήλεια ὡς ἄρρεν ἄτελές ἐστίν).« Kot poudarja Deslauriers (2022), ta trditev nikakor ni mišljena metaforično ali retorično, temveč izhaja iz sistematične razlage spolnega razmnoževanja, ki temelji na strogi delitvi med aktivnim in pasivnim principom; moško seme nastopa kot nosilec oblike in gibanja, ženska pa kot materialna podlaga ali substrat: »τὸ μὲν σπέρμα παρέχει τὴν εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, ἡ δὲ θήλεια τὴν ὕλην« (*De generatione animalium*, 729a-b). Ta snov je dodatno konkretizirana kot menstrualna kri (τὰ καταμήνια; 727b–728a), ki nima oblikovalne ali gibalne moči, temveč služi izključno kot hranilna snov.

Anatomska razlika, zaradi katere je neko živo bitje moškega ali ženskega spola, določa sestava delov. Aristotel dokazuje, da je ključna ena snov: spermalna tekočina in ta določa spolno identiteto. Spol je določen glede na sposobnost pretvorbe hranil v spermo in pretvorba hranil je odvisna od naravne toplote. Večja je toplota, višja je sposobnost pretvorbe. Ker je spol organizma določen z naravno toploto, Aristotel sklepa, da izvor spola leži v srcu, kajti kri teče skozi srce proti organom in tkivom (Henry, 2007, str. 250–251). Toda tista kri, ki ostane v srcu, se nato pretvori v spermo. To lahko storita oba, moški in ženska – oba tvorita seme. Ker pa ima ženska nižjo naravno toploto kot moški, saj je šibkejša, je zato nesposobna pretvorbe krvi

vanjo. Ker se kri ne spremeni v semensko tekočino, zapusti telo v obliki menstruacije, ki je tudi hladnejša in količinsko večja. Razlog, zakaj se rodi ženska, Aristotel pojasni s fiziološko pomanjkljivostjo: žensko telo naj bi bilo hladnejše in manj sposobno proizvesti zadostno toploto, potrebno za popolno udejanjenje oblike (διὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ἔλλειψιν; *De generatione animalium*, 737a).

Kot ugotavlja Mayhew (2004, str. 152–155), je toplota v Aristotelovi biologiji pogoj za popolno udejanjenje oblike, zato hladnost neposredno pomeni ontološko in biološko manjšo popolnost. Ženska je tako razumljena kot nekakšen rezultat nepopolnega biološkega procesa. Ta domnevna manjvrednost, tokrat biološko utemeljena, se po Aristotelu kaže tudi v drugih telesnih lastnostih, med drugim v sicer znanstveno napačni trditvi, da imajo ženske manj zob kot moški (αἱ γυναῖκες ὀλίγους ὀδόντας ἔχουσιν; *Historia animalium*, 501b19). Kot opozarja Lloyd (1984), ta empirična zmota razkriva, kako močno so Aristotelova opazovanja že vnaprej obarvana z metafizičnimi in normativnimi predpostavkami.

Biološki argument je neločljivo povezan z Aristotelovim naukom o hilomorfizmu, saj živa bitja razume kot enotnost snovi (ὕλη) in oblike (μορφή ali εἶδος), pri čemer ima oblika ontološko in vzročno prednost, o čemer beremo v *Metafiziki* (1032b–1033a). Duša kot oblika organizira telo in usmerja njegove funkcije k doseganju končnega cilja (τέλος), o čemer piše v spisu *O duši* (*De anima*, 412a19–b5). V razmnoževanju se ta metafizični okvir ponovi v zmanjšani, a strukturno enaki obliki: moški nastopa kot nosilec oblike, gibanja in dejanskosti (ἐνέργεια), ženska pa kot pripravljena snov, ki je vezana na element (z)možnosti (δύναμις) (Deslauriers, 2022). Pomembna posledica tega je, da biološke razlike, kar se nato ujame z drugimi registri razprave, niso zgolj opisne, temveč tudi normativne in ne zgolj etične. Ker je moški opredeljen kot aktivni in oblikovalni princip, je hkrati predstavljen kot naravni nosilec razumskosti, vladanja in politične oblasti, ženska pa kot podporni razmnoževalni element (*Politika*, 1254b; 1260a). Biološki argument tako neposredno pripelje do političnega in normativnega sklepa, da ženske ne morejo biti polnopravne nosilke državljanstva in javnega odločanja (Mulgan, 1994).

Tradicija feministične kritike tak argument razkrivajo kot paradigmatičen primer znanstvenega seksizma. Že Lloyd (1984) opozarja, da je Aristotel s svojo biologijo zagotovil »standardne« dokaze v zgodovini zahodne misli za manjvrednost žensk, ki so stoletja oblikovali medicinski, teološki in filozofski diskurz. Podobno ga Thomas

(2023) oceni za »globoko seksističnega«, saj je njegova biologija prepletla empirične opise z ideološkimi predpostavkami in tako trajno obremenila epistemološke temelje evropske znanosti. Razlika med aktivno obliko in pasivno snovjo se pri Aristotelu najprej pojavi kot biološka hipoteza, vendar je hkrati strogo umeščena v širši metafizični okvir, ki strukturira njegovo razumevanje narave kot ciljno urejenega reda.

Prav zato biološkega vidika ni mogoče odpisati kot obrobne ali zgolj zgodovinsko pogojenega: komentatorji opozarjajo, da njegova biologija ne deluje nevtralno opisno, temveč normativno podpira hierarhično razvrstitev spolov. Biološki seksizem pri Aristotelu tako ni naključni lapsus, temveč strukturni element njegove filozofije, ki povezuje biologijo, metafiziko in teleologijo v enoten razlagalni sistem (Deslauriers, 2009; 2022; Trott, 2024). Biologija tu deluje kot most med metafiziko in politiko, s katerim se družbena hierarhija »naturalizira« in normativno utrdi kot del naravnega reda. Zato je težko zanikati, da Aristotel v opisanem smislu ni biološki seksist, vendar s pridržkom, da je njegov seksizem vpet v širšo shemo prepričanj, ki se medsebojno pogojujejo. To, da ni prezirljiv do žensk v smislu pričakovane sodobne definicije, nas še ne odveže od tega, da ga ne bi jemali za takšnega.

