

Nya definitioner av genus

av Beatriz Vollmer de Coles (De Marcellus)

Beatriz Vollmer de Coles (De Marcellus) har doktorerat i filosofi vid Gregorianska Universitet i Rom och varit rektor för filosofiska fakulteten vid Caracas ärkestifts prästseminarium i Venezuela. Författarinnan bor numer i New York med sin man och tre små barn. Hon har bland annat författat boken "*Ontological Differentiation - A Critique Of The Philosophical Literature Between 1965 And 1995*".

Innehåll

I

Nya definitioner av genus

II

Det statiska och det dynamiska

III

Omfattar vi i genusbegreppet vår egen existens och är kön närvarande i våra handlingar?

IV

Är medvetenheten relaterad till könet och intentionen till genusaspekten?

V

Könet – genus eller kropp – själen

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

I

Nya definitioner av genus

Om vi ser efter i de flesta uppslagsböcker, förklarar definitionen av ordet ”genus” kortfattat dess etymologi och sedan dess

två betydelser. Termen kommer från latinets *genus, generis*, som har haft ett flertal betydelser alltifrån klassificering av typ eller klass till hänvisning till familj, dynasti eller till och med folk med tydlig identitet eller nation.

Under senare tid har särskilt i engelskan *genus* haft en grammatisk betydelse. I kontext måste substantiv, pronomen, adjektiv och verb stämma överens i antal och genus. Orden måste vara exakt överensstämmande inte bara i pluralis och singularis utan också i olika underavdelningar som maskulinum och femininum.

I den senare delen av nittonhundratalets språkbruk har betydelsen av ordet *genus* skiftat till individuell sexuell identitet. Feministerna har hävdade att den mänskliga sexualiteten inte helt ligger i kroppen och har börjat använda *genusordet* för att beteckna sexualitetens immateriella aspekt och då ofta i en ateistisk och förbittrad kontext. De har också lagt till att patriarkatet har alienerat kvinnornas genusaspekt genom sociala förväntningar och påtryckningar och därigenom gjort genus till en anpassningsbar social anordning.

Det stora misstag som begåtts när man gjort en distinktion mellan kön och genus är att feministerna skilt de båda begreppen åt så radikalt att de blivit oberoende av varandra och äventyrat den kroppens och själens integritet som är typisk för människan. Den feministiska agendan har haft ett intresse i detta lösgörande för att nå målen för befrielsen.

Genusfeministerna får sitt namn därför att de instiftade 'genus' som ett feministiskt fackuttryck som betydde individuell sexuell identitet som resultat av sociala påtryckningar. Intentionen var att bidra till ett avskiljande av kvinnan från den plats som naturen och samhället reserverat för henne och att formellt separera könet från genus i syfte att nå uppsatta politiska mål. De har också introducerat uppfattningen att skillnaderna mellan könen är socialt konstruerade.

Fysiska skillnader som påstås vara socialt och politiskt neutrala öppnar fältet fritt för total frihet att välja partner. Enligt dessa feminister är homosexualitet, heterosexualitet och bisexualitet alla lika gångbara och är en fråga om vad någon föredrar. De gör gällande att skillnaderna mellan manligt och kvinnligt inte är relaterade till naturliga eller biologiska orsaker, utan beror på sociala påbud.

Senare tiders strukturalister med lutning åt det marxistiska hållet som Derrida, Lacan och Foucault är bakgrundsfilosofer för dagens genusfeminister. De gjorde Derridas definition av ”dekonstruktionsfilosofin” till sin egen och inledde en rörelse för att ”dekonstruera genus” i ett försök att omintetgöra det de kallar patriarkatet, de sociala rollerna, religionen, traditionen, utbildningen och politiken, och så vidare. Genusdekonstruktionen och det genusfria samhället hör nu till den feministiska agendans huvudsakliga målsättningar.

Den största innovationen för feminismen har varit det radikala skiljandet av kön från genus i den mänskliga personen: om kön är en indifferent biologisk realitet and genus en social konstruktion beror kvinnornas påstått underlägsna situation på ett illa fungerande samhälle, eller med andra ord, på ett patriarkat. Dess möjlighet till förbättring fordrar alltså enligt feministerna att samhället lösgörs från denna sociala konstruktion, så att män och kvinnor till slut blir lika. Genusfeministerna är intresserade av dekonstruktion av bland annat språket, familjen, relationerna, prokreationen, sexualiteten, arbetet, religionen, regeringarna och kulturen i allmänhet. Skillnaden skall undvikas om än inte helt elimineras. Om genusidentiteten konstrueras blir den flexibel och alltid föränderlig.

Genusfeministerna bör tillskrivas förtjänsten av att ha *skapat* ett ord som pekar på en aspekt av sexualiteten som går utöver det rent kroppsliga. Före deras tid antydde denna immateriella dimension bara genom den heltäckande termen mänsklig sexualitet. I

den meningen har deras terminologiska bidrag 'genus' varit värdefullt, men enligt min uppfattning otillräckligt, liksom den av feministerna föreslagna separationen mellan kön och genus, som är en ny och för den mänskliga värdigheten uppenbart stötande form av dualism. Om kroppen (med specifikt kön) görs viktigare än själen, eller vice versa, leder den följande polariteten till ett inskränkt koncept för den mänskliga personen.

Det är som Wittgenstein har sagt, att ett ords mening ligger i hur det används på ett bestämt sätt i språket. Det förefaller meningslöst att vända på eller bestrida bruket av facktermen *genus*, eftersom det används så frekvent också i andra språk. Det verkar mer logiskt att utvidga den nya betydelsen och göra den fullständig för att på så sätt åter knyta ihop kön och genus i en integrerad mänsklig sexualitet och inte längre sära den mänskliga värdigheten.

Genom att adoptera ett nytt perspektiv på den mänskliga personen, eller snarare, genom att förnya synsättet på den gamla teorin om sammansatta varelser, kan vi hitta nyckeln till denna återförening. Jag skulle vilja presentera en djärv analogi av förhållandet mellan kropp och själ med kön och genus, därför att jag tror att precis som kroppen har en metafysisk dimension i kraft av själen, så har vårt kön en metafysisk dimension i kraft av vårt genus. Detta är mer en inbjudan att diskutera frågan än ett påstående som gör anspråk på definitiv sanning.

