

Herta Nagl-Docekal

Feministická filozofie
Výsledky, problémy, perspektivy



SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Vraťme se však k pojmové dvojici „rozum/cit“. Kdo si uvědomí, že se používání této pojmové dvojice může pokaždé týkat jiných otázek, dospěje k závěru, že z problematičnosti tradičního ideálu mužského chování bychom měli vyvozovat zcela jiné důsledky, než se často děje. Namísto předpokladu, že pojem „rozum“ má být touto kritikou demaskován jako maskulinní, by měl úkol spočívat naopak v tom, že si znovu předvedeme celou šíři filozofických otázek, jež byly kdy zkoumány pod hlavičkou „rozumu“. Pak bychom například měli vzhledem ke zúžení tohoto pojmu ve smyslu „rationality“ rekonstruovat, jaké úvahy to byly, jež vedly ke kontrapozici rozumu a rozvažování a dále k rozlišování mezi teoretickým a praktickým rozumem. Tento podnět k novému vyrovnání s těmito diferenciacemi by však neměl být špatně pochopen. Jak bych chtěla znovu zdůraznit, jde jen o to pokračovat ve filozofickém diskursu; nechci tedy v žádném případě tvrdit, že koncepce rozumu mohou být jednoduše převzaty z tradice. Naopak: z feministické perspektivy vyvstává úkol odhalovat a odmítat stále ještě běžné, často podprahové přechody od výkladu pojmu „rozum“ k teorii mužského pohlavního charakteru.

lení. Paradigmaticky to vidíme třeba u Susan R. Bordoové, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany, N.Y. 1987. K vyjasnění podobných nedorozumění viz výklad věnovaný obvinění z „karteziánství“ v kapitole, jež je v této knize věnována antropologii.

OBRANA NEESENCIALISTICKÉ POLITIKY

1. Morálněfilozofické základy

Analýzy v předcházejících kapitolách lze číst i tak, že ve svém celku představují prolegomena k teorii feministické politiky. Jestliže východiskem feministické filozofie je fakt diskriminace žen, je pochopitelné, že jejím hlavním cílem je přispět k ujasnění teoretických základů feministické politiky. Toto konstatování by samozřejmě nemělo být zaměňováno za tezi, že feministická filozofie není nic jiného než podobor politické filozofie nebo filozofie práva. Jak jsem se snažila ukázat, je naopak zapotřebí zabývat se nejrůznějšími dílčími oblastmi filozofie, pokud má být tento požadavek zpracován co možná nejkompexnějším způsobem. Z terminologického hlediska je důležité si uvědomit, že pojem „feministická politika“ může vykazovat různé akcenty. V souvislosti, v níž ji zkoumáme, je především třeba rozlišit širší a užší význam tohoto pojmu. V širším smyslu je používán ve vztahu k veškeré praktické oblasti; zahrnuje pak všechny snahy o změnu daných poměrů z hlediska pohlaví vycházející z feministické motivace. K tomu patří i individuální snahy v oblasti výchovy dětí, utváření osobních vztahů apod. Ve svém užším významu označuje výraz „feministická politika“ pouze aktivity usilující o změnu v oblasti státního zákonodárství a ekono-

mického rozhodování, koordinované ve veřejném diskursu. V této kapitole se budu zabývat tématy, jež jsou relevantní v obou používaných významech tohoto pojmu: hlavní zájem se sice bude zaměřovat na feministickou politiku v užším smyslu, pokud ji bude možné uchopit v kontextu filozofické reflexe základních otázek, ale zároveň s těmito fundamentálními otázkami přijdou na pořad i teoretické předpoklady feministické politiky v širokém slova smyslu.

Podíváme-li se na feministickou politiku v užším smyslu, objeví se v zorném poli řada témat, jež jsou v současné době předmětem velmi kontroverzní diskuse. V první řadě zde máme otázku, kdo je to „My“. Má feministická politika co do činění se všemi ženami, s pokaždé určitými skupinami nebo s různými jednotlivci? A kdo může, smí nebo má mluvit ve jménu koho? Dále se vedou spory o to, v čem přesně spočívá problém, jehož překonání je úkolem feministické politiky: je vlastním kamenem úrazu konstelace typu panství/podřízenost nebo naopak nedostatek uznání rozdílnosti? Rozumí se samo sebou, že rozhodnutí v této otázce má vliv také na formulaci cílů a volbu strategií. V následujícím výkladu bych chtěla ukázat, že právě uvedená témata často vedou ke známé situaci: zatímco probíhající kontroverze mají tendenci se vyhrocovat, bližší rozbor ukazuje, že problémy jsou složitější a že je nejprve nutné rozplést a oddělit jednotlivé aspekty.

Začnu zkoumáním toho, jak dalece spadá znevýhodnění žen do oblasti morální filozofie. Nejdříve však krátce objasním relevanci této tematiky. Požadavky žen artikulované na veřejnosti jsou často vnímány podobně jako požadavky zájmových skupin – například odborů nebo určitých lobbistických skupin. Z takového pohledu by feministická politika měla za úkol vstoupit v jednání s oponenty svých požadavků o vyvažování svých zájmů. Zde je třeba od sebe oddělit dvě roviny: je nepochybně pravda, že také politika vedená zájmem obrany práv žen musí být připravena k vyjednávání;

Kdo je
"My"?

a to tam, kde mají být přijata určitá opatření, například když jde o poskytnutí státních prostředků k cílené podpoře vzdělání žen. Zároveň však je třeba mít na paměti, že feministický cíl jako takový nemůže být předmětem politiky orientované na partikulární zájmy a kompromisy, a to ze dvou důvodů. Diskriminace za prvé patří k tomu typu problémů, ve vztahu k nimž mohou být vyjednávány typu „zda víc nebo méně“ označena pouze jako cynická, a za druhé představuje nespravedlnost, která se netýká jen postižených, nýbrž všech. V tomto momentu budou naše úvahy směřovat za oblast otázek, jejichž řešení závisí na zákonných opatřeních, do roviny morálních základů práva. V obecné filozofickoprávní diskusi bylo k tomuto aspektu již řečeno jasné slovo. Vyplývá z ní, že pro všechna základní práva platí, že je nepřípustné vyjednávat a hlasovat o tom, zda mají být jednotlivcům zaručena nebo ne. Stát není původcem těchto práv; zákonná úprava je potřebná pouze pro konkrétní implementaci základních práv do právního systému příslušné země.⁴²⁷ Pro tematiku, jíž se mám zabývat, plynou z tohoto názoru konsekvence, které jak se zdá nebyly ještě zcela rozkryty. Za prvé je tedy třeba zaznamenat, že teorie, která chce exponovat celkový obsah problému diskriminace, musí vycházet z morálněfilozofických úvah.

Již z toho, co bylo řečeno, vyplývá bezprostředně otázka: jak lze zdůvodnit, že hlavní požadavek politiky spravedlnosti z hlediska pohlaví nelze ponechat na vůli kompromisních dohod? Jako relevantní se zde ukazuje, že pro feministickou teorii je nepostradatelná univerzalistická koncepce morálky. Při výkladu této teze, jež navazuje na mé dřívější analýzy, se

427 Srv. Kantovo dělení „na vrozené a získané právo ...“, přičemž první je to, jež každému náleží od přírody, nezávisle na jakémkoli právním aktu; druhé to, pro něž je takový právní akt požadován.“ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. In: týž, *Werke in sechs Bänden*, c.d. Bd. IV, s. 345.

budu opírat o úvahy Kantovy.⁴²⁸ Hovoří pro to přinejmenším dva důvody: za prvé, současné univerzalistické přístupy vycházejí v podstatných aspektech z Kantových myšlenek, takže lze právem hovořit o jakési „kantovské tradici“, a za druhé, ti, kdo považují odmítnutí morálněfilozofického univerzalizmu za imperativ feministického myšlení, se často explicitně vztahují ke Kantovi.⁴²⁹ – Znovu připomeňme, že jádro problému tvoří „diskriminace na základě příslušnosti k ženskému pohlaví“. Pro názornost použijí v dalším rozboru často se vyskytující případ, kdy žena, která je stejně kvalifikovaná a podává stejné pracovní výkony jako její mužští kolegové, je přesto méně placena.

Na první pohled je zřejmé, že feministická kritika se neobejde bez pojmu „rovnost“. Výše zmíněná asymetrie v odměňování může být označena jako nespravedlivá pouze pod podmínkou, že je vznesen požadavek: „Jestliže ženy odvádějí stejný výkon jako muži, musí také dostávat stejný plat.“ Tento požadavek lze přeložit tak, že ženy a muži musí být z hlediska svých výkonů bráni stejně vážně. Mají-li však být z hlediska svých výkonů bráni vážně, předpokladem musí být obecná myšlenka, že každá osoba musí požívat stejné úcty – bez ohledu na své pohlaví, věk, příslušnost k určité skupině atd. Tím jsme se již dostali k ústřednímu elementu univerzalistických morálních koncepcí. (Abychom předešli nedorozumění, budiž znovu zdůrazněno, že se zde jedná o morálněfi-

úcta
respekt

428 Herta Nagl-Docekal, „Feministische Ethik oder eine Theorie der weiblichen Moral?“. In: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?* Frankfurt am Main 1998, s. 42–72; Herta Nagl-Docekal, „Ein Postscriptum zum Begriff ‚Gerechtigkeitsethik‘“. In: tamtéž, s. 142–153.

429 Přehled této kritiky podává Robin May Schott, „Immanuel Kant“. In: Alison M. Jaggar / Iris Marion Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, c.d., s. 39–48. Srv. také čtyři příspěvky soustředěné pod názvem „II Ethics“ in: Robin May Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park 1997, s. 77–172.

lozofický pojem rovnosti. Ten nikterak předem neurčuje, jak má být rozhodnuto v konkrétních právněteoretických otázkách, jež jsou dnes rozebírány a v nichž se vzájemně zvažují různé modely, jako „formální zrovnoprávnění“, „zvláštní zákonné úpravy pro ženy“ nebo „základní rovnost příležitostí“. Morálněfilozofický pojem však samozřejmě může přispět k vyjasnění těchto otázek.) – Jestliže tedy mají být nejprve odsunuty stranou všechny zvláštní charakteristiky, jimiž se jednotlivci nebo skupiny od sebe odlišují, pak vyvstává otázka: v čem spočívá to společné, na jehož základě mohou všichni jednotlivci požadovat, aby jim byla prokazována stejná úcta? Jeho jádrem je zkušenost, kterou jsme vyložili v první kapitole této knihy: totiž to, že – řečeno z perspektivy první osoby – disponujeme svobodou zaujímat stanovisko k danostem vytvářeným přírodou a dějinami. Jestliže je nám bezdůvodně bráněno, abychom se takto svobodně rozhodovali, znamená to, že se nám děje újma. Jsme zkracováni ve své nejvlastnější kompetenci, v nejhorším případě o ni zcela připraveni, tj. nejsme již bráni vážně jako lidští jedinci. Jestliže tedy – právě také z feministického zorného úhlu – musíme požadovat, aby byla všem jednotlivcům prokazována stejná úcta, lze to nyní upřesnit takto: je třeba mít stále na zřeteli, že lidé – ženy stejně jako muži – disponují schopností rozhodovat a jednat; schopností sami klást své účely, jak to vyjadřuje Kant.⁴³⁰

Toto je nejvlastnějším základem univerzalistických morálních koncepcí. Podle Kanta lze formální mravní zákon, jenž tvoří morální měřítko našeho jednání, vyjádřit také tak, že v každé konkrétní situaci rozhodování musíme zkoumat, zda všichni, jichž se příslušné jednání dotýká, jsou respektováni v tom smyslu, aby stále mohli plně disponovat svou kompetencí rozhodovat a jednat. Připomeňme si znovu pří-

430 Viz např. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, c.d., s. 510.

slušnou formulaci kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁴³¹ Ve svém výkladu této formulace vyzvedá Kant dvě implikace. Kategorický imperativ totiž obsahuje jak zákaz, tak příkaz. Zatímco zákaz říká, že lidé nesmějí být nikdy používáni „pouze jako prostředek“, tj. instrumentalizováni proti své vůli, je příkaz obsáhlejší v tom smyslu, že se neomezuje pouze na požadavek dodržovat zmíněný zákaz. Jestliže musíme dbát toho, že lidé jsou schopni sami určovat své účely, pak z toho podle Kanta vyplývá nejen to, že nesmíme druhé bez dobrých důvodů zkracovat v jejich svobodě, ale navíc se tím žádá, že druhým, jak to jenom jde, přijdeme na pomoc, pokud se budou nacházet v situaci nouze, jež jim nedovolí realizovat své účely vlastními silami. Kant tento druhý aspekt vyjadřuje v té formě, že z kategorického imperativu mají být odvozovány rovněž „povinnosti lásky“.⁴³² Jestliže zde na tyto dvě implikace kladu důraz, činím tak proto, že obě mají pro feministickou teorii mimořádnou relevanci.