4 Metafizični argument

Metafizični argument predstavlja najglobljo in hkrati najbolj radikalno raven Aristotelove utemeljitve spolne hierarhije. Medtem ko psihološki, politični in normativni argumenti delujejo na ravni značajskih lastnosti, družbenih vlog in etičnih zapovedi, metafizični argument posega v samo strukturo bivajočega (τὸ ὄν). S tovrstno metafiziko utemeljitev spolne neenakosti ni več odvisna od vzgoje, zakonov ali institucij, temveč je zasidrana v samem pojmovanju biti, oblike in narave. Zato ima tak argument pri Aristotelu odločilno težo: če je ženska ontološko pomanjkljiva, so vse nadaljnje oblike njene podrejenosti zgolj nujne posledice te temeljne danosti.

Jedro tega argumenta je Aristotelova metafizika oblike (μορφή, εἶδος) in snovi (ὑλη). V *Metafiziki* (1029a2–12) Aristotel razvije stališče, da je resnična bit oziroma bitnost (οὐσία) sestavljena iz oblike in snovi, vendar ima oblika ontološko prednost. Oblika je tisto, kar bitju oziroma bitnosti daje določenost v udejanjenju in dovršenosti (ἐνέργεια) in namen, medtem ko je snov zgolj (z)možnost (δύναμις), ki brez oblike

ostaja neizpolnjena in nedoločena. Stopnje bivanja se zato hierarhično razvrščajo glede na mero udeležnosti v obliki in aktualnosti: bolj kot je bitje udejanjeno kot oblika, višje mesto zaseda v ontološkem redu.

To metafizično razlikovanje Aristotel neposredno prenese v svojo biologijo, zlasti v prej navedenem delu *O nastajanju živih bitij*, kjer pojasni razmnoževanje v strogo hilomorfni kategoriji: moški prispeva oblikovalni in gibajoči vzrok (ἀρχὴ τῆς κινήσεως), ženska pa zgolj materialno podlago. Moško seme vsebuje obliko (εἶδος) in princip udejanjenja in dovršenosti, medtem ko žensko telo nudi snov v obliki menstrualne krvi (τὰ καταμήνια), v kateri se oblika uresničuje. Ženska je v tem procesu zvedena na pasivni princip, ki sam po sebi ne more proizvesti popolnega udejanjenja oblike. Na tej podlagi Aristotel razvije eno svojih najbolj spornih in daljnosežnih trditev. Videli smo, da v *O nastajanju živih bitij* (737a27–28) zapiše, da je ženska ἄρρεν ἄτελες – »nepopoln« ali »nedokončan« moški, toda razlog za to vidi v pomanjkanju toplote (θερμότης), ki je potrebna za popolno uresničenje moške oblike v embrionalnem razvoju. Ženska tako nastane kot rezultat neuspeha v procesu metafizičnega oziroma ontološkega udejanjenja in dovršitve: oblika se ne udejanji v celoti, temveč obstane na nižji stopnji realizacije.

Ta trditev ni zgolj biološka hipoteza, temveč ima globoke metafizične vzroke in posledice, zato jo moramo obravnavati v obeh smereh. Če je oblika merilo bitnosti, popolnosti in dejavnosti, potem bitje, ki ne uteleša polne oblike, zaseda nižjo stopnjo v hierarhiji bivajočega. Ženska je zato metafizično umeščena bližje snovi, (z)možnosti in pasivnosti, moški pa bližje obliki, udejanjenju in dejavnosti. Spolna razlika se v Aristotelovem sistemu tako prevede v metafizično asimetrijo. Ključno je, da sam to hierarhijo razume kot naravno (φύσει) in ne kot družbeno ali kulturno pogojeno; s tem je metafizična neenakost vpisana v strukturo narave same. Tako kot je oblika nadrejena snovi, je moški nadrejen ženski; tako kot je udejanjenje nadrejeno (z)možnosti, je aktivni princip nadrejen pasivnemu. Kasneje bomo videli, da metafizika v kombinaciji z biologijo tu neposredno legitimira tudi etiko in politiko: tisti, ki so ontološko bližje obliki, so po naravi poklicani k vladanju, odločanju in normativni avtoriteti vladanja (κύριος).

Sodobni interpreti Aristotela včasih opozarjajo, da filozof ženskam ne odreka človeške duše ali razumskosti v celoti. Vendar, kot poudarjajo Witt in drugi (2025), je ontološka pomanjkljivost žensk v njegovem sistemu strukturna in vseobsegajoča.

Ne gre za empirično razliko v posameznih sposobnostih, temveč za nižjo udeležnost v samem načelu oblike, ki je temelj bitnosti. To pomeni, da je ženska metafizično manj »polna« oblika bivanja, ne le družbeno ali politično omejen subjekt. Feministična filozofija v tem prepozna paradigmatičen primer ontološkega seksizma. Trott (2024) opozarja, da Aristotelov pojem oblike tudi ni nevtralna metafizična kategorija, ampak ima normativno strukturo, ki je pogosto povezana s tradicionalnimi spolnimi razlikami; ženske ne razume kot zgolj drugačne, temveč kot ontološko manj popolno, saj je povezana s snovjo kot nepopolno udejanjenostjo – odvzeta ji je normativna vloga, ki je vezana na obliko, razum in politično avtoriteto.

Podobno že Lloyd (1984) pokaže, kako zahodna metafizika sistematično povezuje razumskost z moškostjo, ženskost pa s telesnostjo, snovjo in neoblikovanostjo. Aristotelov metafizični argument je s tem eden najzgodnejših in najvplivnejših primerov te tradicije: ženska ni le družbeno ali politično podrejena, temveč je razumljena kot ontološko manj polna oblika bivajočega. S tem je metafizični argument zavzel posebno mesto v Aristotelovi teoriji spolne hierarhije. Medtem ko bi psihološke ali politične razlike lahko vsaj teoretično odpravili z drugačno vzgojo ali morda institucionalnimi reformami, metafizična pomanjkljivost tega ne dopušča. Če je ženska po sami svoji biti manj popolna, potem njena izključitev iz oblasti, odločanja in vladanja ni krivična neenakost, temveč logična posledica metafizičnega reda, ki ostaja zacementirana.