Det är odiskutabelt att kroppen och själen är oskiljbara under en persons liv. Vår själ är förkroppsligad inom oss. Det mänskliga förkroppsligandet kommunicerar mening och är implicit i varje mänsklig relation. Allt vi uttrycker och förverkligar härrör från den, kärleken, det maskulina och det feminina, den mänskliga aktiviteten, öppenheten till samhället, den personliga relationen till Gud och mycket mer. En mänsklig kropp kan bara och alltid vara antingen en mans eller en kvinnas, så att förkroppsligandet

nödvändigtvis medför ett kön. Det får dock inte indikera en enbart fysisk dimension.

S:t Thomas Aquino förklarar varelsernas sammansatta uppbyggnad i *De ente et essentia (Om varandet och väsendet)*. I detta korta men gedigna verk illustrerar han hur alla materiella ting är gjorda av materia och form. Den mänskliga varelsen är klassificerad som den högsta kategorin av alla varelser, därför att själen är vår form och överskrider den fysiska värld i vilken vi existerar. Medan Aquino hävdar att kroppen i människorna relaterar till materien och själen till formen, skulle jag i termer av proportionalitet vilja lägga till att könet är för materien vad genus är för formen och själen, utan att riskera den mänskliga värdigheten och individualiteten.

S:t Thomas hävdar att sammansatta varelser är uppbyggda både av materia och form; materien är individuationsprocessens princip, medan formen svarar för substansen. I fallet med den mänskliga personen säger Aquino att själen är kroppens substansform. Medan han å ena sidan hävdar att materia och form inte kan skiljas åt i sammansatta varelser, bör de likväl särskiljas för att erbjuda en bättre förståelse av hela varelsen. Aquino förklarar sedan att en form inte kan börja existera utan materia och att en själ inte kan börja existera utan en kropp. Om jag får lägga på kön till den materiella, konkreta kroppsliga sidan av den sammansatta mänskliga varelsen och genus på den överskridande, form, och själ, förefaller det inte möjligt att genus (maskulint eller feminint) skulle kunna börja existera utan ett specifikt kön (manligt eller kvinnligt). ¹ **Detta är det stora felet med den feministiska agendan. De avser att överge genus som en från kroppen, eller det kön i vilket den existerar, fristående enhet.**

När vi talar om materia och form som olika, menar vi att de har lika nödvändiga men urskiljbara funktioner, när de konstituerar en

¹ Medvetenheten om genus kanske börjar existera långt efter det att könet gör det, men jag tror att man lugnt kan säga att den, liksom själen, växer inom personen från allra första början.

varelse. I fallet med mänskliga varelser kan vi tala om universella substanser (mannen eller kvinnan), som bara existerar i sinnet, eller i termer av verklighet och av det skälet som individuella substanser, genom vilka den individuella materien och substantiella formen är unik (denna kvinna – Jane eller denne man – Peter). Med andra ord är en persons genus också individuell men bestämd i sina möjligheter genom ett bestämt kön. Det feministiska kravet på ”frihet att välja” mellan flera genus verkar absurt. Fastän det finns utrymme för individuell variation är och förblir kön och genus ömsesidigt beroende av varandra. Frågan är hur mycket eller i vilken grad den ena eller den andra bestämmer den andre och om externa influenser, som familj, samhälle, eller till och med den gudomliga nåden, utgör något som gör skillnad med tanke på den slutliga sammansättningen.² Jag tror att det är så och på det sättet finns ett inflytande över vårt genus och vår själ från andra element än själva det egna jaget.

S:t Thomas hävdar också att det är formen som fullkomnar materien. När vi, som tidigare sagt, lägger på genus och själen (formen) som ytterligare ett lager, bör vi aldrig betrakta någon av dem som statisk; däremot kan vi alltid växa fram emot vårt eget självuppfyllande eller fullkomnande på grund av det faktum att vi har en transcendent (överskridande) dimension förkroppsligad i vår (materiella) existens. Vi måste medge att både genus och själ påverkas av nåden, kulturen, familjen, den individuella erfarenheten och mycket mer och att alltså båda är åtminstone delvis ”konstruerade” snarare än medfödda. Ett av vissa feminister så eftertraktat ”genusfritt” samhälle förefaller då vara omöjligt; det skulle bli ett ”själlöst” samhälle.

Aristoteles teori om rörelsen framdriven av de fyra orsakerna kan också illustrera den sexuella varelsens konstitution och

² Det är viktigt att komma ihåg att själ och genus, kropp och kön inte är avsedda att vara desamma, men hör hemma på samma existensnivå, den som är överskridande (transcendent) respektive bestämd till sitt yttersta (contingenta) möjliga mål.

självförverkligande. En *orsak* är allt som har inflytande på ett objekts varande. I den *materiella* orsaken kan vi identifiera kroppen, med sitt kön, som förblir konstant och öppnar för individualiteten; i den *formella* orsaken, som är själen, kan vi identifiera genusaspekten. Denna kombination drivs sedan till förändring och individuell variation på grund av och beroende av den *effektiva* orsaken vilken inte bara är det sociala tillskottet utan också de inre förändringarna (eller som Wojtyła formulerar det, ”det som sker i människan”).³ Den *slutliga* orsaken, som anger den *rätta* inriktningen för en varelses fulländning och uppfyllelse antyds redan i de tre föregående orsakerna och kan, sammanfattningsvis, ses som det personliga uppfyllandet av det maskulina respektive feminina genom en särskild kallelse i ett liv. Den sanna fulländningen för en varelse kan inte uppnås, och bör inte ens förutsättas kunna göra det, i något som varelsen inte har en tendens till att bli. Handlingen, och därför en varelses fulländning, har sin förutsättning i materien och dess potentialitet. Inflytandet tar två vägar: medan potentialiteten (i materien) begränsar handlingen (i formen) är formen (*determinans*) det som fullkomnar materien (*determinabile*). Med andra ord är en viss varelses materia sin egen potential och *formandet* dess egen gradvisa uppfyllelse i rörelse mot sin *egen* fullkomlighet. En skapad varelse kan bara nå sin redan fördefinierade fullkomlighet med hjälp av kontinuerligt berikande av materien och formen. I genuskontexten antyder det kroppsliga könet inriktningen mot uppfyllelse i ett bestämt genus. Det förefaller vara en motsättning att säga att ett kön uppfyller sig självt i ett motsatt genus. Den kvinnliga kroppens sammansättning med en manlig själ verkar nämligen inte förverkliga en mänsklig persons potential.