Zastavme se nejdříve u zmíněného zákazu. Kant nám ve svých vysvětlujících poznámkách nabízí postup, jehož pomocí lze zjistit, zda máme tendenci používat druhé „pouze jako prostředek“ pro naše cíle. Musíme se, říká Kant, u každého zamýšleného jednání ptát, zda ti, jichž se toto jednání dotýká, k němu mohou dát souhlas – zda účel, jež sledujeme, může být i jejich účelem.⁴³³ Budeme-li tento postup aplikovat na náš příklad z oblasti práce, můžeme přesněji určit, v čem spočívá zjištěná nespravedlnost. Přesněji řečeno, vyjde na-

431 Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, s. 91.

432 Tamtéž, s. 92.

433 Je nutné přihlídnout k tomu, píše Kant, že ti, jichž se dotkne naše jednání, „mají být vždy zároveň ctěni jako účely, tzn. jako ti, kteří musí mít v sobě možnost obsahovat účel téhož jednání.“ Tamtéž, s. 92.

jevo, že se zde jedná o dvojí nespravedlnost. Za prvé lze asymetrii v odměňování identifikovat jako instrumentalizaci proti vůli dotčených osob. Jestliže ženy – vycházíme-li z našeho příkladu – musí pracovat víc, aby dosáhly stejného příjmu jako jejich mužští kolegové, znamená to, že jejich výkon podáváný navíc jde bezplatně ve prospěch těch, kteří je odměňují. Problém tedy v konečném důsledku spočívá v tom, že část výkonu žen je odváděna bez protihodnoty. Můžeme zajisté věřit, že žádná žena ze svého svobodného rozhodnutí s takovým uspořádáním nesouhlasí – že žádná ze své strany nesdílí tento účel zaměstnavatele. Ženám samozřejmě často nezbývá nic jiného než se s takovými pracovními poměry smířit. Právě v této souvislosti se však zřetelně ukazuje efektivnost testovacího postupu navrhovaného Kantem: dává nám prostředek k tomu, abychom mohli přesně rozkrýt nucený charakter takové pracovní „smlouvy“.

U druhé formy nespravedlnosti, kterou lze tímto způsobem odhalit, se jedná specifitěji o diskriminaci na základě příslušnosti k ženskému pohlaví. Je totiž nutné mít na paměti, že výše uvedený problém by existoval již tehdy, kdyby se pouze jedna jediná osoba nacházela ve (zneužitelné) situaci nouze, jež by ji nutila k nespravedlivé smlouvě. Další dimenzi však tento problém nabývá tím, že je tato osoba hůře odměňována „proto, že je žena“. Z hlediska morální filozofie se proti takovému „důvodu“ musí v první řadě namítnout, že tato žena vůbec není brána vážně ve své svébytnosti, jako určitá osoba: pro její platové ohodnocení nejsou určující její individuální kvality a výkon, nýbrž fakt její příslušnosti k určitému pohlaví. Přísně vzato se tedy v tomto případě se ženou nejedná jako s jedincem, jenž sám klade své cíle, nýbrž jako se součástí biologicky definované množiny. (Na tomto místě bychom tedy mohli intrapolovat všechny kritické úvahy, jež jsme již rozváděli v souvislosti s předpokladem „přirozeného řádu pohlaví“.) Plný rozsah tohoto problému se vyjeví,

když – zcela v kantovském smyslu – položíme otázku, kdo je podobným způsobem jednání postihován. Pak se totiž ukáže, že i kdyby pouze jedna žena dostala nižší odměnu, „protože je žena“, byly by postiženy všechny ženy. Vždyť uvedený důvod nerovného zacházení sugeruje tezi, která by zněla asi takto: „Patřit k ženskému pohlaví znamená být schopen jen méněcenných pracovních výkonů.“ Teze tohoto druhu svádí k tomu, všechny ženy instrumentalizovat proti jejich vůli – v tom smyslu, jak to zde bylo vyloženo v souvislosti s charakteristikou kategorického imperativu. V této věci by bylo zapotřebí vykonat kus osvětové práce mezi ženami. Stále znovu slyšíme ujišťování žen – zvláště těch, jež mají za sebou úctyhodnou kariéru –, že ve svém životě nezažily žádnou diskriminaci. Tomu je těžko věřit, uvážíme-li, v kolika nejrůznějších ohledech je pojem „žena“ stále ještě asociován s „méněcenností“. Vzpomeňme si jen na každodenní vtipy o „ženě za volantem“. Také ony nás konfrontují s právě rozebíraným problémem: jestliže poruší dopravní předpisy mužský řidič, je mu to připsáno k tíži jako jednotlivci – i řidič, který je nazván „idiotem“ nebo podobnými jednoznačnými jmény, je totiž brán vážně coby samostatný aktér; jakmile naproti tomu stejným způsobem poruší předpisy žena, musí za to skládat účty ženské pohlaví jako celek.

Také, a právě, triviální příklad, jako je tento, může ozřejmit, proč pojem „osoba“ neodmyslitelně patří k základům feministické politické teorie. Vztít toto na vědomí se mi zdá v neposlední řadě nezbytné vzhledem k patosu antihumanismu,⁴³⁴ jímž se nechalo ovlivnit nemálo autorek. Bylo by dobré se jich zeptat, jak jinak by chtěly odůvodnit své feministické intence. Měli bychom se ptát, jak má být podle nich vůbec zjišťována diskriminace žen nebo také jiných skupin.

434 K feministicky motivovanému odmítání humanismu viz Tina Chanter, „Postmodern Subjectivity“. In: Alison M. Jaggar / Iris Marion Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, c.d., s. 267.

Jestliže je považováno za nepřípustné použít jako měřítko otázku vážnosti nebo naopak znevažování osob, podle čeho pak máme poznat deklarovanou újmu? A proč by mělo být znevýhodňování vůbec potíráno, ne-li ve znamení nároku, že ženy musí být po stránce sebeurčení respektovány stejným způsobem jako muži?⁴³⁵ Výhrady vůči pojmu „osoba“, jež se dnes nezřídka objevují, pocházejí patrně z určitého nedorozumění. Jak se zdá, vycházejí z domněnky, že s tímto pojmem má být všem lidem podsouvána společná identita, a dospívá se tudíž k názoru, že hrozí nivelizace individuálních rozdílů. Proti tomu chci však nabídnout k úvaze: jestliže v uvedeném výkladu navazujícím na Kanta zastávám tezi, že se všemi jednotlivci musí být zacházeno jako s osobami, není tím myšlena sdílená „podstata“, nýbrž pouze sdílená schopnost sami si klást své cíle. Obavy z esencialismu jsou tudíž neopodstatněné. Je naopak třeba si uvědomit, že koncepce osobnosti a individuality si navzájem neodporují, nýbrž se vzájemně podmiňují. Pokusím se to vysvětlit: Kdo hájí myšlenku jedinečnosti všech jednotlivců, měl by si také klást otázku, jak tato jedinečnost vzniká. To nás přivede k poznání, že naše individuální životní cesta – tak jak byla načrtnuta v první kapitole – je spoluvytvářena našimi rozhodnutími. Rozdíl, za jejichž zachování se pléduje, vycházejí tedy z toho, že jednotlivci jsou „osobami“: jen proto, že jsme schopni jednat, jsme s to vytvořit nezaměnitelnou identitu. – Na téma „esencialismus“ přijde ještě znovu řeč; přesto jasně shrňme pointu, o níž se zde jedná: není pochyb o tom, že právě z feministického hlediska je nutné odhalit, jaké problémy plynou z toho, když je určitým skupinám osob

435 Z podobných důvodů argumentuje Susan Moller Okin v rámci svých úvah na téma spravedlnosti z hlediska pohlaví, že feministické intence nesměřují k nějaké antihumanistické pozici, ale naopak k „humanistické justice“. Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*. New York 1989, s. 170–186.

podsovraim' spolecni' identita

254 |
I.

podsována společná identita. Avšak právě tam, kde je tato kritika namístě a kde je nutné poukazovat na individuální rozdíly, to v konečném důsledku znamená, že je nutné vycházet z teze, že jednotlivec je osobou.⁴³⁶ S odkazem na Kanta lze relevanci pojmu „osoba“ vyložit ještě specifičtěji. Jestliže budeme aplikovat kategorický imperativ na fenomén diskriminace, vyvstanou dva aspekty morálního problému, a s tím i dvojí povinnost. Za prvé si mají všichni položit otázku, do jaké míry se sami podílejí na tom, že dochází ke znevažování a utlačování žen. (Později ukážu, že tato otázka není adresována jen mužům.) Povinnost, která z toho vyplyne, spočívá ve zmíněném zákazu instrumentalizovat druhé proti jejich vůli. Nyní je však zajímavé, že z toho vyplývá morální povinnost i pro ty, kteří jsou diskriminací postiženi, totiž povinnost postavit se na odpor. Dostali jsme se do bodu, v němž z morálky pramení právo. Argumentační východisko tvoří myšlenka, jež je obsažena ve výše citované formulaci kategorického imperativu (ale často se jí nevěnuje pozornost): totiž že povinnost ctít lidi jako účel o sobě se nevztahuje jen na mé chování k druhým, ale i k sobě samému. Zaměříme-li se na tento druhý aspekt, lze kategorický imperativ, jak Kant vysvětluje, číst takto: „Nečiň ze sebe pro druhé pouhý prostředek, ale buď pro ně zároveň účelem“.⁴³⁷ Tím má každý jednotlivec povinnost „ve vztahu k druhým potvrzovat svou hodnotu jako hodnotu člověka“.⁴³⁸ Morální imperativ tak

436 Moje teze odpovídá playdoyer za nový feministický humanismus, artikulovaný Nancy Holmstromovou. „The new feminist humanism,“ říká, „combines the respect for difference characteristic of progressive movements since the 1960s with the universalistic aspirations of earlier liberatory traditions.“ Nancy Holmstrom, „Human Nature“. In: Alison M. Jaggar/Iris Marion Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, c.d., s. 288.

437 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, c.d., s. 344.