Iz sodobnega filozofskega vidika je tak pogled nevzdržen, ker so njegove biološke predpostavke empirično napačne, metafizične kategorije pa normativno pristranske, vendar navzlic temu njegova zgodovinska pomembnost ostaja odločilna, če opazujemo njegov vpliv na tradicijo. Aristotelov metafizični argument je zato eden ključnih temeljev, na katerih so se stoletja gradile teorije tako rekoč »naravno« določene spolne neenakosti, od sholastike do zgodnje moderne politične misli.

5 Psihološki argument

Psihološki argument za spolno hierarhijo pri Aristotelu temelji na domnevnih razlikah v značajskih in duševnih zmožnostih med moškimi in ženskami, ki jih razume kot naravne, trajne in normativno relevantne (Deslauriers, 2022, str. 132–140). Aristotelova etična in politična teorija predpostavlja, da sposobnost vladanja ni odvisna zgolj od posedovanja razuma (λόγος), temveč od njegove zmožnosti

normativnega usmerjanja delovanja, tj. od »poveljevanja« razuma nad željami, strastmi in našimi odločitvami.

Ključni tekst za razumevanje tega argumenta je *Politika* 1260a, kjer Aristotel zapiše, da ima ženska sicer premišljevalni del duše (τὸ βουλευτικόν), vendar je ta »ἀκυρόν«, kar pomeni, da je brez teže, avtoritete ali brez zapovedujoče moči. Ta formulacija je bistvena: Aristotel ženskam ne odreka razuma kot takega, temveč trdi, da njihov razum nima lastnosti κύρος, tj. normativne in zapovedujoče moči, ki bi mu omogočala vladanje, bodisi nad drugimi bodisi v polnem smislu nad samim seboj (Mulgan, 1994). Razlikovanje med razumom, ki je zgolj prisoten, in razumom, ki je avtoritativen, je osrednje za Aristotelovo psihološko utemeljitev seksizma. Moški razum je po njegovem mnenju κύρος, vladajoč in zapovedujoč, medtem ko je ženski razum pasiven, dovzeten in podvržen vplivu strasti oziroma čustev. Ta razlika neposredno vpliva na dostop do praktične modrosti (φρόνησις), ki je pri Aristotelu osrednja vrлина političnega subjekta. Omenjena *phronesis* namreč ni zgolj kognitivna sposobnost, temveč zmožnost pravilnega presojanja in odločanja v konkretnih okoliščinah, ki zahteva stabilnost značaja, samonadzor in odločnost.

Connell (2016) nas spomni na naslednji psihološki opis v *Historia animalium* (608b8–15), kjer Aristotel na podlagi razlage, da je ženska hladnejša od moškega, zapiše: »Ženska je bolj sočutna in bolj jokava od moškega, bolj ljubosumna in bolj nergaška, bolj zmerjajoča in bolj zbujajoča pozornost (Διόπερ γυνή ἀνδρὸς ἐλεημονέστερον καὶ ἀρίδακρυ μᾶλλον, ἔτι δὲ φθονερώτερον καὶ μεμψιμοιρότερον, καὶ φιλολοϊδόρον μᾶλλον καὶ πληκτικώτερον).« Tudi sicer ženskam pogosto pripisuje večjo nagnjenost k čustvom (πάθη) in sočutju, kar razume kot psihološko šibkost, ki vodi v stanje šibke volje in nekontrolne (ἀκρασία), ki je nezmožnost doslednega ravnanja v skladu z razumno presojo. Nasprotje temu je ἐγκράτεια, samoobvladanost, ki je pogoj za avtoritativno delovanje in vladanje drugim. Ker naj bi ženske po Aristotelu težje obvladovale strasti, so z njegovega vidika manj primerne za strateško razmišljanje, deliberacijo in politično odločanje (Mulgan, 1994). Na tej osnovi Aristotel sklepa, da ženske niso primerne za javno in politično sfero (πόλις), temveč so naravno umeščene v zasebno sfero gospodinjstva (οἶκος). Tam naj bi njihove vrline, zmernost (σωφροσύνη), skrbnost in čustvena povezanost, služile ohranjanju reda in harmonije v družini, ne pa samostojnemu normativnemu odločanju. Psihološki argument tako deluje kot utemeljitev specifične delitve dela, ki je hkrati moralna in politična (Deslauriers, 2009).

Sodobne feministične kritike jemljemo takšen argument za osrednji mehanizem naturalizacije patriarhalne oblasti z opozorili, da Aristotel žensk ne obravnava zgolj kot družbeno podrejene, temveč kot funkcionalno nepopolne subjekte, kar ima neposredne posledice za njegovo psihologijo, etiko in politiko. V bioloških spisih jih, kot smo videli, opisuje kot »nepopolne« oziroma »nedokončane« moške (ἄρρεν ἄτελες), kar se nato prenese v razumevanje njihovih duševnih zmožnosti. Pomembno dopolnilo k tej kritiki ponuja Lloyd (1984), ki poudarja, da je Aristotelov pojem razumskosti izrazito normativen in politično selektiven. Lastnosti, kot so odločnost, avtoriteta in samonadzor Aristotel obravnava kot naravno moške, čeprav gre po sodobnih merilih za zmožnosti, ki so močno odvisne od vzgoje, družbenih vlog in institucionalnega dostopa do moči. Psihologija tako ne meri dejanskih sposobnosti posameznikov, temveč vnaprej določa, kdo sploh lahko šteje kot polnopravni moralni in politični subjekt. Tudi Connell (2021) ugotavlja, da Aristotel žensk ne razume kot intelektualno povsem nesposobnih; njihov temperament naj bi bil celo blažji in bolj dovzeten za moralno oblikovanje. Toda prav ta »blagost« postane razlog za njihovo podrejenost. Izraz ἀκρόν deluje kot konceptualna zapora: kot rečeno, ženskam ne odreka razuma, temveč jim odreka poveljujočo avtoriteto razuma, kar je v Aristotelovi etiki odločilno.