Det är således i den mänskliga personens kroppsliga och själsliga sammansättning som den metafysiska skillnaden mellan mannen och kvinnan uppenbaras. Om nämligen själen är kroppens

³ Se Karol Wojtyła, *The Acting Person* (*Acta Husserliana*, vol X), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1979. (Original: *Osoba I Czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Krakow 1969).

form måste på något sätt differentieringen av könen redan existera i sin form – med sin högre grad av fullkomlighet – och inte bara i sin materia. Aquino hävdar att Gud skapar varje själ individuellt, så att den kan informera en viss kropp,⁴ men detta skulle bara kunna innebära att Gud skapar varje själ med ett genus för att informera en kropp som nödvändigtvis har ett kön.

Varje själ skiljer sig från andra i samklang med den kropp den ”informerar”. Därav följer att feminina och maskulina själar informerar kvinnliga och manliga kroppar. I likhet med kropparna är de maskulina och feminina själarna inte två olika arter av den mänskliga själen utan sätt att delta i samma mänskliga väsen. Det förefaller då som om den könsliga kroppen och den genusbestämda själen skapar sammansättningen av den förkroppsligade personen.

En förnyad definition av genus som accepteras av Kyrkan kunde då vara:

Genus: den transcendent dimensionen av den mänskliga sexualiteten som är förenlig med alla nivåer av den mänskliga personen som omfattar kroppen, tankarna, anden och själen. Genus är då formbart på grund av inre och yttre inflytanden på den mänskliga personen men den måste lyda den naturliga ordningen som redan finns bestämd i kroppen.

II

⁴ Se Eudaldo Forment, ”La dignidad de a persona humana como hombre y como mujer.” I *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale*, III : Antropologia Tomista, Liberia Editrice Vaticana, (Pont. Accademia di S. Tommaso) Citta del Vaticano 1991, 149-161, s. 156.

Det statiska och det dynamiska

Att skillnaderna mellan könen är underordnade deras identitet på ontologisk nivå har redan framhållits. Den mänskliga ”bilden” ser annorlunda ut beroende på var vi sätter fokus, som i en optisk illusion. När vi ser empiriska fakta verkar skillnaderna bortse från likheterna, men när vi analyserar den mänskliga personens transcendentala värde verkar det inte möjligt att ifrågasätta deras identitet.

Det är inte nödvändigtvis så att könen är ömsesidigt exklusiva. Att vara man utesluter automatiskt att vara kvinna i överensstämmelse med principen om icke-motsägelse – någon tredje möjlighet finns inte och ändå är båda lika fullt människor. Och det är exakt denna begränsning som gör den mänskliga varelsens uppfyllelse möjlig, eftersom det är omöjligt att vara den andre. Vad kan detta säga oss om deras vara? Det ömsesidiga uteslutandet av könen kan också förstås ur en annan synvinkel, nämligen att den mänskliga *varelsen* bara kan och alltid måste *existera* som antingen manlig eller kvinnlig varelse.

Mannen och kvinnan kan inte definieras för sig. De står i relation till varandra men är inte fullständigt komplementära. Att tala uteslutande om deras kön som antingen komplementära eller jämlika eller som ett kön är inte bara ensidigt utan ofullständigt för deras del. Olika sätt att närma sig frågan visar att könen kan vara allt detta på olika sätt, men sett i deras integritet (”holistisk synvinkel”), och när man ser till kombinationen av likhets- och olikhetsnivåerna, utgör mannen och kvinnan en asymmetrisk struktur. Det asymmetriska hos könen förstärks också av att deras varande och existens omfattar både det dynamiska och det statiska.

III

Omfattar vi i genusbegreppet vår egen existens och är kön närvarande i våra handlingar?

”Sammanboendet” mellan kön och genus förefaller ligga djupare än den enklare synen på naturen och fostran. Om vi accepterar varandets analogi som sann och använder oss av Wojtylas tankegång ”kan vi betrakta människans handlande, lika väl som det som sker inom henne, som uppfyllandet av en potentialitet. Båda var för sig pekar mot ett förverkligande, ett aktualiserande av den dynamiska enheten mellan potentialitet och handlande.”⁵ Låt oss tänka oss att en persons på förhand givna kön är en del av det som ”sker inom henne” och att det genus som uppträder som dess korrelat avspeglas i hennes ”handlande”, varigenom ”handlandet” står högre än då hon är ”föremål för handlande”, eller låt oss tänka oss att formen är fullkomligare än själva saken. Sammanvägningen av dess två blir då ”förverkligandet av potentialiteten”; de är den ”dynamiska enheten mellan potentialitet och handlande.”

Om man betonar det allmänna och likheten kan resultatet av denna dynamiska enhet också grupperas i genus och karaktärer i andra objekt, men när man betonar det enskilda och åtskillnader, utgör varje kombination en unik individuell egen identitet. Det som ontologiskt gör att det mänskliga subjektet skiljer sig från objekten är att personligheten läggs till individualiteten.

Den mänskliga varelsen som person är i sin grundläggande ontologiska struktur subjekt både för sin existens och sitt handlande.

⁵ Karol Wojtyła. *The acting person*, s. 65.