438 Tamtéž.

Kompetence k sebeurčení = přirozené právo

implikuje, že mám právo vykázat druhé do patřičných mezí, pokud mne bez dobrého důvodu omezují v mém sebeurčení. Toto právo mi nepropůjčil stát, k němuž přísluším – jako například mé volební právo –, ale nabývám ho již tím, že jsem člověkem, tj. že disponuji kompetencí k sebeurčení. Kant v tomto smyslu používá pojem „přirozené právo“, proti němuž klade „občanské právo“.⁴³⁹ Mám tedy z moci své specificky lidské „přirozenosti“ právo požadovat od druhých, aby mne respektovali. Dostáváme se zde k morálním základům práva; podle Kanta to znamená, že „právo lze chápat jako (morální) schopnost zavazovat druhé“.⁴⁴⁰ Jak ale dosáhnout toho, abych zavazovala druhé? Člověka nejdřív napadne morální výchova a osvětová práce, a tato dimenze je skutečně nezbytná; ale zkušenost nás zároveň učí, že nelze očekávat, že všichni lidé budou neustále jednat morálně. Je tedy třeba další dimenze zavázání, aby se zvýšila naše vyhlídka být respektováni jako lidé. V tomto bodě – viděno stále z perspektivy teoretické fundace – vzniká občanské právo. Máme tedy morální nárok na to, vytvářet právní struktury ve smyslu pozitivního práva. To však neznamená, že každé konkrétní zákonodárné dílo takto formulovanému morálnímu nároku dostojí. Je naopak třeba mít na zřeteli, že i pro zákonodárství jednotlivých států platí, že jsou situovaná, a to znamená, že se do nich promítají stávající společenské asymetrie. Musíme proto rozlišovat mezi historicky kontingentními zákonodárními díly na jedné straně a morálně fundovanou ideou spravedlnosti na straně druhé. Ta je nezbytná jako nástroj kritiky: pouze s odvoláním na tuto ideu mohou být právě platné zákony problematizovány v tom smyslu, že reprodukují společenská privilegia. Hlavním úkolem filozofie práva je proto hlídat, aby idea spravedlnosti platila do písmene. Vzhledem

| 255

jak
zavázat
druhé

právo

439 Tamtéž, s. 350.

440 Tamtéž, s. 345.

Situovanost práva
- promítají se společensko
asymetrie

k tomu, že cílem této teorie je odhalovat a pomoci překonat struktury znevýhodnění, jimž platné zákony nejen nezastraňují, ale dokonce je posilují, dostává se do popředí problém rovnosti. Otázka zní: jak je třeba koncipovat stát, aby vytvořil zákonné předpoklady pro to, aby byli všichni jednotlivci stejným způsobem respektováni jako lidé? Ve znamení tohoto problému byly ve filozofii osvícenství, jak známo, vytvořeny teorie smlouvy, které samozřejmě do dnešních dnů doznaly rozsáhlých modifikací. V následujícím se budeme zabývat tím, jak se koncepce smlouvy jeví z feministické perspektivy. – Nabízí se patrně otázka, proč jsem tento malý exkurs o vztahu morálky a práva považovala za důležitý: z toho, co zde bylo vysvětleno v obecnosti, vyvozují konkrétní argument, že je morálním příkazem vystupovat proti „diskriminaci na základě příslušnosti k ženskému pohlaví“ a že k implikacím tohoto morálního závazku patří rozvíjet právní teorii s ohledem na spravedlnost z hlediska pohlaví a požadovat odpovídající novelizace zákonů.

2. Feministické My

Pomocí právě nastíněných morálněfilozofických základů lze také vyjasnit mnohé z konfliktních otázek, jež jsem zmínila na začátku. Otázky, jež se dnes objevují v tolika podobách, jsem shrnula takto: „Má feministická politika co do činění se všemi ženami, s určitými skupinami nebo s různými jednotlivci?“ Mám za to, že dojdeme ke zjištění, že se uvedené možnosti naprosto vzájemně nevylučují. Za prvé se „diskriminace na základě příslušnosti k ženskému pohlaví“ skutečně dotýká všech žen. Jak jsme ukázali na příkladech z každodenního života, jsou přece míněny všechny, i když se konkrétní případ bezprostředně dotýká jen některých. Zároveň však je přesto třeba řady upřesnění. V první řadě chci upo-

zornit, že teze o postížení všech žen nesmí být směřována se schématem „pachatel/obět“, jež bylo typické v začátcích kritiky patriarchy a mezitím se ukázalo jako příliš zjednodušený kategoriální rastr. Diskriminaci v mnoha případech nelze přičítat jednotlivým aktérům; není vždy důsledkem explicitně misogynních názorů nebo úmyslného znevýhodnění. K jejím spouštěčům patří také zažité jazykové vzorce a tradované mravy – kulturní praktiky ve foucaultovském smyslu. (Občas jsem to vysvětlovala na příkladu líbání ruky, stále ještě praktikovaného v určitých kruzích.) V této souvislosti se objevuje nebezpečí dalšího zjednodušení: ani kontrapozice „muži versus ženy“ není vhodná k adekvátnímu popisu problému diskriminace, jímž se zde zabýváme. Jelikož zděděné kulturní praktiky jsou nesené oběma pohlavími, také ženy se podílejí na vytváření podmínek pro znevýhodňování žen. Přitom však je třeba zdůraznit, že tento postřeh rozhodně není v rozporu s tezí, že „diskriminaci na základě příslušnosti k ženskému pohlaví“ jsou postihovány všechny ženy.

Za další je třeba dodat, že samozřejmě neexistuje „holá“ diskriminace, nýbrž rozmanité formy znevýhodnění. Jedno z témat, k němuž je třeba se zde vyjádřit, vychází z faktu překrývání: z mezinárodního pohledu platí pro obrovskou část žen, že jsou znevýhodňovány nejen na základě svého pohlaví, ale zároveň i v rámci (post)koloniálních podmínek, třídních protikladů, etnocentricky a rasisticky ražených struktur, kvůli svému věku apod. Můžeme zde odkázat na nespočetné studie, které ukazují, v jak velkém rozsahu se mnoho žen nachází na průsečíku několika znevýhodněných skupin.⁴⁴¹ Tyto *intersekcionalita*

441 Srv. Marilyn Frye, *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y. 1983; bell hooks, *Talking back. Thinking Feminists, Thinking Black*. Boston 1989; bell hooks, *Killing Rage/Ending Sexism*. New York 1995; Audry Lorde, *Sister Outsider*. Trumansburg, N.Y. 1984; Esther Ngang-Ling Chow et al. (eds.), *Race, Class and Gender. Common Bonds, Different Voices*. Thousand Oaks, CA 1997; Eli-

výzkumy v rámci feministické teorie a politiky jsou zajímavou ukázkou historie učení. Jestliže v první fázi kritiky patriarchy šlo o to, dostat problém diskriminace na základě pohlaví vůbec do zorného pole, v průběhu osmdesátých let se hlásilo o slovo stále více skupin žen, které připomínaly, že zpočátku používaný kritický aparát není přiměřený pro jejich specifickou situaci. V důsledku toho, že intelektuální diskurs byl převážně záležitostí malého segmentu společnosti, byly feministické analýzy zpočátku striženy na míru – to je dnes již zřejmé – situaci měšťanské střední třídy, která se v mnoha zemích vyznačuje svým vymezováním vůči obyvatelstvu jiné barvy pleti. Tak se také ukázalo, že feministická teorie, jež je necitlivá ke zvláštnostem té které konstelace útlaku, se sama stává v jistém smyslu komplícem.⁴⁴² Jinak řečeno: jestliže jsem v obecné rovině již konstatovala, že i ženy se podílejí na diskriminaci, je nyní třeba dodat, že toto nebezpečí se nevyhýbá ani představitelkám feministické teorie.

Někteří čtenáři a čtenářky by toto konstatování mohli chápat jako důvod k problematizaci navrhovaného morálně-filozofického založení feministické teorie. Mohli by se ptát: Je-li jako východisko zvolena všemi sdílená kompetence rozhodovat a jednat, nesměřuje to právě k požadavku, že máme odhlížet od té které zvláštní situovanosti? Taková otázka by ovšem svědčila o nedorozumění. Je totiž třeba rozlišovat mezi

sabeth Higginbotham/Mary Romero (eds.), *Women and Work. Exploring Race, Ethnicity and Class*. Thousand Oaks, CA 1997; Marianne Grünell/Sawitri Saharso, „bell hooks and Nira Yuval-Davis on Race, Ethnicity, Class and Gender“. *The European Journal of Women's Studies*, 6, 1999, 2, s. 203–218.

⁴⁴² Srv. Elisabeth Spelman, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston 1988; Dorothy Rosenberg, „Distant relations. Class, 'Race' and National Origin in the German Women's Movement“. *Women's Studies International Forum*, 19, 1996, 1/2, s. 112–124; Abby Wilkerson, „Ending at the Skin: Sexuality and Race in Feminist Theorizing“. *Hypatia*, 12, 1997, 3, s. 164–173.

dvěma myšlenkovými kroky, přičemž oba jsou nezbytné. Nejdříve musíme skutečně, jak jsem vyložila, nechat stranou všechny specifické příslušnosti, abychom ukázali, že a proč je ke všem jednotlivcům nutno přistupovat se stejným respektem. Ve druhém kroku je třeba z pochopení této věci vyvodit důsledky: aby bylo možné brát jednotlivce v plném slova smyslu vážně, je nezbytné seznámit se co nejpodrobněji s jejich konkrétní situací. Ve vztahu k našemu tématu to lze formulovat takto: Když kritizujeme feministické studie, jež se ukázaly být slepé k problémům spojeným se zvláštní situací určitých skupin žen, znamená to, že se již řídíme, přinejmenším implicitně, základním morálním požadavkem, že je třeba všem prokazovat stejnou úctu. Je tudíž nutno dojít k závěru, že teoretické předpoklady pro to, abychom se mohli zabývat rozdíly mezi skupinami a stejně tak i jednotlivci, jsou v první řadě dány univerzalistickou koncepcí morálky.

Že neexistuje „holá“ diskriminace, je zřejmé ještě i z dalšího hlediska. Potřeba specifikace nevyvstává jen v souvislosti se znevýhodněnými skupinami, ale také z hlediska strukturálního. Pojem „diskriminace“ v běžném jazykovém úzu pokrývá řadu rozdílných mechanismů útlaku. Konkrétní programy emancipační politiky však mohou být vytvářeny teprve tehdy, když se přesněji určí, o které z těchto mechanismů se v daném případě jedná. Nelze tedy, jak zvlášť zdůraznila Iris Marion Young, zůstat jen u zjištění, že určité skupiny jsou znevýhodněny; musíme si kromě toho všimnout, že často jsou členové různých skupin postihováni jedním a tímž druhem znevýhodnění, zatímco na druhé straně členové jedné a téže skupiny podléhají různým mechanismům. Young v této souvislosti rozlišuje „Five Faces of Oppression“; jsou to: vykořisťování, marginalizace, bezmoc, kulturní imperialismus a násilí.⁴⁴³ Pomocí této typologie bychom měli

⁴⁴³ Iris Marion Young, „Five Faces of Oppression“. In: *táž, Justice and the Politics of Difference*. Princeton 1990, s. 39–65.