Psihološki argument ima zato dvojno funkcijo. Po eni strani pojasnjuje v *Politiki*, zakaj naj bi bila moška dominacija naravna (φύσει; 1254b13–14), po drugi strani pa jo legitimira kot pravično in koristno za celoto (τὸ κοινὸν ἀγαθόν; 1252a1–7). Ženske niso izključene iz javne sfere zaradi zgodovinskih okoliščin, temveč vsaj deloma zaradi domnevno nespremenljive notranje psihološke strukture. Prav v tem se znova kaže kompleksnost Aristotelovega seksizma: njegova teorija ne reproducira zgolj predsodkov, temveč jih filozofsko sistematizira in normativno dodatno utrdi. Sodobna etična teorija, feministična epistemologija in politična filozofija takšne »esencialistične« predpostavke zavračajo, zaradi česar Aristotelov psihološki argument danes deluje kot paradigmatičen primer, kako lahko filozofska psihologija služi legitimaciji neenakosti, kadar so empirične razlike preoblikovane v vrednotenjske hierarhije.

6 Politični argument

Politični argument za spolno hierarhijo pri Aristotelu izhaja iz njegove temeljne koncepcije družine oziroma gospodinjstva (oἶκος) kot prototipa politične skupnosti (πόλις), o čemer piše v *Politiki* (1252a–1253a). Aristotel razume gospodinjstvo kot mikrokosmos političnega reda, v katerem so razmerja vladanja in podrejenosti že »naravno« vzpostavljena in zato služijo kot model za širšo organizacijo skupnosti (Mulgan, 1994). Razmerje med oikos in polis ni zgolj analogno, temveč normativno: ker je polis razširjena oblika gospodinjstva, se hierarhije iz zasebne sfere prenesejo v javno, s čimer se spolna neenakost predstavi kot strukturna nujnost političnega reda.

V *Politiki* (1252a–1254b) Aristotel sistematično obravnava tri temeljna razmerja v gospodinjstvu: razmerje med gospodarjem in sužnjem, med možem in ženo ter med očetom in otroki. Ta razmerja razume kot naravna (φύσει), ne kot zgodovinsko naključna ali družbeno pogojena. Mož (ἀνὴρ) naravno vlada ženi (γυνή), oče otrokom in gospodar sužnjem; prav ta matrica naj bi kazala, da je politično vladanje (ἀρχή) nujno hierarhično in teleološko usmerjena k skupnemu cilju (τέλος) skupnosti (Mulgan, 1994). V tem smislu aristotelovska politika ne izhaja iz enakosti, temveč iz diferencirane razdelitve funkcij glede na domnevno sposobnost vladanja. Eden od dodatnih očitkov Aristotelu je lahko, da je jasno razumel in obravnaval ženske kot manjvreden spol, ker je zgolj interpretiral znanstvena opažanja svojega časa, vendar je pri tem imel boljše zglede, ki pa jim ni sledil. Njegov učitelj Platon je v *Državi* (456a) radikalno spodbujal enakost možnosti obeh spolov, češ da morajo ženske v idealni državi zasesti družbene vloge, ki so enake (ali približno enake) tistim, ki jih imajo moški: »Torej za čuvanje polisa tako pri ženski kot pri moškem obstajajo enake naravne sposobnosti, samo da so pri prvih večje, pri drugih pa manjše.« Za neke vrste spolno enakost se zavzame tudi v dialogu *Menon* (73a), saj pripiše enake vrline moškim in ženskam:

»Ali se bo krepost v čem razlikovala, kolikor pač je krepost, najsi biva v dečku ali starcu, ženski ali moškem? /.../ Torej oba, tako moški kot ženska, potrebujeta isto, če naj bosta dobra, namreč pravičnost in premišljenost.... Gotovo pa ne bi bili dobri na isti način, če njihova krepost ne bi bila ista. /.../ Torej je krepost vseh ista.«

Vendar po drugi strani Aristotel v *Politiki* (1260a20) razlikuje med moškimi in ženskimi vrlinami, recimo takrat, ko omenja zmernost: »In umerjenost (σωφροσύνη) ženskega in moškega ni ista, niti pogum in pravičnost, kakor je menil Sokrat, ampak

je pogum moškega vladarski pogum, pogum ženska pa služabniški pogum, in podobno je tudi pri drugih vrlinah.« Glede sposobnosti vladanja najdemo ključni odlomek v *Politiki* (1254b), ki jasno izraža razliko: »Dalje je v odnosu med moškim in žensko eden po naravi boljši, drug pa slabši, eden vlada, drug se podreja (ὁ ἀνὴρ μὲν φύσει κρείττων, ἡ δὲ γυνὴ χεῖρων· ὁ μὲν ἄρχων, ἡ δὲ ἀρχομένη).« Ta izjava ni zgolj opisna, temveč izrazito normativna, kot ugotavljajo različni avtorji (Deslauriers, 2022; Trott, 2024): Aristotel spolno hierarhijo vgradi v teleološki red narave, v katerem moški utelešajo vladarski, aktivni in razumski princip, ženske pa podporni, vzdrževalni in podrejeni. Zato je izključitev žensk iz politične moči zanj skladna z naravnim zakonom in ne zahteva dodatne utemeljitve v pravu. Politično delovanje v smislu premišljanja, odločanja in javnega udejanjanja vrline je rezervirano za tiste, ki naj bi posedovali polno razumsko avtonomijo, zato Aristotel žensk ne razume kot polnopravnih nosilk državljanstva (πολίτης).

Na tej osnovi Aristotel izpelje tudi širšo vrednotenjsko delitev sfer. Ker je politična dejavnost prostor javnega udejanjanja vrline in razumske presoje, se ženske usmerijo v zasebno sfero, ki jo implicira oikos: razmnoževanje, vzgoja potomcev in notranje upravljanje gospodinjstva. Takšna delitev ni nevtralna, temveč spolno kodirana: javna sfera pripada moškim (razum, oblast, premišljanje), zasebna pa ženskam (skrb, razmnoževanje, vzdrževanje družinskega okolja). Kot poudarja Deslauriers (2022), Aristotel pri tem naravne razlike pretvori v sfero političnega izključevanja in lastnosti, ki so v veliki meri rezultat vzgoje in institucionalne ureditve, in jih prikaže kot naravne danosti, kar omogoča ohranjanje neenakosti.