Men det är viktigt att lägga märke till att hennes egentliga existens är *personlig* och inte bara individens existens. Den skiljer sig från varje form av varande som ontologiskt grundar sig enbart på individen. Följaktligen är handlingen också personlig. Med handling menas människans hela dynamism som omfattar hennes agerande och det som samtidigt sker i henne. Personen kan identifieras med en ontologisk grundstruktur i vilken en bestämmelse skall komma till: den ontologiska strukturen som hör till ”någon” manifesterar nämligen inte bara sina likheter utan också sina olikheter och lösgörandet från den ontologiska struktur som hör till ”någonting”.⁶

Wojtyła hävdar att ”*subjektiviteten* ses som strukturellt relaterad till det som sker i människan och *verkan* som relaterad till hennes handlande”.⁷ Människan är subjekt när något händer henne, men ’aktör’, när hon gör något. Dessa två moment kan inte separeras helt när de urskiljs, fastän det kunde hävdas att det subjektiva jaget, ’ego’, (subjektiviteten) är mindre fulländat än det överskridande (transcendent) jaget, ’ego’, (verkan, effektiviteten). Det skulle kunna betraktas så, att människan är subjekt som ett resultat av hans eller hennes kön, medan han eller hon är ’aktör’ i ljuset av sitt genus. Det förra är förutsättning för det andras möjlighet, på samma sätt som existensen förutsätter varandet eller att fostran inte kan ske utan att naturen föregår den i verkligheten.

Det kan alltså sägas att handlandet är relativt påverkat av ’det som sker’ eller av det som föregår det. Utan att underskatta frihetens kraft måste handlandet nödvändigtvis påverkas inte bara av ’det som sker *i* henne eller honom’ utan också av ’det som sker *med* henne eller honom’, bland annat av samhället. Förstår vi det så måste uppkomsten av genusperspektivet på något sätt bestämmas av den sociala konstruktionen. Genusperspektivet är inte bara ett social

⁶ *Ibid.*, s 74

⁷ *Ibid.*, s 74.

(extern) uttryck för en människas varande utan har också en förmedlande position mellan ”skeende” och ”görande”.

’Det som händer i människan’ fordrar inte och involverar inte i detta sammanhang friheten, medan ’människans agerande’, eller det genusstyrda agerandet, involverar det som Wojtyla kallar ”verkan” (effektiviteten), vilket innebär att människan vet vad hon gör. Reflekterande kunskap om handlandet är inte bara förankrat i människan och potentiellt social, utan är också socialt konstruerad på grund av den världsliga och samhällsliga förankringen.

Wojtyla associerar ”uppfyllande” till handlingen i linje med den skolastiska handlingsteorin som förverkligar potensen (förmåga till handling), men överför termen till sin nu aktuella betydelse (självförverkligande), i vilken hans definition fortfarande kan tillämpas.

I begreppet ”salig lycka” ligger något som är besläktat med självförverkligandet och med självförverkligande genom handling. Att förverkliga sig själv är nästan synonymt med salig lycka, eller med att vara lycklig. Men att förverkliga sig själv är detsamma som att komma till insikt om det goda, varigenom människan som person blir och är god själv.⁸

Den saliga lyckan är alltså inte identisk med njutningen, därför att den senare *blir en händelse* i människan, medan den förra är ett resultat av hans eller hennes handlande. Handlingarna är mer fulländade och åstadkommer större fulländning än det som ”blir händelser”; av det skälet är handlingarna också måluppfyllande. Wojtyla specificerar denna distinktion genom att säga att upplevelsen av salig lycka förefaller vara typiskt *mänsklig*, medan njutningen hör hemma i själva *känslan*. ”Den saliga glädjen pekar mot personstrukturen medan njutningen kan relateras till det man kan

⁸ *Ibid.*, s. 174.

betrakta som individens enkla naturliga struktur (...)"⁹ Den längtan efter självförverkligande som kvinnor alltid har kan då bara uppnås som ett resultat av deras handlande och inte genom att kunna befria sig själva från familjen eller andra "feminina" förpliktelser, vilket inte innebär att dessa aktiviteter skulle innesluta dem på ett begränsande sätt.

För att lycka och förverkligande ska kunna uppnås måste handlingarna vara goda. Eduardo Forment gör den kommentaren att det manliga och kvinnliga fulla förverkligandet inte återskapas i en enda existensform utan i två från varandra skilda former, som är den manliga och kvinnliga personen. Som personer är mannen och kvinnan lika, så att varken en man eller en kvinna begränsar personligheten eller värdigheten. Likheten eliminerar emellertid inte den olikhet som behövs för att personen skall fullkomnas. Dessa två sätt att vara en person måste ses som uttryck för Guds avbild för en grund för manlig och kvinnlig ursprunglighet.¹⁰ Det måste finnas olikhet i en mänsklig varelse för att hans eller hennes fulla utveckling ska kunna uppnås, beroende på om det är en man eller en kvinna.

En del förstår "genus" som hänvisningar till sociala och kulturella ideal för det som är maskulint och feminint med därtill hörande könsbundna roller, och menar att dessa ideal tvingar männen och kvinnorna att fungera på ett sätt som inte är typiskt naturligt för dem. I kvinnornas fall har man lagt skulden för begränsningen av deras verksamhetsområde i samhället på dessa krav, vilka också hämmar självbestämmandet och till slut den personliga identiteten och självförverkligandet. Detta skulle följaktligen innebära att kulturidealen "påtvingar" mannen och kvinnan ett genusperspektiv, vilket hindrar deras natur att blomma ut. De ser befrielsen som frihet

⁹ *Ibid.*, s 177.

¹⁰ *Ibid.* s177

från en genusidentitet som samhället dikterat genom roller som är bestämda på förhand.

Om kvinnorna vill ”förverkliga” sig själva som kvinnor, måste de först precisera hur de själva förstår sitt eget naturliga ”jag”. Betraktar man på förhand givna faktorer som kroppslig gestalt och andlig begåvning helt eller delvis som uttryck för vad de själva är? Gerl-Falkowitz förklarar att det sedan 1960-talet funnits en avoghet mot att acceptera något som överhuvudtaget konstituerar för det kvinnliga väsendet. Men för att förverkliga sig själva ”som kvinnor” måste de finna varaktiga och oföränderliga egenskaper som kan komma till full blomning.

Det är antagligen så att den aktuella feminismen i teorin undviker sådana termer som ”väsen” eller ”ontologi”, något som den tidigare diskussionen under 1920-talet (med Edith Stein och Gertrud von le Fort) försökte få grepp om. Denna tendens följde i fenomenologins fotspår och sökte efter bestående faktorer och värden i kvinnligheten. Man kan ändå, även i dagens feminism, skönja ett outtalat sökande efter på förhand givna ontologiska elementa hos kvinnorna ¹¹.