být schopni blíže určit, které mechanismy působí v případě jednotlivých diskriminovaných skupin osob – třeba těch, které jsou postiženy eurocentrismem nebo rasismem. Pokud jde o ženy, ty jsou podle Youngové vystaveny všem zmíněným formám útisku.⁴⁴⁴ Zde není místo, abychom tuto typologii podrobně rozebírali; chtěla bych pouze poznamenat, že i takové strukturální zkoumání je třeba nahlížet jako morálně motivované – v právě vyloženém smyslu. Když se Young zabývá jednotlivými specifickými druhy útisku, je přirozeně jejím cílem připravit půdu pro různé nuance odpovídajících změn, jejichž prostřednictvím budou všichni jednotlivci nacházet stejně spravedlivé podmínky. – Reflektovat ukotvení konkrétních analýz problému v univerzalisticky založené morálce se mi zdá v neposlední řadě tak důležité proto, že se tím otevírají další cesty pro kritiku. Dobrým příkladem je v tomto směru bádání (Onory O'Neillové). Ta ukázala, že kategorický imperativ umožňuje odhalit také jednu z dimenzí útisku, jež často zůstává neuchopena. O'Neill vyzývá k zamyšlení nad tím, co přesně znamená zkoumat v Kantově smyslu, zda postižení v nějakém konkrétním případě mohou sdílet účel našeho jednání. Nejprve zdůrazňuje, že pojem „souhlasit“ implikuje dobrovolnost; pak ale můžeme hovořit o tom, že někdo souhlasí s určitým postupem, pouze tam, kde existuje také možnost nesouhlasu. Na tomto pozadí zkoumá O'Neill životní situace, do nichž se dnes ženy často dostávají. Na příkladech z oblasti sexuálních vztahů a z profesní sféry ukazuje, že se často vytváří falešné zdání. Obvyklá sociální uspořádání jsou s oblibou chápána tak, jako by se ženy dobrovolně ztotožňovaly s podmínkami, jež s sebou nesou jejich znevažování. Když se však právě naznačeným způsobem zeptáme na možnosti, mezi nimiž mohly volit, ukazuje se, že ženy v mnoha ohledech neměly jinou volbu. Co se

444 Tamtéž, s. 135.

tedy původně zdálo být založeno na dobrovolnosti, ukáže se být vnučenou instrumentalizací.⁴⁴⁵

Pokusme se tedy ujasnit toto hledisko ještě jednou: univerzalistická morálka je nejen kompatibilní se zájmem o zvláštní problémy, ale bez tohoto zájmu dokonce nemůže být vůbec realizována, a nutně ho tedy vyžaduje. Nyní je namísto vrátit se ke dvěma implikacím, jež vyznačil Kant u kategorického imperativu. Obě vycházejí vstříc feministickému požadavku: aspekt zákazu nabádá k tomu, abychom rozpoznávali rozmanité formy, jimiž jsou ženy proti své vůli instrumentalizovány – o tom byla právě řeč –, zatímco příkaz charakterizovaný pomocí pojmu „povinnosti lásky“ zaměřuje naši pozornost na otázku, jak dalece potřebují ženy naši podporu, aby mohly samy zvolit a také nastoupit svou cestu. Z této druhé perspektivy by bylo například třeba tematizovat, do jaké míry jsou ženy ve své svobodě rozhodování omezo-
vány v důsledku rozšířených předsudků. Stále ještě mají rodiče tendenci dopřávat spíše svým synům než svým dcerám nejlepší možné vzdělání; stále ještě jsou určité profesní „parkety“ pojímány jako „ženská povolání“, zatímco ostatní platí za mužskou doménu; stále ještě je řada žen nucena – na rozdíl od mužů – volit mezi profesí a rodinou; stále ještě je výrazně poddimenzováno zastoupení žen ve vrcholových politických pozicích a rozhodovacích grémiích atd. Podíváme-li se na tyto problémy zblízka, ukáže se, že vyžadují, aby se k nim přistupovalo ve více rovinách. Za prvé je nutná osvětová a vzdělávací práce, chceme-li se dostat na kobylku příslušným předsudkům, za druhé, z hlediska možností státu, je třeba si uvědomit jednu věc: skutečnost, že tato omezení tvr-

445 Onora O'Neill, „Einverständnis und Verletzbarkeit: Eine Neubewertung von Kants Begriff der Achtung für Personen“. In: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt am Main 1993, s. 335–368.

zakaz

prikaz

reseni?

došjně přetrvávají i v zemích, v nichž jsou ženy již dlouhou dobu de iure do velké míry zrovnoprávněny s muži, ukazuje, že nástroj formálního zrovnoprávnění sám o sobě nestačí. Je zde tedy namísto požadavek zákonných opatření k cílené podpoře žen. Zdá se mi důležité klást na to důraz v neposlední řadě i z následujícího důvodu: programy, o nichž se dnes diskutuje v oblasti sociálních práv nebo koncepcí sociálního státu, se ve svém obecném zaměření ukazují být odůvodnitelné z hlediska morální filozofie. Totéž platí o regulacích pomocí kvót v těch oblastech, které bez ohledu na dlouhodobé formální zrovnoprávnění zůstávají mužskými doménami.⁴⁴⁶ (Tím samozřejmě není řečeno, že kvóty mají smysl v každém podobném případě. Moje připomínka je namířena pouze proti často vyslovované námitce, že regulace pomocí kvót je neslučitelná s morálními principy. Jakmile jsme si toto vyjasnili, otázka se může posunout z roviny morální do roviny pragmatického kalkulu, a zde může docela klidně platit, že se jako účelnější ukáže být jiný druh opatření.)

Jen poznámkou na okraj bych se chtěla dotknout tématu „feministické etiky“. Jestliže jsem úkol feministické filozofie obecně charakterizovala tak, že má konfrontovat jednotlivé oblasti oboru s problémem pohlavní hierarchie, platí to také pro etiku. Úvahy, jež jsem rozvíjela výše, mohou přiblížit představu o tom, jaký druh otázek se v jejím rámci objevuje. Pojem „feministická etika“ však bývá také ztotožňován s bádáním vycházejícím z teorie „ženské morálky“, jak ho iniciovala Carol Gilligan⁴⁴⁷. U tohoto ztotožňování však vystává řada otazníků. Nejprve ovšem poznamenejme, že kon-

446 K tomuto závěru dospívá také sborník: Beate Rössler (Hg.), *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main 1993, s. 335–368.

447 Počátek této dodneška přetrvávající kontroverze tvořila kniha Carol Gilligan, *Jiným hlasem: o rozdílné psychologii žen a mužů*. Praha 2001.

cepce „ethics of care“ vycházejí z naprosto legitimních motivů: je zajisté třeba připomenout, že paradigma morálního chování bylo v dějinách morální teorie často vykládáno na základě ctností tradičně přiřazovaných mužům; a je zrovna tak nezbytné požadovat uznání pro výkony žen v oblasti poskytování péče. Žádný z těchto motivů však nutně neimplikuje kontrapozici „dvou morálek“. Tam, kde k takovým pokusům přesto dochází, například v rozlišování mezi „morálkou spravedlnosti“ připisovanou mužům a „morálkou péče“ připisovanou ženám, jež prosazuje Carol Gilligan, vyvstávají vážné problémy. Zčásti se týkají oblasti morální teorie: ukazuje se, že předpoklad „dvou morálek“, jimž má být přiznána stejná platnost, ruší pojem morálky jako takový.⁴⁴⁸ Navíc zde vyvstávají obtíže toho druhu, jež jsme již rozebrali v souvislosti s koncepcemi „ženského psaní“ a „ženského způsobu poznávání“. Dále si musíme být vědomi, že předpoklad „morální dělby práce mezi pohlavími“ odpovídá tradičně připsaným rolím – pak se daný problém jeví ve svém důsledku tak, že návrhy „teorie ženské morálky“ stojí v přímém protikladu k feministickému cíli. Na tomto pozadí navrhuji jinou definici. Výraz „feministická etika“ by měl být podle mého názoru chápán jako zastřešující pojem, jenž je definován obecným cílem: konfrontovat morální filozofii s faktem pohlavní hierarchie. V rámci tohoto obecného zaměření se objevuje řada dílčích projektů. Jmenujme zde například kritiku maskulinních aspektů dějin morální filozofie. K těmto dílčím projektům nade vši pochybnost patří: zabývat se morálními zkušenostmi žen a zkoumat, zda nejsou důvodem pro zásadní změny v morální filozofii.⁴⁴⁹ Především však je třeba jasně

448 Viz Eva-Maria Schwickert, „Carol Gilligans Moralkritik zwischen Universalismus und Kontextualismus“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 1994, 2, s. 255–273.

449 Dále je třeba se zamýšlet nad tím, že pečující činnosti, jež tradičně připadaly ženám, musí být vykonávány i nadále, takže dnešní debata

ukázat, že diskriminace žen na základě jejich pohlaví je neslučitelná s morálním požadavkem.⁴⁵⁰

264

Tento druh definice je v jistém protikladu ke způsobu uvažování, jenž je typický pro program „etiky difference“.⁴⁵¹ I tady je samozřejmě nejprve třeba označit motiv, který sdílíme: je nepochybně nezbytné usilovat o novou etiku, která by měla otevírat cestu nové formě vztahů mezi pohlavími, jež by se vyznačovala vzájemným respektem – nové „choreografii pohlaví“, jak to vyjádřil Derrida.⁴⁵² Smysluplnost tohoto projektu však bere za své, když je jeho odůvodnění myšleno takto: „Obě pohlaví se musí navzájem respektovat, protože každé může přinášet jinou morální kompetenci.“⁴⁵³ V tomto případě opět vystávají

o morálce a právu může být považována jen tehdy za komplexní, jestliže bude brát v potaz i tyto úkoly. Srv. Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. London / New York 1998.

450 K detailnějšímu rozboru těchto dílčích disciplín viz Herta Nagl-Docekal, „Bericht: Feministische Ethik“. *Information Philosophie*, 2, 1995, s. 24–31.

451 Srv. Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt am Main 1984. K tomu viz Friederike Kuster, „Ortschaften. Luce Irigarays Ethik der sexuellen Differenz“. In: Ernst Wolfgang Orth / Karl-Heinz Lembeck (Hg.), *Phänomenologische Forschung. Neue Folge 1*. Freiburg / München 1996, s. 44–66.

452 Jacques Derrida / Christie McDonald, „Interview: Choreographies“. In: Jacques Derrida, *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. Lincoln / London 1988, s. 194.

453 V tomto smyslu argumentuje např. Annemarie Pieper, když navrhuje „koncept etiky“, „v níž je mužské a ženské pojetí morálky integrováno tak, aby si ani navzájem nekonkurovala ani si nebyla vzájemně nadřazena nebo podřazena, nýbrž aby fungovala jako dva stejně nezbytné stavební kameny vpravdě lidské morálky (...) Avšak také etika přesahující pohlaví bude muset být etikou pohlavně specifické morálky.“ Annemarie Pieper, *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik*. Freiburg 1993, s. 8n. Podobnou po-

známé problémy. Feministická etika, jak ji navrhuji, nechápe novou choreografii jako kontrapozici dvou řad podle pohlaví po vzoru společenských tanečků, jež nikoli náhodou náležejí ke dvorské tradici.⁴⁵⁴ Z důvodů, které jsem vyložila, jádrem mého pojetí je, aby každá osoba – ať je její pohlavní identita jakákoli – požívala stejné úcty kvůli sobě samé, nezávisle na tom, jestli se sklony, ctnosti a zájmy jednotlivců shodují, nebo jsou rozdílné. Stojí za pozornost, že Susan Wolf v rámci své polemiky se zcela jiným teoretickým zauzlením současné filozofie argumentuje velmi podobným způsobem. Koncepce politiky uznání Charlese Taylora ji podnítila k požadavku trvat na nároku každé jednotlivé ženy být uznávána kvůli sobě samé. Jak Wolf vysvětluje, je diskriminace žen založena jinak než diskriminace etnických, národnostních nebo náboženských menšin, a nemůže být proto ani překonávána stejnými prostředky. Situace žen je podle ní v určitém smyslu přímo opačná, než je situace jmenovaných menšin: „ženy jako ženy“ podle ní již prostřednictvím tradice došly uznání, a právě v tom spočívá problém. V případě žen nemůže být diskriminace překonávána pomocí zajištění jejich skupinového statusu, neboť to vede k „deformovanému typu uznání“. Tato „deformace“ – a v tom spočívá vlastní pointa Wolfové – se ženám přivodí právě tím, že nejsou uznávány „jako individua s vlastním rozumem, zájmy a talentem“.⁴⁵⁵

uznání jako skupine x uznání jako jedince
zici zastává i Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt am Main 1986.