Posebej pomenljiva je Aristotelova primerjava med Grki in barbari v *Politiki* (1252b). Grško družbeno prakso predstavi kot civilizirano, ker razlikuje med ženskami in sužnji, medtem ko naj bi bile v barbarskih družbah ženske izenačene s sužnji zaradi odsotnosti naravnega vladarja (φύσει ἄρχων). Ta kontrast dodatno utrjuje idejo moške vladavine kot univerzalnega naravnega načela in hkrati legitimira grško nadvlado kot izraz kulturne večvrednosti; seksizem in etnocentrizem se tako spojata v enoten ideološki sklop (Saxonhouse, 1984).

Nekateri razlagalci Aristotela so do teh stališč izrazito kritični. Mulgan (1994) pokaže, da Aristotel hierarhije iz gospodinjstva normativno prenese v politično sfero in jih razume kot naravni pogoj stabilnosti skupnosti. Deslauriers (2009; 2022) poudarja, da so ženske sicer del polisa, vendar brez polnega političnega statusa, saj jim je

odvzeta premissljalna in oblastna funkcija, ki opredeljuje državljanstvo. Tudi Saxonhouse (1984; 1992) Aristotelovo teorijo razume kot ideološki odgovor na napetosti grške demokracije: izključitev žensk iz javne sfere omogoča stabilizacijo političnega reda, ki sicer razglša enakost, a jo omejuje na moške državljane.

V tem smislu Aristotelova politična teorija ne le odraža patriarhalne strukture antične Grčije, temveč jo filozofsko utrjuje in legitimira. Spolna hierarhija je vsaj deloma v jedru njegove politične antropologije, kjer se ontologija, etika in politika združijo v normativni sistem, ki ženskam sistematično odreka politično avtonomijo. Prav zato sodobna feministična politična filozofija Aristotela obravnava kot ključni zgodovinski primer, kako se lahko filozofija uporabi za »naturalizacijo«
neenakosti: kritično branje njegovega pristopa razkrije mehanizme, s katerimi se politična oblast predstavlja kot »naravna«
in zato tudi moralno nedotakljiva (Okin, 1979; Saxonhouse, 1992; Deslauriers, 2022).

7 Normativni argument

Normativni argument za spolno hierarhijo pri Aristotelu predstavlja sklepno in hkrati najbolj zapovedujočo razsežnost njegove teorije. Psihološki argument utemeljuje, zakaj so ženske domnevno manj primerne za politično delovanje, politični argument pojasnjuje, kako se ta neenakost institucionalno uredi, normativni argument pa odgovarja na vprašanje, kakšne bi stvari morale biti. Gre torej za vrednotenjski in deloma etični argument, ki ne ostaja na ravni opisa narave ali družbene realnosti, temveč predpisuje pravilno razdelitev vlog kot moralno dolžnost (Deslauriers, 2022). Aristotelova normativna etika je zasnovana teleološko. Vsako bitje ima svoj naravni cilj (τέλος), svojo funkcijo (ἔργον), in njegovo dobro (ἀγαθόν) je v tem, da to funkcijo opravlja karseda odlično (*Nikomahova etika*, 1097b–1098a). Na ta način funkcionalno zasnovana etika se po analogiji prelija tudi na družbene in politične odnose, kar pomeni, da bo dobra in stabilna skupnost mogoča le, če vsak njen del opravlja nalogo, ki mu po naravi pripada. Družbeni red je zato razumljen po analogiji naravnemu redu, torej kot moralno strukturirana celota, v kateri ima vsak element svoje mesto.

V tem okviru Aristotel spolno delitev dela razume kot normativno nujno. Moški in ženske nimajo le različnih sposobnosti, temveč tudi različne naloge; moški je po naravi usmerjen k vladanju, odločanju in ohranjanju reda (τάξις), o katerem govori v

Metafiziki (1023b1–3), ženska pa k upravljanju gospodinjstva, skrbi za potomce in notranji harmoniji oikosa. Ta delitev ni predstavljena kot zgodovinska konvencija, temveč kot etični imperativ: odstopanje od nje pomeni delovanje proti naravi in s tem proti dobremu skupnosti (*Politika*, 1252b–1254b). Aristotel večkrat poudari, da je dobro delujoča polis mogoča le, če je vsak njen del usmerjen k lastni funkciji. Družba je primerjana s telesom: če organ opravlja nalogo, ki mu ne pripada, pride do motnje in bolezni (*Politika*, 1254b20–23). Analogno bi v Aristotelovem okviru vstop žensk v politično sfero pomenil kršitev naravne razdelitve vlog, kar bi ogrozilo pravilno delovanje skupnosti. Zato lahko trdimo, da izključitev žensk iz političnih pravic ni mišljena kot kazen ali izraz sovraštva, temveč kot normativna posledica njegovega razumevanja politične razumskosti in naravne hierarhije vlog (Mulgan, 1994).

Osrednji normativni pojem v tem argumentu je vrlina (ἀρετή), če sledimo *Nikomahovi etiki* (1097b–1098a), vendar ta pri Aristotelu ni univerzalna in enaka za vse, temveč je določena funkcijsko in relacijsko. Aristotel izrecno zavrača misel, da bi obstajala ena sama oblika vrline za vse člane skupnosti, in namesto tega zagovarja stališče, da se vrlina razlikuje glede na vlogo (ἔργον) in vrsto vladanja (ἀρχή). Moška vrlina je zato vrlina vladarja, usmerjena v razumno odločanje, pravičnost in skrb za skupno dobro (τὸ κοινὸν συμφέρον), ki jo opiše v *Politiki* (1279a). Aristotel ženskam ne odreka razuma, temveč jim odreka zapovedno veljavo (κύριος), ki je pogoj za vladanje. Ženska vrlina pa je po Aristotelu drugačna po vrsti: sicer sodeluje v razumu, vendar ženski razum nima zapovedujoče avtoritete – je ἄκυρος. Zato je tudi njena vrlina relacijska in podrejena: ne obstaja kot samostojna politična vrlina, temveč »v odnosu do drugega«, zlasti v odnosu do moža. Ženska je dobra, če dobro upravlja gospodinjstvo (οἰκονομία) in podpira moško vladanje, moški pa je dober, če zna vladati razumno in pravično. Ta asimetrija ni predstavljena kot konvencija, temveč kot naravna in normativno pravilna razdelitev vlog (*Politika*, 1260a12–31; 1277b25–30; 1278b20–25).