Hon hävdar å andra sidan att man är rädd för att upptäcka att dessa givna faktorer är biologiska och att barnafödandet fortsätter att vara kvinnornas ”handbojor”. Följden av att förneka den biologiska nivån är det som Gerl-Falkowitz kallar ”kroppslighetsneutraliseringen”, som primärt handlar om kemin och aborterna – den ”dödliga” emancipationen. I den kontexten tror många feminister att kvinnorna till slut blir befriade, först när dessa ideal och förväntningar förändras, eller, vilket är viktigast, när ”rollerna” inte specifikt sammankopplas med könen. De hoppas kunna skapa ett samhälle som ”överskrider det sexuella könet” så att människorna blir

¹¹ Gerl-Falkowitz, Hanna Barbara, *„Gleichheit und Unterscheid: Wo ist die Frauenfrage angelangt?“*

”androgyna” och att arbetsfördelningen därigenom blir jämlik och könsneutral.

När så ytterligheterna möts ser man tendensen att upphöja det biologiska i så hög grad att moderskapet blir det högsta värdet på bekostnad av barnen. De tror att kvinnorna bara kan förverkliga sig själva helt och fullt genom att få barn. Denna ytterlighet söker sig bort från beroendet av en man och avgår till sist med seger genom den artificiella inseminationen.

När man ser närmare på dessa anspråk kan man notera två saker. 1) Eftersom könsidentiteten av nödvändighet är socialt konstruerad, dock inte fullständigt, kommer det alltid att finnas på förhand definierade roller i de modeller vi har framför oss. Det absurda blir klarare om vi tänker oss ett fall där vi tar ifrån ett barn dess ”modersmål”, så att barnet senare kan välja det språk det föredrar. 2) Teorin som talar om handling och förmåga hävdar på ett mer abstrakt plan att saker och ting inte kan bli något som de inte är avsedda att vara. Vad något faktiskt blir är redan inbegripet i sin potentiella förmåga. En person av kvinnligt kön kan inte bli något annat än kvinnlig därför att hon inte kan uppfylla sitt mål. Variationerna i att vara kvinnlig är oräkneliga, men det är omöjligt att bli eller vara könsneutral. Diskussionen stannar i försöken att definiera vad som till slut är feminint och maskulint. Båda ytterligheterna är bevis på att definitionen varken ligger totalt i det biologiska perspektivet eller totalt i förhoppningen att kunna motsvara de sociala förväntningarna.

Gordon Graham noterar att befrielse från något - i en ”befrielsens” kontext som nyckel till det fulla självförverkligandet - betyder att någon *upphör* att vara vad han eller hon har varit (så kallad omvänd analogi).

Slavar som befriats är alltså inte längre slavar. Kvinnor som befrias upphör inte att vara kvinnor. Poängen med att befria slavar är

att eliminera varje skillnad mellan en slav och en fri människa. Poängen med kvinnors befrielse skulle kunna uppfattas som ett eliminerande av alla *moraliska* skillnader mellan män och kvinnor (biologiska skillnader kan knappast elimineras).¹²

Förslagen att avskaffa på förhand definierade genusroller har betydande implikationer. Den befriade personen (antingen man eller kvinna) är (1) genusneutral och hans eller hennes kön är helt självständigt i förhållande till detta genus, samtidigt som det kan anpassas till vilken (social) omgivning som helst. Härav följer (2) att genusskillnader enbart är socialt konstruerade (inte medfödda) och att de kan förändras (Hur många gånger? Hur länge? o.s.v.). Den sexuella olikheten (3) är fundamentalt likgiltig för genus och därmed för den personliga identiteten. Genus ingår (4) i den personliga identiteten, fast den inte får stämma överens med ett kön.

Detta sätt att förstå sexualiteten och könet skiljer inte bara den sexuella och personliga identitetens grunddrag från varandra utan nedvärderar i själva verket kroppen med kanske svårare konsekvenser för kvinnan än för mannen, om det stämmer, som Gerl-Falkowitz och Buydendijk observerar, att män och kvinnor är mycket olika ur det kroppsliga uttryckets synvinkel. Kvinnorna kan inte bortse från det som männen kan, därför att det medför så mycket mer och griper in mer direkt i deras dagliga liv. Det är faktiskt svårt att avgöra var ”midjan” börjar hos kvinnan; den kanske börjar i sinnelaget!

Att göra jämförelser av det slaget är ändå riskabelt; det går inte att uppleva hur den andre är medvetenhet om sitt kön. Om vi i vår egen existens omfattar könet och kön är närvarande i våra handlingar, blir det intressant att utforska hur dessa fakta också kan påverka sidor av vår kunskap. Utan att kompromissa om giltigheten i det man vet eller relativisera det, är det möjligt att manligt och kvinnligt sätt att

¹² Gordon Graham, "Two types of feminism," *American Philosophical Quarterly*, 1988 (25), 303-312, s. 308.

tänka uppfattar och bearbetar objektet för ens vetande på olika sätt.

IV

Är medvetenheten relaterad till könet och intentionen till genusaspekten?

Levande varelsers typiska utveckling gör deras sexualitet mer eller mindre distinkt. Den mänskliga varelsen, vars typiska karaktär kröns med användande av förståndet, är distinkt i sin sexualitet inte bara biologiskt utan också utöver kroppen. Förståndet gör oss medvetna om sexualiteten, ger den mening men projicerar den också på många av våra föreställningar och handlingar. Vår sexualitet måste på något sätt påverka vårt medvetande och vår intentionalitet, om nu så många etiska frågor angår den och kanske bara outtalat påverkar vår känsla av ansvar och moraliska förpliktelse.

Sexualitetens yttre uttryck visar på den manliga – kvinnliga differentieringen. Detta självklara påstående förgrenar sig ytterligare i olika riktningar och inte alltid på så självklart sätt. Angela Ales Bello förklarar fenomenologiskt hur subjektet erkänner den andre.