454 Derrida mimochodem svou myšlenkou „nové choreografie“ sleduje uniknutí „from an implacable destiny which immures everything for life in the figure 2“. Viz Jacques Derrida / Christie McDonald, „Interview: Choreographies“, c.d., s. 194. K tomu viz John D. Caputo, „Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender“. In: Ellen K. Feder / Mary C. Rawlinson / Emily Zakin (eds.), *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman*. New York 1997, s. 141–160.

455 Susan Wolf, „Komentář“. In: Charles Taylor, *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání* (ed. Amy Gutmanová). Praha 2001, s. 91n.

265

Vraťme se však k otázce feministického „My“. Z řečeného by mělo být patrné, že teze, jež se někdy jeví jako protichůdná řešení, mohou docela dobře platit současně. To bych nyní chtěla blíže vyložit, přičemž předem zdůrazňuji, že vždy záleží na daném kontextu. Jestliže je například předmětem debaty, kdo je vlastně postižen „diskriminací na základě příslušnosti k ženskému pohlaví“, pak je do toho nepochybně třeba zahrnout všechny ženy. Jsou-li však požadována konkrétní opatření, mohou být koncipována pouze na základě zvážení specifické situovanosti určitých žen a mechanismů útlaku, jež v daném případě působí. „My“ takto postižených bude v tomto případě zahrnovat jen menší skupiny. V tomto kontextu samozřejmě nesmíme ztratit ze zřetele hledisko solidarity. K silným stránkám politických hnutí přece patří, že jednotlivci a skupiny při řešení problémů vyplývajících z jejich útlaku nacházejí podporu u druhých. Z tohoto pohledu může ono „My“, jež je nositelem konkrétních požadavků v dané situaci, zahrnovat okruh osob, jenž přesahuje ty, kteří jsou bezprostředně postiženi. Jestliže je u této otázky přesto možné hovořit o problému, pak spočívá v nebezpečí poručnickování (mentorování). I nejlepší solidární úmysly se stávají kontraproduktivními, nepanuje-li ochota vnímat a respektovat, jak postižené ženy samy zakoušejí nebo interpretují svou situaci. Zvláště drastickým způsobem se tento problém projevil po roce 1989: zatímco feministicky motivované vyslankyně ze západních zemí s dobrými úmysly odjížděly do bývalých socialistických států a vystupovaly tam s přímo misionářským zápalem, mnoho místních žen vnímalo nabízený kritický aparát v mnoha ohledech jako neadekvátní pro analýzu jejich vlastní historie a současné situace.⁴⁵⁶ Z této zkuš-

456 Z obou rozdílných perspektiv zpravují o této problematice Claire Wallace, „Eine Westfeministin geht in den Osten“. *Transit* 9, 1995, s. 129–145; a Hana Havelková, „Real existierender Feminismus“. In: tamtéž, s. 146–158.

nosti plyne poučení, že advokátské angažmá by mělo být vždy spojováno s citlivostí k diferencím.

Občas se však také objevuje nebezpečí, že určité „My“ je definováno zbytečně úzce, takže mezi těmi, kdo jsou znevýhodňováni z jednoho a téhož důvodu, se prohlubuje nepochopení. Je samozřejmě třeba poznamenat, že toto nebezpečí vzniká v souvislosti s procesy, jež jsou po stránce motivů dobře srozumitelné. Mám zde na mysli historii různých skupin, jež jsou diskriminovány na základě určitého znaku – například proto, že jsou ne-bílí, ne-heterosexuální, nebo právě ženy. Historie těchto skupin v mnoha ohledech probíhá podle podobného vzorce. Když postižení jednotlivci začali vnímat své neblahé zkušenosti jako sdílené a začali se v dané věci dorozumívat, zjišťovali, že mnozí ono znevažování, s nímž se setkávali, internalizovali. Jako jeden z nejnáléhavějších úkolů se tedy ukázalo hledání cesty ze sebe-pohrdání. Ve znamení tohoto požadavku se často zdálo přirozené zvolit samotný inkriminovaný znak jako východisko a dát mu nový význam. Tímto způsobem se začaly vytvářet alternativní kultury, jež se nabízely coby podpora sebevědomého vystupování vůči příslušné hegemonické kultuře. Charakteristickým pro tento vývoj je například heslo „black is beautiful“ nebo rozvoj subkultury „gays and lesbians“, jejíž počátky se objevily nejprve ve velkých městech Spojených států.

To vše je z hlediska motivů nepochybně srozumitelné; v dalším vývoji se však přesto objevily důsledky, jež s sebou přinášely problémy, jak ukázal zvláště Anthony Appiah.⁴⁵⁷ Cenou za příslušnost k podobné alternativní kultuře je totiž zřeknutí se kusu sebeurčení: neboť jednotlivci se mohou stát „insiders“ jen tehdy, když jsou srozuměni s tím, že jejich život

457 K. Anthony Appiah, „Identita, autenticita, přežití. Multikulturní společnost a sociální reprodukce“. In: Charles Taylor, *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání* (ed. Amy Gutmanová). Praha 2001, s. 163–178.

cesta
ze
sebe-
pohrdání

alternativní
kultura

bude organizován na základě inkriminovaného znaku. Existuje tedy nebezpečí, že se bude opakovat známý problém – tak říkajíc s opačným znaménkem: jednotlivci budou postaveni před určitá očekávání, pokud jde o jejich chování. V tomto smyslu nastoluje Appiah otázku, zda zde není pouze jeden druh tyranie nahrazen jiným.

V rámci pojednání o feministickém „My“ je také třeba se zabývat tématem „esencialismu“. Je třeba revidovat způsob, jakým se tento pojem někdy používá k paušálnímu označení všech forem „my“. Nejprve si však připomeňme, co je na této výhradě legitimní: nepochybně máme odmítat teorie, které předpokládají sdílenou identitu, ať již jde o identitu všech žen nebo také identitu všech feministek. Tento náhled byl sám o sobě zformulován již dávno,⁴⁵⁸ musí však být stále znovu aktualizován. Dnes to platí například o pokusech, objevujících se v rámci debaty o „multikulturalismu“, chápat cíle ženského hnutí v analogii s cíli etnických nebo náboženských menšin. (Byla o tom již řeč v souvislosti s myšlenkami Charlese Taylora.) Jak již bylo mnohokrát doloženo, je para-

458 Přehled o různých variantách dosud zformulovaných výtek vůči esencialistickému myšlenkovému vzorci podává oddíl „Contemporary Discussions: Essentialisms and Anti-essentialisms“. In: Nancy Holmstrom, „Human Nature“, s. 284–288; stejně jako Elisabeth Grosz, „Sexual Difference and the Problem of Essentialism“. In: táž, *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. New York 1995, s. 45–58. Barbara Holland-Cunz detailně ukázala že pojmem „esencialismus“ jsou označovány velmi rozdílné věci. „Jak skutečně měnivý je tento pojem v současné době, jak měnivě je používán, můžeme vyčíst z toho, že například z poststrukturalistické perspektivy se historickomaterialistické pozice jeví jako esencialismus, zatímco třeba z feministického hlediska je v nich již spatřován konstruktivistický přístup.“ Barbara Holland-Cunz, *Soziales Subjekt Natur. Natur- und Geschlechterverhältnisse in emanzipatorischen politischen Theorien*. Frankfurt am Main/New York 1994, s. 49.

digma „*identity politics*“⁴⁵⁹ s feministickým cílem v konečném důsledku neslučitelné. Avšak obvinění z esencialismu se mívá cílem tam, kde se tvrdí, že každé feministické „My“ spočívá na předpokladu sdílené identity.⁴⁶⁰ (Jako podobně přetažený se mimochodem jeví požadavek, podle něhož pojem „žena“ musí být zcela opuštěn, neboť nevyhnutelně evokuje představu sdílené ženské přirozenosti. Victoria Baker pak – z hlediska logiky definice – správně konstatuje: „*Simply by defining ‚woman‘, we do not thereby commit ourselves to the existence of formal or timeless characteristics of ‚woman’s nature‘ (...)* We will not be obliged to assume that the designation serves as a means to support an attribution of identity, of essence or of universality.“⁴⁶¹) Na rozdíl od přetažených tezí směřuje výklad, který zde navrhuji, k tomu, aby feministické „My“ – ať již hovoříme o všech ženách nebo o určitých skupinách žen – signalizovalo

459 Je třeba ovšem poznamenat, že výraz „*identity politics*“ je v současné debatě používán nejrůznějším způsobem. Označuje nejen politiku, která vychází z toho, že určitým skupinám může být přičtena společná identita; u mnoha autorek jsou jím označovány případy, kdy se určité osoby shodují ve svých politických cílech, protože sdílejí určité zkušenosti. Jean Cohen např. aplikuje tento pojem na rozmanitá protestní hnutí současnosti. Srv. Jean Cohen, „Strategy or Identity? New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements“. *Social Research*, 52, 1985, s. 663–716. Srv. také kapitolu „Strange Multiplicity – Die Politik der Identität und Differenz im globalen Zusammenhang“ in: Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt am Main 1999, s. 13–32.

460 Srv. Susanne Maurer, *Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung. Feministische Identitätspolitik*. Tübingen 1996; a Susan Bickford: „Anti-Anti-Identity Politics. Democracy and the Complexities of Citizenship“. *Hypatia*, 12, 1997, 4, s. 111–131.

461 Victoria Baker, „Definition and the Question of ‚Woman‘“. *Hypatia*, 12, 1997, 2, s. 205. Baker svou kritiku vztahuje speciálně k práci Denise Rileyové, *Am I That Name? Feminism and the Category of ‚Women‘ in History*. Minneapolis 1988.

shodu, pokud jde o angažmá proti útlaku. Nechci v žádném případě popírat, že lidé mohou říkat „my“ jen tehdy, když zjistí, že mají navzájem něco společného. V tomto případě však ono společné nespočívá ve sdílené „podstatě“, nýbrž ve sdíleném problému, totiž ve faktu diskriminace. To znamená, že předmětem shody není nic, co by bylo ženám inherentní v zárodku, ale naopak to, co je na ně nakládáno „zvenčí“ a co má být právě překonáno.⁴⁶² Stručně řečeno, stále znovu se objevující paušální obvinění z „esencialismu“ opomíjejí ostrou hranici, již je třeba vidět: je rozdíl, jestli jsou požadavky vznášené pod hlavičkou „My“ zaměřeny na zachování společných „bytných“ rysů, nebo na to, aby byla každé jednotlivé ženě zajištěna práva a příležitosti samostatně volit svou cestu – a to právě proti připsaným rolím, v nichž se manifestují představy o esenciálním ženském.