S tem Aristotel striktno vzpostavi etično asimetrijo – moški je moralni subjekt v polnem smislu, saj njegovo delovanje cilja k skupnemu dobremu in uresničevanju najvišjih vrlin, ženska pa je moralni subjekt v pogojnem in izpeljanem smislu. Njena etična odličnost ni samostojna, temveč posredna. Ta razlika ima neposredne politične posledice: ker je politično delovanje prostor uresničevanja najvišjih vrlin, pravičnosti (δικαιοσύνη), praktične modrosti (φρόνησις) in odgovornosti za skupnost,

ženske vanj po definiciji ne sodijo (Deslauriers, 2009). Normativni argument zato deluje po istem kopitu kot psihološki in politični, vendar z večjo ostrino. Ženske ne bi smele imeti političnih pravic zgolj zato, ker naj bi bile manj sposobne, temveč tudi zato, ker to ni njihova naravna funkcija. Družba, ki bi ženskam omogočila politično delovanje, bi po Aristotelovem mnenju delovala proti naravi in s tem proti lastnemu dobremu.

Sodobni feministični interpreti opozarjajo, da prav normativna dimenzija razkriva najbolj problematičen vidik Aristotelove teorije spolne razlike. Kritika ne meri le na empirično zmotne predpostavke, temveč na način, kako Aristotel normativno določi funkcije (ἔργα) in jih nato uporabi kot temelj za moralno in politično izključevanje. Kot poudarja Deslauriers (2009; 2022), funkcionalna etika pri Aristotelu ni nevtralna: funkcije niso izpeljane iz dejanskih človeških zmožnosti, temveč so vnaprej normativno strukturirane tako, da utrjujejo obstoječe hierarhije. Ženske niso izključene zato, ker bi bilo empirično dokazano, da ne morejo delovati politično, temveč zato, ker je njihova družbena in moralna funkcija že v izhodišču opredeljena kot nepolitična. Podobno že Susan Moller Okin pokaže, da Aristotelova teorija pravičnosti žensk sploh ne vključuje kot naslovnic pravičnosti v polnem smislu; pravičnost velja med enakimi, ženske pa so že na ravni naravne in moralne razvrstitve opredeljene kot neenake (Okin, 1979). Normativni sistem se tako zapre sam vase: ženske so izključene, ker niso enake, in niso enake, ker so izključene.

Normativni argument zato ni stranski učinek Aristotelove misli, temveč bolj njen osrednji »stabilizacijski« mehanizem. Zakaj? Psihološke razlike bi lahko bile predmet razprave, politične ureditve bi se lahko spreminjale, toda normativna zapoved, da mora vsak ohranjati svoj položaj in mesto v družbi, preprečuje kakršno koli možnost preoblikovanja. Seksizem je tu institucionaliziran kot nekakšna etična dolžnost. Z vidika sodobne etike je prav ta argument najbolj ranljiv za kritiko. Etika, ki funkcije in cilje posameznikov določa na podlagi spola, ne more prestati sodobnih standardov moralne univerzalnosti in enakega spoštovanja. Aristotelov normativni argument zato razkriva, kako lahko etika, namesto da bi osvobajala, deluje kot orodje utrjevanja hierarhij. Prav v tem smislu njegova teorija ostaja primer tega, kako globoko je lahko spolna neenakost vpisana v same temelje normativnosti in moralnega mišljenja.

8 Teleološki argument

Teleološka razsežnost Aristotelove obravnave spolne razlike izhaja iz njegovega temeljnega prepričanja, da ima vsako bitje v naravi svoj notranji smoter ali končni cilj (τέλος), ki določa njegovo pravilno delovanje in normativno vrednost. Narava pri Aristotelu ne deluje naključno, temveč »ne dela ničesar zaman« (οὐδὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις), zato so razlike med bitji razumljene kot funkcionalno utemeljene znotraj teleološkega reda (*Fizika*, 199a–b), o čemer med drugimi piše Shields (2014). Videli smo, da v tem okviru Aristotel spolne razlike ne obravnava zgolj kot biološke, temveč kot normativno relevantne: razlika v naravni vlogi (ἔργον) vodi v različno vrednotenje dejavnosti, v katerih se udejanja človeška vrlina. Politično delovanje, premišljanje in vladanje je rezervirano za moške, ki so zato sposobni polne udeležbe v skupnosti (*Politika*, 1260a; 1277b–1278b). Ženske pri Aristotelu niso brez telosa, vendar je njihov prispevek k skupnemu dobremu umeščen predvsem v okvir gospodinjstva, kar pomeni razmnoževanje, vzgojo otrok in notranje upravljanje doma, četudi nekatere interpretacije poudarjajo, da ne gre nujno za eksplicitno trditev o dveh ločenih telosih, temveč za hierarhično razporeditev normativne vrednosti dejavnosti, ki ženskam strukturno onemogoča dostop do političnega udejanjanja vrline (Deslauriers, 2009; 2022). V tem okviru Aristotel spolno razliko ne obravnava zgolj kot biološko dejstvo, temveč kot razliko v telosu. Teleologija moškega je po njegovem razumevanju usmerjena k dejavnosti (πράξις) v javni sferi, zlasti k političnemu odločanju, vojskovanju in premišljanju, torej k oblikam delovanja, v katerih se človeška vrlina (ἀρετή) udejanja v skupnosti (Aristotel, *Politika*, 1253a).

Sam bom trdil, da ta delitev ni predstavljena kot družbeni dogovor, temveč kot naravna in nujna posledica različnih smotrov. Opisano hierarhično razmerje med spoloma, kjer moški vlada (ἄρχων), ženska pa je vladana (ἄρχομένη), je po Aristotelu neposredna posledica njunih različnih telosov, saj je moški, kot smo že videli, po naravi boljši, ženska pa slabša, zato prvi vlada, drugi je vladan (*Politika*, 1254b). Ker je telos moškega povezan s skupnim dobrim, ima moški naravno pravico do oblasti, ženska pa ne. Teleološki argument tako deluje kot normativna racionalizacija spolne hierarhije. Družbena ureditev ni zgolj opisana, temveč upravičena s sklicevanjem na naravni red. Če ženska ne sodeluje v politiki, to ni posledica izključevanja, temveč izpolnjevanje njenega naravnega cilja. Če moški vlada, to ni privilegij, temveč uresničitev njegove funkcije.