Om subjektet inte bara analyserar sig själv utan andra, måste det först av allt gå genom deras kroppslighet och därigenom bli medvetet om deras fysiska, kroppsliga och andliga konstitution. För att kunna förstå det som händer i ett annat gemensamt förhållande, behövs empati med vars hjälp subjektet intuitivt förstår hur medlemmarna i det gemensamma förhållandet lever sina liv.¹³

¹³ Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenta di una filosofia al femminile*, s. 149.

Den medvetenhet med vilken subjektet är medvetet är densamma som den med vilken subjektet är medvetet om objektet.¹⁴ Detta betyder att subjektet genom medvetenheten blir närvarande för sig självt och objektet närvarande för subjektet. Om nu subjektet måste ha kön, ”färgar” då detta faktum åtminstone i någon mån både medvetenheten om sig själv och om dess objekt? Hur oberoende kan man bli av sin könsliga existens? Om man är medveten om ett objekt, som faktiskt är annorlunda än det egna jaget, innebär det att könet spelar någon roll, när det gäller ens medvetenhet?

Om all kunskap står i relation till objekten som något annat än en själv och på så sätt innehåller en intention, måste denna ”utåtgående rörelse” innesluta genusaspekten om subjektet i sig innesluter genusaspekten. Vår kunskap är medveten när den betraktas som subjektets aktivitet men intentionsinriktad när den betraktas som syftande på objektet. Såsom personliga subjekt kan vi inte helt objektivera vår sexualitet eller könsbestämda existens. Det skulle alltså förefalla som om medvetenheten har en könsbestämmelse när vi gör bedömningen att det är det könsbestämda subjektets aktivitet, medan det är genusbestämt när den riktar sig mot objektet. Precis som medvetenheten och intentionaliteten är ett och detsamma ur olika synvinklar, kan kanske könet och genusaspekten antas vara desamma, om vi ser dem som ”inre” (könsbestämda) och ”utåtgående” aspekter av samma subjekt. Skillnaden mellan det manliga och det kvinnliga betyder ingenting för kunskapens giltighet (validiteten), även om vi måste räkna med ett inflytande, när det gäller sättet att närma sig verkligheten.

Fastän avsikten inte är att ta upp en diskussion om en genusspecifik kunskapsteori, utan att då dra in relativismen, skulle ytterligare studier i denna riktning kunna vara av stort intresse och

¹⁴ Se Carlo Huber, *Critica del sapere*, s. 106.

kanske till hjälp för att bestämma strukturer och oföränderliga egenskaper hos båda könen.

Virgilio Melchiorre menar att den mänskliga varelsen – mannen och kvinnan – har en symbolisk definition, samtidigt som den kvarstår som en gåta: ”Det symboliska (...) består av ett uttrycksfullt dubbelspel genom vilket en mening visserligen förstås men endast på ett transparent sätt som är en annan mening intimt och oskiljaktigt närstående. Denna mening skulle som sådan inte vara möjlig att identifiera”.¹⁵ I fallet könen visar sig denna ”andra mening” i det andra könet. Manligheten och kvinnligheten var för sig är knappt möjliga att få grepp om men förstås lättare individuellt som något beslöjat på grund av den oskiljaktiga förtroligheten med det andra könet. Innebörden är inte att de i striktare mening är komplementära, på det sättet som korset är symbol för mysteriet Kristi död och uppståndelse, utan att det getts en komplementär definition.

Melchiorre talar om intentionalitet som något som antyder ontologisk enhet i den meningen att ett avsiktligt (intentionellt) förhållande (relation) i sin rot alltid är en samexistens i jagets och världens förening av enhet och variation. Tinget finns för jaget och jaget för tinget. *Denna enhet*, i vilken subjektet och objektet är oupplösliga och tillsammans finns till i ömsesidig gemenskap, *blir det som händer (...)* på grund av en föregripande blick eller på grund av vad denna blick säger om de förkroppsligade förutsättningarna och omständigheterna.¹⁶

Om det förhåller sig så när det gäller förhållandet mellan subjektet och objekten, borde det finnas än större skäl för att detta skulle hända mellan två subjekt av motsatt kön. På det sättet har kroppen en dubbel aspekt eller dubbelspel eftersom den är både sedd

¹⁵ Virgilio Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, s. 70

¹⁶ *Ibid.*, s. 21

och kan se, kan vidröras och röra vid och är objektiv och subjektiv. Intentionalitet och medvetenhet är i den meningen förkroppsligad och kommunikativ, alltså relaterad till genus. Orden och gesterna är då, som intentionalitetens och medvetenhetens fortsättning, tecknen på kroppens transcendens utöver den biologiska kroppsligheten ensam. Kroppsliga skillnader konstituerar därför inte bara sexuella skillnader utan konstituerar, eftersom de är mänskliga och intentionella, olika intentionella läggningar.¹⁷ Om kroppar är olika måste också intentionaliteten vara något annorlunda.

Är särdrag och karaktär väsentliga för den odontologiska differentieringen? De klassiska föreställningarna om kvinnorna som mjuka, omtänksamma, vårdande och männen som aggressiva, utåtriktade och äventyrliga tycks ha sin grund i biologin och samhället. Biologin måste vara en avgörande faktor för fastställande av identiteten fast naturligtvis inte den enda. Frågan är hur mycket samhället avgör den. Först föds jag och kommer sedan in i samhället, men det jag är i mig själv finns redan helt och fullt i sin linda men inte helt utvecklat. Att förneka detta skulle leda till allvarliga etiska problem (abort, barnamord, o.s.v.).

Med hänsyn till olikheten mellan deras kroppar, och följaktligen det som dessa bidrar med (aktivt och passivt), borde man kunna anta att mannen och kvinnan uppfattar världen på olika sätt. Det innebär inte att deras kunskap på något sätt skulle vara relativ eller ha olika värde. Men det betyder att de tolkar och tillgodogör sig det som uppfattas som ett och samma objekt på olika sätt. Saker och ting får med andra ord en mening genom det sätt på vilket de uppfattas. Det skulle vi kunna säga om vilka personer som helst. Det kan dock finnas något gemensamt för män, som grupp, och kvinnor, som grupp, i själva sättet att uppfatta och tolka; detta något (icke påtagliga) som är gemensamt, går utöver de sociala eller kulturella faktorerna och det är

¹⁷ *Ibid.*, s. 25

detta som gör att de uppfattar världen och samhället på ett visst typiskt sätt. För att använda Bernard Lonergans terminologi finns det ett slags 'inbyggd' vinkling, som formar sinnesintrycken.