Abych předešla dalším nedorozuměním, chci upozornit, že navrhovaný přístup by neměl být chápán ve smyslu nějaké individualistické utopie. Je opět nutné, abychom byli přesní. Především si uvědomme, že když konstatujeme, že ženy sdílejí osud diskriminace, musíme mít současně na paměti, že újmu zakoušejí jednotlivci. Je to tato určitá žena, jež byla mezi uchazeči o místo přehlédnuta, přestože má lepší kvalifikaci než její mužští konkurenti; je to tato určitá žena, jež je sexuálně obtěžována, atd. I když jsou zkušenosti tohoto druhu sdílené, není to skupina jako taková, kdo trpí; o utlačovaných skupinách lze naopak hovořit až na základě zkušenosti příkoří v individuálních biografiích. Z toho plynou důsledky i pro feministickou politiku. Jestliže je společné

⁴⁶² Podobně argumentuje Moira Gatens, *Imaginary Bodies. Ethics, Power, and Corporeality*. London / New York 1996, s. 77. To, že je možné a nutné osvobodit pojem „My“ od všech esencialistických implikací, ukazuje také Chantal Mouffe, „Für eine anti-essentialistische Konzeption feministischer Politik“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, 1998, 8, s. 841–848.

jednání ve smyslu různých modů „My“, jak jsme je vyložili, nevyhnutelné, musí být jeho cílem vytvořit pokud možno předpoklady pro to, aby ani jediná žena již nebyla znevýhodňována na základě svého pohlaví. Přesto znovu podtrhneme: chtít osvobodit jednotlivé ženy ze struktur, v nichž zažívají útlak, neznamená usilovat o jejich společenskou izolaci. Měl by se tím naopak umožnit vznik nových vzorců společenského života. Jestliže například jednotlivci již nejsou tlačeni do tradičních rodinných struktur, je na jejich svobodné volbě, zda využijí jiné formy vztahů. Z tohoto pohledu interpretuje například Marilyn Friedman relevanci různých typů přátelství: jako svobodně zvolené svazky podle ní nabízejí možnost odstupu od tradičního rodinného modelu, aniž by to znamenalo společenskou izolaci.⁴⁶³ – Asi by zde bylo namístě varovat před dalším nedorozuměním: jestliže za hlavní úkol považují chránit jednotlivce před útlakem, z hlediska konkrétních opatření z toho nevyplývá předjímání nějakých rozhodnutí; zda a kdy mají být žádány zvláštní regulace, je otevřená otázka. V souvislosti s ní musíme mít v obecné rovině na paměti dvě věci. Za prvé, společné vystupování těch, kdo mají stejný problém, neznamená eo ipso, že mají být pro tuto skupinu požadována specifická práva. Za druhé, jestliže je v určité situaci potřeba zjistit, zda nástroj skupinových práv slibuje úspěch z feministického hlediska, pak jediným kritériem pro rozhodnutí v této otázce může být, zda lze tímto způsobem lépe než jinými prostředky dosáhnout toho, aby byly jednotlivé ženy ušetřeny zkušenosti znevýhodnění. Zkrátka: je vždy třeba oddělovat rovinu právních prostředků od roviny cílů.

⁴⁶³ Srv. Marilyn Friedman, „Feminismus und moderne Formen der Freundschaft: Eine andere Verortung von Gemeinschaft“. In: Axel Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main 1994, s. 184–204; Maria Fasching, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*. Würzburg 1990.

Téma feministického „My“ má však ještě jednu dimenzi. Zkoumáme-li diskriminaci, jak zde byla definována, z perspektivy morální filozofie, dojde k přesunutí těžiště: problém se již primárně netýká postižených. Ti jsou zajisté směrodatní, pokud jde o artikulaci příkoří; morální výklad diskriminace nás však vede k tomu, zabývat se otázkou jejich příčin. Opomenutí otázky příčin by mělo závažné důsledky. Mohlo by vyústit v názor analogický tezi, podle níž jsou rasistické vzorce chování tématem jen pro ty, jež jsou jejich oběťmi. Také diskriminace na základě příslušnosti k ženskému pohlaví je problém, který se netýká jen postižených, ale každého, kdo se ve svém chování snaží řídit morálními zásadami. Z toho plyne, že feministické cíle nesmějí být chápány jako pouze ženská záležitost. V tomto smyslu je nutné pojmut feministické „My“ širě, než se to obvykle děje, dokonce je třeba přesáhnout i okruh všech žen, jichž se diskriminace dotýká. Tento názor v jistém smyslu existuje již po staletí – i když ne ve stejné formulaci, po věcné stránce určitě. To potvrzují například procesy parlamentního rozhodování, v nichž se shromáždění složené výhradně z mužských delegátů vyslovilo pro rovný přístup žen do státních vzdělávacích zařízení, k volebním urnám atd. Tím je obtížnější pochopit, proč řada mužů stále ještě reaguje na pojem „feminismus“ příkrým odmítáním. Vycházíme-li z toho, že princip stejné vážnosti všech jednotlivců tvoří základ moderního pojmu demokracie, je třeba ptát se všech, kdo se takto odmítavě chovají: „Jak může být člověk demokratem a nepřipojit se k feminismu?“

Právo
 1) aplikace
 2) konkrétní formulace
 3) základní státoprávní východiška
 3. Občanky aneb proč by měla být přeformulována teorie smlouvy

centrálou
 zohlednění
 východiška

Je-li tedy požadavek spravedlnosti v otázkách pohlaví opodstatněný, vyvstává otázka, jakým způsobem může být realizován. To je znovu úkol pro kritickou analýzu. Jestliže jsou ženy v platných právních systémech vystaveny nejružnějším nespravedlnostem, je třeba zkoumat, v čem přesně vězí příčina tohoto stavu. Teprve když se toto vyjasní, mohou se cíleně hledat prostředky k odstranění stávajících asymetrií. Rozumí se téměř samo sebou, že se zde nejedná o jednu jedinou příčinu. Kritický postup vede tak říkajíc od periferie ke středu. Za prvé (1) bych chtěla upozornit na to, že určitý typ problémů vzniká v důsledku způsobu aplikace práva, a nikoli zákonů samých. Stále znovu se například stává, že výpovědi žen před soudem nejsou brány stejně vážně jako výpovědi mužů. Například u sexuálních deliktů hrozí nebezpečí, že mužští soudci budou nakloněni uvěřit spíše líčení události ze strany muže než ze strany ženy, jež vystupuje jako žalující strana.⁴⁶⁴ Vzhledem k podobným problémům je nutné vytvořit aparát, jenž podpoří aplikaci práva v duchu „politické korektnosti“. Zároveň však také platí, že právní znevýhodnění žen nelze redukovat pouze na problémy aplikace. To je třeba zdůraznit vzhledem k občasně taktice odpůrců feministické kritiky práva, kteří se chtějí z věci vyvléknout tím, že přiznávají asymetrie mezi pohlavími v oblasti aplikace. Když jsem v souvislosti s tímto prvním aspektem problému sama použila výraz „periferie“, měla jsem na mysli, že těmto nejožehavějším právněteoretickým otázkám se ani na této úrovni do-

10) aplikace práva

⁴⁶⁴ Jiný příklad uvádí americká teoretička práva Martha Minow, když dokládá, že v průběhu rozhodování o složení laické poroty je často směrodatný nevysslovený názor, že objektivní úsudek lze očekávat pouze od mužů bílé pleti. Martha Minow, „Equalities“. *The Journal of Philosophy*, 88, 1991, 11, s. 633–644.

sud nedostalo náležitě pozornosti. (V žádném případě tedy nepovažují tento typ asymetrií za pouze marginální záležitost, nemluví o tom, co znamená pro postižené osoby.)

274 |

Podíváme-li se nyní na samotné zákony, můžeme sestavit typologii dopadů znevýhodnění, přičemž zvláště významné jsou dvě dimenze, jež plynou z toho, že problémy vznikají jak v důsledku konkrétních formulací zákonů (2), tak v důsledku základních státoprávních východisek (3). V prvně jmenované oblasti vyplývají diskriminační dopady jak ze zákonů, jež jsou formulovány z hlediska pohlaví neutrálně, tak i ze zvláštních zákonných úprav pro ženy. Nejprve se tedy podívejme na fenomén androcentrismu (1), který již známe z jiných kontextů. Jak už dnes máme dobře doloženo, vykazují zákonná vymezení, o nichž se tvrdí, že jsou formulována pohlavně neutrálně, přesto nezřídka maskulinní stříh. Tam, kde se zákonodárství vztahuje k paradigmatickým životním situacím, se stále znovu stává, že za všeobecně platný model je považováno to, co je *de facto* typické jen pro život mužů, ale ne pro život žen. Nepřípustným způsobem byly například zobecněny mužské kariérové vzorce. Jak jsem to už učinila na jiném místě⁴⁶⁵, i zde bych chtěla tuto problematiku osvětlit na příkladu z akademické oblasti: jestliže jsou habilitační stipendia vázána na věkovou hranici čtyřiceti let, znamená to zpravidla pro zájemkyně, které jsou matkami, že mají menší šance. Důvodem není ani tak relativně krátkodobá fyzická zátež v období těhotenství, porodu a kojení, ale především tradiční forma dělby práce, podle níž je za péči o děti primárně odpovědná matka. Zmíněná věková hranice – prezentovaná jako neutrální – tedy nepřímou obsahuje vylučovací kritérium. Jelikož u zájemců o podobná stipendia hraje roli počet publi-

465 Srv. Herta Nagl-Docekal, „Feministische politische Theorie: Ergebnisse und aktuelle Probleme“. In: Peter Koller/Klaus Puhl (eds.), *Current Issues in Political Philosophy: Justice in Society and World Order*. Wien 1997, s. 236–252.

OR: příklad - plus úvahy pro koncipování

kací, vystoupení na konferencích apod., z žen budou obecně moci konkurovat mužským kolegům pouze ženy bezdětné. Vzniká zde, jak výstižně konstatovala Catherine MacKinnon, paradoxní situace, že ženy si musí osvojovat mužské životní vzorce, aby si mohly činit nárok na rovné zacházení.⁴⁶⁶ Zmíněná věková klauzule pro udělování stipendií tak posiluje rozšířený způsob uvažování, podle něhož pro ženy – na rozdíl od mužů – profese a rodina představují dvě alternativy.

| 275

Chceme-li odvrátit krutost takové volby, je nutné přesně identifikovat její příčinu. Problém zde netkví v samotné koncepci neutrálních formulací, ale v tom, že v určitých případech je zamýšlená neutralita paralyzována. Adekvátně tomu je třeba koncipovat také opravnou strategii. Nejprve je třeba zkoumat *in concreto* každý zákon, jenž je míněn jako neutrální, z hlediska možné slepoty vůči dopadům na obě pohlaví. To znamená, že je třeba zjistit, zda by příslušná úprava – vzhledem ke stále přetrvávající rozdílné situovanosti obou pohlaví – nemohla vést nebo nevede ke znevýhodnění žen. Pokud tomu tak je, musí se v následujícím kroku zvážit, jaký postup se nejlépe hodí k odvrácení takových důsledků. Má se hledat opravdu neutrální formulace, nebo má být přijata jiná specifická úprava pro muže a jiná pro ženy? Přitom musíme mít na zřeteli, že tuto otázku nelze rozhodnout na obecné úrovni, ale vždy jen ve vztahu k danému konkrétnímu problému. Rozhodně však lze obecně prohlásit, že hledání opravdu neutrálních formulací není nějaký beznadějný podnik. Zdůrazňuji to proto, že se občas objevuje názor, že pohlavně neutrální formulace nevyhnutelně vedou k poměrování žen mužským metrem, a tím k jejich znevýhodnění. Feministická kritika sama však dokazuje opak: jestliže upozorňujeme na znevýhodnění žen, vycházíme z toho, že srov-

466 Catharine MacKinnon, „Geschlechtergleichheit. Über Differenz und Herrschaft“. In: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, c.d., s. 140–173.