Hkrati spet velja prepletenost. Teleološka struktura Aristotelove filozofije ne deluje zgolj pojasnjevalno, temveč tudi normativno: razlaga ne le, zakaj so stvari takšne, kot so, temveč tudi, zakaj so takšne pravilne in bi morale biti ohranjene. Ta normativna razsežnost je tesno povezana z Aristotelovim pojmom srečnosti (*εὐδαιμονία*) kot najvišjega človeškega dobrega, ki pomeni popolno uresničitev človeškega potenciala v skladu z razumom (*λόγος*), zlasti skozi etično in politično dejavnost (*Nikomahova etika*, 1097b–1098a). Ker Aristotel ženskam sicer priznava sodelovanje v razumu, vendar njihovemu razumu odreja zmožnost poveljujočega premišljevanja (*τὸ βουλευτικὸν ἄκρουν*), jim hkrati odreja tudi polno udeležbo v dejavnostih, v katerih se po njegovem mnenju udejanja najvišja oblika človeške odličnosti, zlasti politična deliberacija in vladanje (*Politika*, 1260a12–14; 1277b–1278b). Feministične interpretacije zato večkrat poudarjajo, da Aristotel ženskam ne odreja moralnosti kot take, vendar jim strukturno onemogoča dostop do polne oblike srečnosti, saj je njihova etična odličnost normativno umeščena v zasebno sfero gospodinjstva in razumljena kot izpeljana glede na telos moškega in pričakovano stabilnost polisa (Deslauriers, 2009; 2022; Moller Okin, 1979). Teleološki argument se tu neposredno poveže z ontološkim in biološkim. Ker je pri Aristotelu *τέλος* neločljivo povezano z obliko (*εἶδος*) in udejanjenjem (*ἐνέργεια*), je hierarhija bitij že na ontološki ravni normativno strukturirana. Ženska tako v njegovem sistemu ne nastopa kot nosilka najvišje oblike udejanjenja, temveč kot bitje z omejeno udeleženo v načelu oblike, kar ima neposredne posledice za razumevanje njenega cilja in vrednosti. Teleologija pri Aristotelu zato ne deluje kot nevtrarno pojasnjevalno orodje, temveč kot dodaten mehanizem, ki sistematično utrjuje spolno hierarhijo.

Aristotelova teleologija se zdi izrazito normativna in vrednostno obremenjena: ne gre zgolj za razlago funkcij, temveč za razvrščanje bitij glede na njihovo bližino idealu človeške odličnosti. Ta ideal ni univerzalen, temveč je strukturiran okoli dejavnosti, ki so politične, javne in povezane zapovedujočo naravo razuma, zato implicitno privilegira moški način delovanja, medtem ko so druge oblike človeškega prispevka razumljene kot manj popolne ali zgolj podporne (Deslauriers, 2009; Moller Okin, 1979). Sodobni komentari pogosto priznavajo prisotnost Aristotelovih seksističnih in občasno mizoginih stališč, vendar nekateri te pojave še vedno razumejo kot nesistematične ali zgolj kulturno pogojene. Takšna branja spregledajo ključno vlogo teleologije, ki Aristotelovemu sistemu zagotavlja notranjo koherenco. Spolna hierarhija pri njem namreč ni skupek raztresenih predsodkov, temveč del enotnega metafizičnega reda, ki prek pojmov oblike, udejanjenja in cilja povezuje naravo, etiko

in politiko. Vsaj del interpretacij je pokazal, da prav teleološka struktura omogoča, da se spolna razlika stabilizira kot normativna in naravna ureditev (Mulgan, 1994; Deslauriers, 2022; Trott, 2024).

Feministične filozofinje v tem prepoznajo klasičen primer normativne zlorabe narave; teleologija ne deluje kot opis sveta, temveč kot sredstvo njegove ureditve. Ženske niso podrejene zato, ker bi bile empirično manj sposobne, temveč ker je njihova podrejenost razglašena za njihov smoter; tudi narava ne omejuje oblasti, temveč jo legitimira (Lloyd, 1984). Z vidika sodobne etike je Aristotelov teleološki argument zato posebej problematičen, kajti če so cilji posameznikov vnaprej določeni glede na spol, potem človekova avtonomija in samouresničitev nimata univerzalne veljave; teleologija postane sredstvo izključevanja in ne skupnega dobrega. Prav v tem pa se razkriva njen seksistični značaj: ženske niso le izključene iz političnega življenja, temveč iz polne definicije človeškega cilja. Aristotelova teleološka struktura normativno razvršča dejavnosti glede na njihovo bližino idealu človeške odličnosti, pri čemer so politične in javne dejavnosti implicitno vzete kot merilo popolnosti (Deslauriers, 2009; 2022).

Zadnji od navedenih argumentov tako zaokroža Aristotelov sistem spolne hierarhije. Ne deluje zgolj samostojno, temveč kot sklepni mehanizem, ki vse druge argumente poveže v koherentno celoto. Če je ženska ontološko manj popolna, biološko pasivna, psihološko manj avtoritativna, politično izključena in normativno omejena, potem je tudi njen določen telos nižji. Seksizem tako pri Aristotelu ni več napaka v sistemu, temveč njegov dosledni in logični rezultat.