José Sanchez de Murillo hävdar att det feminina har vägrats livsutrymme och förtryckts så länge på grund av politiska och ideologiska skäl, att det enda sättet att upptäcka den feminina karaktären är att ta utgångspunkten i biologin. Det maskulina har under tiden inte förtryckts medvetet och förlorat sin betydelse i samverkande relationer. Han tror att kvinnors mångsidigare, mer beskyddande och inväntande beteende o.s.v. har mycket att säga om kvinnlighetens essens (Wesen), liksom mannens klassiskt typiska drag, hårdheten, styrkan, målorienteringen, viljan att erövra, rörligheten o.s.v. talar om manlighetens essens. Han kallar detta "feminitetens och maskulinitetens ontologiska avgränsningar enligt kroppen och psyket".¹⁸ Dessa karaktärsdrag kan variera i olika kulturer och historiska tider, som Badinter (Elisabeth Badinter, övers. anm.) menar. Av detta skäl har vi inte velat hävda att dessa faktorer skulle vara konstitutiva för manlig och kvinnlig identitet.

Könen står ontologiskt i sådant förhållandet till varandra att de var för sig får sin mening av den andre, så att den verkliga betydelsen av "androgyn" innebär att bara mannen och kvinnan tillsammans kan kallas 'der Mensch'.¹⁹

Det maskulina utan det feminina är logiskt otänkbart, ungefär som fader/moder utan son/dotter, fastän detta inte betyder att de kompletterar varandra helt. Men en av dem blir vad han eller hon är och förfinar den maskulina respektive feminina definitionen i kontrast till den andre.

¹⁸ José Sanchez Murillo, "Vom Wesen des Weiblichen", s. 91

¹⁹ *Ibid.* s. 93

Asymmetribegreppet som jag försökt ge uttryck för antyder det unika. Förhållandet mellan män och kvinnor och skillnaderna mellan dem konstitueras av varje individs unika drag, fastän de ändå kan indelas i två grupper som män och kvinnor. Att var och en för sig är unik betyder inte att de saknar något gemensamt. I så fall skulle vi hamna i solipsism.

Rosalia Azzaro Pulvirenti framför den tanken att om kristendomens civilisation hade erkänt och garanterat att varje mänsklig varelse har en personlig identitet, och om genetisk undersökning kommit fram till att varje mänsklig varelse har en bestämd och specifik biologisk identitet, skulle de tillsammans utgöra en unik struktur.

Vi vidhåller i vår tes att båda dessa (personlig och biologisk identitet) inte kan utgöra något annat än en unik ontisk kärna, som är fundament för alla tänkbara utvecklingar i psykisk och fysisk bemärkelse: kärnan är beroende av den och inte vice versa. Det är alltså i detta som absolut värdighet (människans) existerar och som gör en person av den mänskliga varelsen.²⁰

Azzaro definierar uppsättningen av de personliga och biologiska identiteterna som konstituerar en oskiljbar enhet; hon definierar denna enhet som den mänskliga personens ”ontiska kärna”, därför att den existerar som en enda enhet från konceptionen till döden. Denna syn på uppsättningen av identiteterna har inte bara viktiga konsekvenser för bioetiken utan är också ett stöd för könets identitet och skillnader med den värdighet de har gemensamt.

Det verkar troligt att sexualiteten har en avgörande roll att spela i intentionaliteten, om den nämligen, som Jacobson föreslår, kan beskrivas som en ”känslomässig ton i tillvaron” som tillför djup och

²⁰ Azzaro Pulvirenti, ”Fondazione teoretica di un nucleo ontico della persona umana,” *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 1992 (86), n:r 3, 233-254, s. 233.

mening till var och ens personliga erfarenhet och som dessutom är ett uttrycksmedel av betydelse för uppkomsten av symbolerna.

Medvetandet, som förefaller stå under inflytande av sexualiteten, måste vara begränsat av kroppen; dessa begränsningar är i sin tur väsentliga särdrag i sexualiteten och indikerar att den mänskliga existensen är social och inriktad mot det gemensamma.²¹

Människans livshorisont är alltså inte relaterad till kroppen, därför att hon är ett subjekt och tack vare detta kan hålla distans till sin kropp och sin värld. Genusperspektivet är ett unikt könsligt uttryck som går utöver kroppen och kan inta ett visst avstånd till samhället, samtidigt som det har båda att tacka för sin existens.

V

Könet – genus eller kropp – själen

Mänsklig kroppslighet kommunicerar mening och är alltid att räkna med i varje känslomässigt förhållande. Allt som kan uttryckas och förverkligas härrör från detta, d .v. s. kärlek, maskulint och feminint, mänsklig aktivitet, öppenhet mot samhället, personlig relation till Gud och mycket mer. Om kroppslighet av nödvändighet medför ett kön, borde det som kroppen förmedlar innefatta ett genus jämsides med budskapet.

Om den skolastiska materia – och formmodellen kan användas för att kasta ljus över relationen mellan kropp och själ, kan vi undersöka om den även håller för distinktionen mellan kön och genus.

²¹ P. Jacobson, "The return of Alcibiades: An approach to the meaning of human sexuality through the works of Freud and Merleau-Ponty." *Philosophy Today*, 1978 (22), 89-98, s. 97.

Betraktar vi materien, i det här fallet, som ett specifikt kön (manligt eller kvinnligt), är det den förutsättning som gör ett specifikt genus, alltså formen (maskulin eller feminin), möjligt. Det som införs av materien (ett kön) påverkar inte bara möjligheten till en form (det genus som blir resultatet) utan, beroende på vilken materia man börjar med (*causa materialis*), blir formen till slut olika. Enligt skolastikerna kan materia och form inte separeras i sammansatta varelser men kan särskiljas för en bättre förståelse av helheten.