„opravdu neutrální formulace“

21.
androcentr.
- neutralita

ŘEŠENÍ:
a) opravdu
neutrální
b) specifická
úprava

nání na základě neutrálních kritérií je možné. Proti nespravedlivému odměňování můžeme například protestovat jen tehdy, když budeme pracovní výkon mužů a žen posuzovat a sledovat stejným pomocí měřítka vytvořeného zvenčí. Mají-li být, jak jsem již řekla, platné zákony vždy znovu zkoumány *in concreto* z hlediska jejich možné slepoty vůči dopadům na obě pohlaví, nemám na mysli nějaký jednoduchý test. Kdyby byl tento úkol chápán pouze tak, že se má přihlížet k „ženám“ jako k ženskému pohlaví obecně, mohlo by se to ukázat jako přímo kontraproduktivní. Většinou se totiž jedná o ženy ve specifické situaci, jež znevýhodňuje určitá úprava, třeba ty, které mají děti, na rozdíl od bezdětných žen, jak se ukázalo na našem příkladu se stipendii. Z toho plyne, že je nezbytné přesně definovat, které životní situace, schopnosti, potřeby apod. jsou relevantní ve vztahu k příslušné právní materii. Takto detailní analýzy jsou také nezbytným předpokladem pro to, aby mohl být určitý text zákona, jenž byl identifikován jako androcentrický, nahrazen skutečně, a nikoli jen domněle, neutrální formulací. Opět to můžeme demonstrovat na našem příkladu. Zákon upravující přidělování habilitačních stipendií by měl být přeformulován tak, aby pro osoby, které průkazně vychovávaly děti, byla stanovena jiná věková hranice, případně odstupňována podle počtu dětí. Znovu však opakují: sám fakt, že jsou takové neutrální formulace možné, ještě nenaznačuje, kde se má také *de facto* jít touto cestou. Feministicky motivovaná politika sama v řadě případů ostře odmítla cestu regulací šitých specificky na míru ženám jako tu, jež pouze zdánlivě vede k cíli.

I zákony, jež se explicitně vztahují k ženám a vytvářejí pro ně zvláštní regulace, mohou totiž mít diskriminující důsledky (2.2). To lze pozorovat především tam, kde zákonodárství vychází z tradiční situovanosti žen do rodiny. Jestliže je například v pracovní právní oblasti ustanoveno, že ženy, jež porodily dítě, mají nárok na jeden nebo více roků dovo-

2.2
specifické
zákonod.

Kodifikace tradičních rolí očekávání

lené (tj. uvolnění na období, jež daleko přesahuje obvyklou dobu kojení), vychází se při tom z představy, že péče o malé děti je primárně úkolem matky, a nikoli otce. Z feministické perspektivy je tudíž třeba upozorňovat na to, že taková zákonná určení kodifikují tradiční rolová očekávání – a tím i asymetrie mezi pohlavími. Na základě této výhrady se také v současné době uskutečňují pokusy podporovat pomocí novely zákona vyvážené rozdělení výchovné práce. Na příkladech pracovníprávních otázek tohoto druhu lze ostatně zvláště názorně předvést, že neexistuje feministická politika jako taková, ale že jeden a tentýž základní požadavek – boj proti diskriminaci – může být vždy podle konkrétní situace realizován prostřednictvím zcela protichůdných strategií řešení. Máme za sebou v tomto směru také již poučnou historii: jestliže se například v kontextu odborové ženské politiky zpočátku mnohým zdálo přirozené přizpůsobit zákonná opatření co nejvíce dvojí zátěži žen v práci a v domácnosti, dnešní snahy směřují naopak k tomu, využívat zákonodárství jako nástroje k odstranění zděděné dělby rolí. Názorným příkladem je obrat, k němuž došlo v případě zákonů týkajících se noční práce žen, jež původně vycházely z požadavků ženského hnutí. Nyní je dříve zavedený zákaz noční práce pro ženy v řadě zemí opět zrušen nebo přinejmenším zpochybňován.⁴⁶⁷ Podobně se změnila argumentace ve věci zaměstnání žen v armádě. V této souvislosti je třeba upozornit, že tam, kde se od zákonodárství požaduje, aby působilo proti tradičnímu řádu pohlaví, nabývá koncepte neutrálně formulovaných ustanovení zvláštní aktuálnosti. Zůstaneme

467 Ve Spojených státech se v souvislosti s problémem protichůdných feministických požadavků v oblasti pracovního práva stal paradigmatickým „případ Searsová“. Kontroverzi okolo tohoto právního sporu vysvětluje a hodnotí Sieglinde Rosenberger v páté kapitole – „Differenz und Dilemma“ – své knihy *Geschlechter-Gleichheiten-Differenzen. Eine Denk- und Politikbeziehung* (Wien 1996, s. 183–232).

historie

noční práce

armáda

specifické zákonodárství (1) upravení tradice
(2) právní úprava zvláštní

278

li u právě jmenovaného příkladu, nyní mají být například výcviková zařazení a pozice ve vojenské oblasti obsazovány bez dosavadních specifikací podle pohlaví a při rozhodování o přihlášených uchazečích se má přihlížet výlučně ke kvalifikaci relevantní pro příslušnou funkci. – Z toho všeho nicméně nelze vyvozovat, že zákonná ustanovení, jež berou specifické ohledy na ženy, nutně vedou k upevňování tradičních rolí. Je totiž také možné uplatnit nástroj zvláštní regulace práve za účelem překonání znevýhodnění. Zde mám na mysli kupříkladu sociální práva. V případě nepřivilegovaných skupin, a tedy i žen, se stále znovu ukazuje, že je nejprve zapotřebí cílené podpory k tomu, aby formálně dané šance mohly být také de facto využívány. Úvahy, jež jsou v současné filozofii práva spojovány s pojmem „substanciální rovnost příležitostí“, mohou být v tomto smyslu přijímány jako feministické.⁴⁶⁸ Sociální práva ovšem nejsou jediným prostředkem speciální podpory. Do této problematiky spadá také otázka, do jaké míry může být účelná regulace pomocí kvót. (Tuto otázku zde kladu jako pragmatický problém, neboť, jak jsem vyložila dříve, z hlediska morální filozofie nemůže být proti kvótám vznášena žádná zásadní námitka.⁴⁶⁹)

Přesuňme se nyní z roviny konkrétních zákonných ustanovení do roviny základů teorie práva (3). Že je to nezbytné, plyne z následující úvahy. Vidíme, že i v těch zemích, jejichž ústavy jsou založeny na principech moderní demokracie, vede řada platných úprav v mnoha ohledech k nespravedlnosti vůči ženám. Je tedy třeba se ptát, zda rozmanité znevý-

468 Viz Anna Yeatman, „Jenseits des Naturrechts. Die Bedingungen für einen universalen Staatsbürgerstatus“. In: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, c.d., s. 315–349.

469 Podrobnou analýzu dosavadní argumentace pro a proti k tomuto tématu nabízí Anne Phillips ve 3. kapitole – „Quotas for Women“ – své knihy *The Politics of Presence* (Oxford 1995, s. 57–84).

Společenská smlouva

279

hodňující dopady – i když mohou být v první řadě připsány na vrub jednotlivých zákonných ustanovení nebo parlamentních rozhodnutí – nakonec nemají nějaký společný kořen. Otázka zní: má moderní stát již ve svých základech maskulinní charakter? Touto otázkou se do centra pozornosti dostává koncepce společenské smlouvy. Jeden z úkolů, jež zde vyvstávají, má povahu historickokritické analýzy, neboť je zapotřebí podívat se na „klasické“ varianty této koncepce. Zkoumáme-li teorie smlouvy vytvořené autory jako Hobbes, Locke, Rousseau a Kant, můžeme výše uvedenou otázku velmi rychle zodpovědět kladně. Navzdory všem divergencím mezi jednotlivými východisky zde panuje shoda v následujícím bodě: jako partneri smlouvy jsou výlučně myšleni muži⁴⁷⁰ (další aspekt vyloučení spočívá samozřejmě v tom, že občanství v plném rozsahu nebylo upíráno jenom ženám, ale i mužům v námezdním poměru). Co však z těchto zjištění plyne ve vztahu k právněteoretickým základům dnešních demokratických států? V této otázce se feministické teorie značně rozcházejí. Začnu tím, že představím určitý typ argumentace, stojící na těchto bodech (za prvé – původní exkluzivní definici občanství je třeba chápat jako historicky nahodilou; za druhé – dějiny evropských, resp. západních států od doby Francouzské revoluce lze charakterizovat tak, že si své formální zrovnoprávnění krok za krokem vybojovali nejprve muži čtvrtého stavu a teprve poté i ženy, jak dokládá již zmíněný⁴⁷¹ vývoj volebního práva; za třetí – sama koncepce smlouvy doznala zásadních modifikací, takže základní myš-

470 Viz k tomu Seyla Benhabib/Linda Nicholson, „Politische Philosophie und die Frauenfrage“. In: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*. München/Zürich 1985–1988. Bd. 5, s. 513–562, zvl. oddíl „Die neuzeitlichen Vertragstheorien und die Geschlechterfrage“, s. 527–548.

471 Srv. oddíl „Racionalita a pohlavní slepota ve vědách“ v kapitole, jež je v této knize věnována kritice rozumu.

3.
základy
konie
práva

lenky svobody a rovnosti všech jednotlivců jsou nyní formulovány důsledněji za čtvrté jelikož až dodnes přetrvává vliv konceptu občanství, jenž ženy nezahrnuje stejnou měrou jako muže, naléhavě se žádá reformulace tohoto pojmu. Rada autorek však argumentační linii, jako je tato, považuje za zásadní nepochopení podstaty věci. Namítají, že definice smluvního partnera odvozuje své klíčové znaky z obrazu muže typického pro modernu. Jeho vymezení se pak zakládalo na protikladu k ženě, a s ním i zmíněná definice – z toho důvodu není podle těchto autorek možné její platnost jednoduše jen rozšířit na obě pohlaví. Carole Pateman právě z tohoto důvodu zdůrazňuje „*incongruous character of an alliance between feminism and contract*“⁴⁷². Značnou pozornost proto přitahují studie, jež se snaží ukázat, že ani v nejpropracovanějších současných teoriích spravedlnosti, jako je například Rawlsova, není tento problém beze zbytku překonán.⁴⁷³

Kolem těchto protichůdných hodnocení se rozhořela košatá debata, kterou zde nemůžeme v celém rozsahu reprodukovat.⁴⁷⁴ V následujícím se zaměřím na některá klíčová té-

472 Carole Pateman, *The Sexual Contract*. Stanford 1988, s. 184. Slovensky *Sexuálna zmluva*. Bratislava 2000, s. 235. Srv. také Carole Pateman, „God Hath Ordained to a Man a Helper. Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right“. In: Mary Shanley et al. (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*. University Park 1991, s. 53–73. Viz k tomu mj. Erna M. Appelt, „Kann der Gesellschaftsvertrag feministisch konzipiert werden?“. *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 8, 1997, 1, s. 64–77.

473 Viz zejména Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, c.d., zvl. kapitola 5, „Justice as Fairness: For Whom?“, s. 89–109. K tomu viz Scott R. Sehon, „Okin on Feminism and Rawls“. *The Philosophical Forum*, 27, 1996, 4, s. 321–332.

474 Úvod do nejnovější debaty poskytuje Herlinde Pauer-Studer, „Staatsbürgerstatus und feministische Kritik“. In: Mathias Kaufmann (Hg.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*. Freiburg/München 2001, s. 290–301.

mata, přičemž budu sledovat dvě věci: za prvé detailní pohled na jednotlivé výhrady vznesené vůči koncepci společenské smlouvy, za druhé bych chtěla ukázat, že feministická právní teorie postupuje správně, když neodmítá myšlenku smlouvy toto genere, ale reformuluje ji s ohledem na spravedlnost z hlediska pohlaví.