9 Zaključek

Videli smo, kako Aristotelova metafizika poseže v legitimacijo družbenih hierarhij in kako se lahko seksizem vpiše v samo jedro pojmovnega aparata, ki strukturira različne segmente njegovega znanstvenega delovanja. V prispevku sem skušal pokazati, da je Aristotel seksist na več ravneh ter da se ob analizi njegovih političnih, metafizičnih in bioloških stališč odpira vprašanje natančnejše določitve samega pojma seksizma, ko ga prenesemo v drug čas in prostor ali v posamičen filozofski sistem. Pri tem se pokaže, da obstajajo različne kontekstualne možnosti njegove opredelitve, ki jih je smiselno razlikovati glede na tipe oziroma ravni, na katerih delujejo. Za nekatere komentatorje je problematična že sama uporaba pojma

seksizma v sodobnem, zlasti socialno-psihološkem pomenu besede, kjer je izraz tesno povezan z ideološkimi vprašanji diskriminacije, predsodkov in formalne enakopravnosti spolov. Prav ta konceptualna napetost me je vodila k uvedbi izraza multiseksist. Z njim sem želel zajeti dejstvo, da Aristotel ni seksist zgolj v enem samem, homogenem smislu, temveč da njegova misel odpira prostor za razpravo o večplastnem pojavu, ki se razteza čez različna področja njegovega dela – od metafizike in teleologije do biologije in politične teorije. To pomeni, da se opredelitve seksizma nanašajo na specifičnost posameznih področij, na katerih se pojavljajo. Temu bi lahko rekli »področni seksizem«: biti seksist v biologiji, politiki, metafiziki ali etiki pomeni nekaj drugega, saj se seksistični elementi kažejo skozi različne pojmovne aparate, metodološke pristope in normativne predpostavke, ki se prelivajo. Seksizem se tako ne pojavlja kot enoten, temveč je vezan na notranjo logiko posameznega diskurzivnega polja, obenem pa ta področja prehajajo ena v drugo.

Aristotela pa lahko označimo za multiseksista tudi v drugem, bolj analitičnem smislu, saj njegova filozofija odpira vprašanje različnih tipov seksizma, kar bi lahko poimenovali »tipološki seksizem«. Pri tem imam v mislih tipologijo, v kateri sem razlikoval tri osnovne oblike. V biološkem kontekstu se seksizem kaže kot poskus, da se znanstveno razlago nujnosti in funkcionalnosti napolni z androcentričnimi intuicijami. V sodobni feministični perspektivi bi takšno držo lahko razumeli kot psihološki predsodek do določenega spola, ki ima neizogibne politične in družbene posledice, v teleološkem okviru pa seksizem deluje kot strukturna funkcija sistema: Aristotela vodi k temu, da v določenih primerih poda razlago narave na način, ki je z današnjega vidika diskriminatorna. Pri tem ne gre nujno za zavestno diskreditacijo ženskega spola, temveč za prednost, ki jo ima teleološki model razlage pred empiričnim opazovanjem.

Pri tipološkem seksizmu je zato ključna motivacija, ki stoji v ozadju posamezne oblike: ta je lahko znanstvena oziroma biološka, psihološka ali strukturna. Prav razlika v motivaciji pa omogoča natančnejše razumevanje kako in zakaj se seksizem v Aristotelovem delu pojavlja v več različnih, a med seboj povezanih oblikah. Izraz multiseksizem sem uvedel ravno iz tega nagiba – zaradi nujne, da njegove pojavitve obravnavamo znotraj naštetih področij in tipologij, četudi so ta prepletena.

- Aristotel. (1993). *O duši* (prevod V. Kalan). Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotel. (1999). *Metafizika* (prevod V. Kalan). Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotel. (2002). *Nikomahova etika* (prevod K. Gantar). Slovenska matica.
- Aristotel. (2004). *Fizika* (prevod V. Kalan). Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotel. (2010). *Politika* (prevod M. Hriberšek). GV Založba.
- Aristotle. (1984). *The complete works of Aristotle, Vols. 1–2: The revised Oxford translation* (J. Barnes, ur.). Princeton University Press.
- Connell, S. M. (2016). *Aristotle on female animals: A study of the Generation of Animals*. Cambridge University Press.
- Deslauriers, M. (2009). Sexual difference in Aristotle's politics and his biology. *Classical World*, 102(3), 215–231.
- Deslauriers, M. (2022). *Aristotle on sexual difference: Metaphysics, biology, politics*. Oxford University Press.
- Freeland, C. A. (1994). *Aristotle on bodies, matter, and gender*. V J. Barnes (Ed.), *Aristotle: A Critical Guide* (str. 141–160). Oxford University Press.
- Henry, D. (2007). *How sexist is Aristotle's developmental biology?* *Phronesis*, 52(3), 251–269. <https://doi.org/10.1163/156852807X208008>
- Katz, M. A. (1992). *Ideology and "the status of women" in ancient Greece*. *History and Theory*, 31(4), 70–97. <https://doi.org/10.2307/2505416>
- Keuls, E. C. (1993). *The reign of the phallus: Sexual politics in ancient Athens*. University of California Press.
- Lloyd, G. (1984). *The man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford University Press.
- Mayhew, R. J. (2004). *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*. University of Chicago Press.
- Mulgan, R. (1994). Aristotle and the political role of women. *History of Political Thought*, 15(2), 179–202.
- Okin, S. M. (1979). *Women in Western political thought*. Princeton University Press.
- Platon. (2009). *Zbrana dela* (študijska izdaja; prevod G. Kocijančič). Društvo Mohorjeva družba.
- Saxonhouse, A. W. (1984). *Women in the history of political thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Praeger.
- Saxonhouse, A. W. (1992). *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*. University of Chicago Press.
- Shields, C. (2014). *Aristotle* (2. izdaja). Routledge.
- Thomas, E. (2023, 4. april). Aristotle on making babies: He was the first great observer of nature. But his theory of human reproduction was deeply sexist—and enduring. *Aeon*. <https://aeon.co/essays/blame-it-on-aristotle-how-science-got-into-bed-with-sexism>
- Trott, A. M. (2024). *Aristotle on the Matter of Form: A Feminist Metaphysics of Generation*. Edinburgh University Press.
- Vežjak, B. (2018). Seksizem in mizoginija skozi psevdoznanstveni diskurz: medijski konteksti obravnave »napačnega spola«. *Javnost – The Public*, 25 (Suppl. 1), S97–S113. <https://doi.org/10.1080/13183222.2018.1554314>
- Witt, C. (2024). Diagnosing Aristotle's sexism. V S. Brill in C. McKeen (ur.), *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy* (str. 335–344). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Witt, C., Shapiro, L., Van Dyke, C., Moland, L. L., & Robinson, M. (2025). Feminist History of Philosophy. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja zima 2025). The Metaphysics Research Lab. <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/feminism-femhist/>