Sammansatta varelser består av både materia och form med vars hjälp formen (handlandet) fullkomnar materien (potentialen). Om materien och formen förutsägs som kön och genus genom analogi inom den könsliga varelsen, är frågan i vilken grad den ena bestämmer den andra, och huruvida yttre inflytanden, som till exempel samhället, gör någon skillnad för den slutliga sammansättningen. Kön och genus är olika men samtidigt oskiljaktiga och definitivt inte avskiljbara.

Vi kan nu fortsätta att analogiskt använda den klassiska ekvationen materia och form. Materia förstås då inte som *materia prima* utan i sin betydelse av att vara något annat än form. När vi talar om materia och form som från varandra avvikande, ligger distinktionen inte i olika essenser utan i det faktum att de skiljer sig till sina syften genom deras natur med tanke på konstituerandet av ett ting. När det gäller mänskliga varelser är den enskilda materien unik, men *typen* kan variera på två sätt, antingen den maskulina eller den feminina. Den form som blir resultatet är också unik men är beroende av materien när det gäller sina möjligheter. Mannen och kvinnan resulterar inte i att vara två skilda arter (*species*), vilket är skälet till att vi kan tala om *homo* i allmänna termer, med generella attribut, som *sapiens*, *faber* eller *ridens*.

Vi kan mot den bakgrunden hävda att genus *är* socialt konstruerat, att själen eller formen aldrig skall betraktas som något statiskt, utan något som kan fullkomna sig självt, genom just det

faktum att den har kropp och därför är social. Den kan i själva verket inte finnas till på något annat sätt. Ett ”genusfritt” samhälle förefaller därför omöjligt; det skulle bli ett själlöst samhälle.

Om en varelse med kön skall ses som en dynamisk levande varelse, kan vi tillämpa Aristoteles teori om de fyra orsakerna till hans eller hennes integrerade konstitution. I den *materiella* orsaken kan vi känna igen kroppen, med dess kön inkluderat, vilken förblir konstant med möjlighet till en personlig identitet (som marmorn i Aristoteles staty); i orsaken *form*, som är själen, kan man möjligen känna igen den personens genus. Denna till synes statiska kombination drivs då till förändring och individuell variation på grund av och beroende av den *effektiva* orsaken, vilken inte bara är det sociala bidraget utan också de inre förändringarna och den genetiska kombinationen (eller som Wojtyła benämner den, ”det som händer i henne eller honom”). Den *slutliga* (finala) orsaken som anger den egentliga inriktningen för varelsens fullkomnande och självuppfyllelse är redan antydd i de tre andra orsakerna och kan ses i maskulinitetens och feminitetens abstrakta betydelse. Varelsens verkliga fulländning kan inte uppnås, och borde aldrig förmodas ha den kapaciteten, i något som den inte har tendens till att bli. Handlingen, och därför varelsens fulländning, har sin förutsättning i dess potentialitet. Det finns ett två-vägs inflytande, nämligen på det sättet att potensen (i materien) begränsar handlingen (i formen), medan formen (*determinans*) är det som fulländar materien (*determinabile*).

Det är alltså i den mänskliga personens sammansättning av kropp och själ som den metafysiska skillnaden mellan mannen och kvinnan uppenbaras. Själen behöver inte någon insats av det materiella för att fungera, eftersom den är en immateriell substans.²² Kroppen är då ett villkor för förståelsen men ingriper inte direkt med

²² Se Eudaldo Forment, ”La dignidad de la persona humana como hombre y como mujer”, i *Acti IX Tomistico Internationale*, III: Antropologia Tomista, Liberia Editrice Vaticana, 1991, 149-161, s. 154 (se även Aquino, *Summa Theologico*, I, q. 75, a.2.).

själen, trots att den behöver de perceptiva krafternas samverkan. Om själen faktiskt är kroppens *form*, borde differentieringen i kön redan existera i deras form – med dess högre grad av fullkomning – och inte bara i det materiella. Aquino kan då verka påstå att det bara är en tillfällig orsak (*”causa ocasional”*), därför att varje själ är skapad individuellt av Gud, så att den kan informera en viss kropp, fastän materien är individuationsprocessens princip och innehåller sexuell individuation.²³

Varje själ är individuell och äger sina egna karaktärsdrag.

Varje själ kan bara finna en ”matchning” i en kropp och har inte något val.

Om varje själ har en viss konsonans med den kropp den ”informerar”, och således särskiljer sig från andra, måste det finnas kvinnliga och manliga själar som informerar feminina och maskulina kroppar. Men dessa kroppar är inte manlighetens eller kvinnlighetens effektiva orsak. Gud skapar mäns och kvinnors själar och kroppen ingriper bara på oförutsebart sätt.²⁴ Maskulina och feminina själar är dock inte två olika arter av den mänskliga själen utan två inställningar att vara till i samma väsen (*essens*). Om själen definieras som den substantiella formen måste man acceptera att kroppen i själva verket är den ”materia” som är formens korrelat. Det går alltså att säga att den könsbestämde kroppen och den genusbestämde själen bildar den kroppsliga personens enhet.

Den stora faran i den teoretiska distinktionen mellan materia och form, kropp och själ, kön och genus, är den naturliga tendensen att skilja på dem och inte sammanbinda dem igen, så att ett dualistiskt gap uppstår och reducerar den mänskliga integriteten till en av dess två delar.

²³ *Ibid*, s. 156

²⁴ *Ibid*, s. 157

Mannen och kvinnan kan inte definieras separat. De står i en gemensam relation med varandra och deras relation är så invecklad och dynamisk att de tycks bilda en asymmetrisk struktur.

Människans livshorisont är alltså inte relaterad till kroppen, därför att hon är ett subjekt och tack vare detta kan hålla distans till sin kropp och sin värld. Genusperspektivet är ett unikt könsligt uttryck som går utöver kroppen och kan inta ett visst avstånd till samhället, samtidigt som det har båda att tacka för sin existens.

(Texten i dess helhet återfinns på engelska i det Påvliga Familjerådets "Lexicon", utgivet av Human Life International, 2006, 4 Family Life Lane, Front Royal, Virginia 22630 USA, www.hli.org ISBN: 1-55922-050-3. Svensk översättning, oktober 2011, G. Fäldt, Katolska Utskottet för Äktenskap och Familj, Stockholms katolska stift").