V duchu tohoto plánu se především zaměřím na pojem „individuum“. Stále znovu se objevuje výtky, že partneři smlouvy jsou chápáni jako izolovaní jednotlivci. „*The assumption in this case is that human individuals are ontologically prior to society.*“⁴⁷⁵ Jak se ukazuje, řada autorek staví na tom, že koncepce smlouvy spočívají na jakémsi sociálním atomismu,⁴⁷⁶ jenž není práv okolnosti, že lidé museli vždy již vyrůst v určitém společenství, dříve než mohli vystupovat jako jednotlivci. Podle jejich názoru spočívá teorie, která přehlíží vazby tvořící pozadí individuality, na androcentrické perspektivě: zkušenosti žen, jimž v západní kultuře tradičně přísluší úloha primární péče o děti, zůstávají nezohledněny.⁴⁷⁷ Pro mnohé kritičky problém atomistické sociální ontologie dále přetrvává v současných koncepcích rovnosti a spravedl-

475 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J. 1983, s. 28. Z nesčetných podobně založených výtek jmenujme ještě alespoň jeden příklad: Elisabeth Frazer/Nicola Lacey, *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. Toronto/Buffalo 1993, zvl. kapitola 2 „Liberal Individualism: The Feminist Critique“, s. 41–77. K této debatě srv. Nira Yuval-Davis, „Mitglied einer Gemeinschaft oder vereinzelt Individuum? Zur Citizenship-Debate“. *Das Argument*, 218, s. 59–70.

476 Feministická argumentace kongruuje v tomto bodě s námitkami proti liberalismu, formulovanými v rámci mnoha komunitaristických přístupů. Viz např. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass. 1982.

477 Srv. Christine Di Stefano, *Configurations of Masculinity. A Feminist Perspective on Modern Political Theory*. Ithaca/London 1991.

Co je správné u individualismu?

282 | nosti, zvláště u Rawlse, Nozicka a Dworkina.⁴⁷⁸ – Je nesporně legitimní odmítat pojem individuality, který popírá, že jednotlivci jsou neustále vevázáni do kontextů nejrůznějších společenství. Je třeba se však ptát, zda teoretikové smlouvy skutečně trvale operují s takovým pojmem. Jsou zde již pokusy číst je jinak. Podle nich teorie smlouvy vůbec neusiluje na prvním místě vypracovat úplný pojem individuality; na jednotlivce přichází naopak řeč jen do té míry, jak to vyžaduje teorie státu. Autoři jako Charles Taylor⁴⁷⁹ a Will Kymlicka⁴⁸⁰ varují v tomto smyslu před ontologickým nedorozuměním, jež zakrývá vlastní podstatu věci: bránění práv každé jednotlivé osoby. Pro tento způsob čtení hovoří i to, že ve filozofii osvícenství najdeme podstatně bohatší koncept individuality, jakmile se vedle spisů k teorii státu podíváme také na studie z jiných oblastí – od antropologie přes filozofii dějin, etiku, estetiku až k filozofii náboženství. Uvažme tedy: je-li hlavním cílem feministické teorie a praxe odkrývání a překonávání nejrůznějších znevýhodnění žen, nejde také o obranu práv každé jednotlivé ženy? Znovu mějme na paměti již tematizovanou skutečnost, že diskriminace, i když postihuje celou skupinu osob, je přesto vždy zakoušena jednotlivci. Z toho lze vyvodit závěr: poukaz na to, že koncepce smlouvy vycházejí vždy od jednotlivců jako smluvních partnerů, nevytváří dostatečný důvod pro tezi, že feministický cíl vyža-

478 Srv. Elisabeth H. Wolgast, *The Grammar of Justice*. Ithaca/London 1987; a Virginia Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago/London 1993.

479 Charles Taylor, „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“. In: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt and Main 1993, s. 103–130.

480 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford 1990, s. 62.

duje úplné opuštění myšlenky smlouvy.⁴⁸¹ Spíše se ukazuje, že je zapotřebí vypracovat novou definici pojmu občanství, jež bude pamatovat na práva žen stejným způsobem jako na práva mužů.

283 | Za důležitou indicií maskulinního charakteru liberalistické tradice bývá často považováno postavení, jež v ní zaujímá pojem „autonomie“. Výklad tohoto pojmu se obvykle provádí ve světle teorie vztahu k objektu, založené zvláště na výzkumech Chodorowové (jejíž hlavní závěry již byly pojednány v kapitole ke kritice rozumu). „Autonomie“ je pak spojována se sklonem k radikální separaci od matky, kterou lze pozorovat u mnoha dětí mužského pohlaví.⁴⁸² Nabízí se však otázka, zda je oprávněné přikládat všude tam, kde je v kontextu filozofických úvah řeč o „autonomii“, tomuto pojmu právě tento význam. Podrobný rozbor ukazuje řadu způsobů použití tohoto slova, jež uvedenému psychologickému paradigmatu neodpovídají. Podíváme-li se například na politickou filozofii osvícenství, najdeme následující terminologii: tam, kde je řeč o rigidní izolaci, není používán výraz „autonomie“, nýbrž „autarkie“.⁴⁸³ Je samozřejmě pravda, že také pojem „autonomie“ implikuje odmítání, to však není namířeno proti osobám, nýbrž proti hierarchické

481 K podobné kritice tohoto typu výhrad dospívá také Herlinde Pauer-Studer, „Der Begriff der Person und die feministische Ethik-Debatte“. In: Dieter Sturma (Hg.), *Person-Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn 2001, s. 377–400.

482 Podrobný rozbor tohoto způsobu čtení poskytuje Christine Di Stefano, „Autonomy in the Light of Difference“. In: Nancy Hirschmann/Christine Di Stefano (eds.), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. Boulder, Col. 1996, s. 95–116.

483 Srv. Johann Gottlieb Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (první vydání 1800). In: J. G. Fichtes *Sämtliche Werke*. Hg. von I. H. Fichte. Bd. 3. Berlin 1971.

strukturu: vlastní pointou „autonomie“ je tvořit opačný pojem k „heteronomii“, a tím poskytovat nástroj kritice poručnictví a utlačování. Tam, kde se tato kritika stává základem politických požadavků, ukazuje se dvojí cíl: když se usiluje o „tvorbu vlastních zákonů“, jde jednak o rovnou, aktivní účast všech jednotlivců na rozhodovacích procesech, jež se týkají života obce, jednak o ochranu jednotlivců a skupin před zasahováním do jejich práv ze strany druhých a před nadměrnou státní reglementací. Vzhledem k tomuto významu slova nelze přijmout tezi, že pojem „autonomie“ musí být odmítnut *toto genere* jako maskulinní. Musíme se naopak ptát: Může být vůbec formulována feministická kritika různých forem hierarchie na základě pohlaví, aniž bychom zároveň požadovali, aby i ženy byly zmocněny ke „tvorbě vlastních zákonů“ v právě vyloženém dvojím smyslu? A nepřijaly dosavadní feministické snahy obě jmenované intence již za své, i když s jinými akcenty? Iris Young například pracuje s dvojitým významem pojmu autonomie, když se jednak v rámci kritiky pasivního aspektu distributivního paradigmatu přimlouvá za aktivní účast všech jednotlivých občanů a občerek a jednak požaduje uznání skupinových rozdílů.⁴⁸⁴ Také myšlenka, že je nutné požadovat svobodný prostor k sebeurčení nejen pro skupiny, ale stejně tak pro jednotlivce, se dočkala feministické recepce, například v právě probíhajícím diskursu o pojmu soukromého. Jestliže tento diskurs vychází z toho, že ženy jsou v tradičně pojaté domácí sféře příliš málo chráněny před zásahy do jejich práv, například před (sexuálním) násilím,⁴⁸⁵ a jestliže se tudíž ukazuje být smysluplné

484 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton 1990.

485 Aktuální debatu k problému násilí (nejen v domácí sféře) dokumentuje tematické číslo „Women and Violence“. *Hypatia*, 11, 1996, 4.

usilovat o „nový pojem soukromého“,⁴⁸⁶ znamená to, že je uplatňován nárok žen na autonomii, mj. ve formě vlastního rozhodování o svém těle.⁴⁸⁷ – Dosud uvedené aspekty vytvářejí samozřejmě zatím ještě neúplný obraz, protože se omezují na sebeurčení tematizované v oblasti politické teorie. Podíváme-li se za hranice této oblasti, je především třeba poznamenat, že u Kanta termín „autonomie“ neoznačuje pouze právní, ale i morálněfilozofickou koncepci. Přesněji řečeno, pro Kanta leží vlastní jádro všech aspektů tohoto pojmu v morální autonomii. Připomeneme-li si, že kategorický imperativ – jak bylo vyloženo výše – zahrnuje také příkaz poskytování péče druhým, je zcela zřejmé, že filozofický pojem „autonomie“ nelze ztotožňovat s radikální separací pozorovanou v rámci teorie vztahu k objektu.⁴⁸⁸ To ale též znamená, že vlastně není jasné, čeho přesně se mají výhrady proti teoriím smlouvy týkat. Vyvozovat z pouhého faktu, že teorie smlouvy používá pojem „autonomie“, závěr, že se v tom projevuje její pan-ské gesto, pocházející ze zavržení matky, považují za notně unáhlený soud.

486 Srv. Jean Cohen, „Redescribing Privacy: Identity, Difference and the Abortion of Controversy“. *Columbia Journal of Gender and Law*, 1, 1992, 3, s. 43–77; Anita L. Allen, *Uneasy Access. Privacy for Women in a Free Society*. Totowa, N.J. 1988.

487 K tomuto závěru dospívá také Marilyn Friedman: „Autonomy and Social Relationships. Rethinking the Feminist Critique“. In: Diana Tijenens Meyers (ed.), *Feminist Rethink the Self*. Boulder, Col. 1997, s. 40–61. Friedman poukazuje přirozeně také na to, že v současném západním kulturním kontextu zavádá obvyklé pojetí „autonomie“ příčinu k feministické kritice. Souvislost mezi soukromým a autonomií sleduje v současné době také Beate Rössler ve své habilitační práci (neuveřejněný rukopis).

488 Ve vztahu ke Kantovi zpracovala Marcia Baron detailní studii k této otázce – viz Marcia Baron, „Kantian Ethics and Claims of Detachment“. In: Robin May Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, PA 1997, s. 145–170.

DEFINICE PARTNERŮ SMLOUV Dobrým důvodem k feministické kritice je však způsob, jakým jsou definováni partneři smlouvy v „klasických“ textech. Problém přitom netkví jen ve vyločení žen. K tomu, aby bylo možné získat status občana v plném rozsahu, nebylo zapotřebí jen příslušnosti k mužskému pohlaví a ekonomické nezávislosti, ale bylo také třeba založit rodinu. Přitom si musíme připomínat, jaké právní podoby nabyla rodina v této souvislosti. V rámci již mnohokrát tematizovaného přiřazení ženy k domácí sféře byla vytvořena hierarchická koncepce manželství a rodiny. Jak lze číst například u Rousseaua, Kanta nebo Fichta, žena je podřízena muži, jemuž je zajištěna pozice hlavy rodiny s odpovídajícími rozhodovacími pravomocemi.⁴⁸⁹ – Že se tato koncepce jeví z feministické perspektivy jako pochybná, je nábředni. Musíme především tematizovat základní rozpor: princip sebeurčení, jenž je ústředním prvkem koncepce smlouvy, se nevztahuje na ženy. Z toho plyne celý hrozen problémů – v následujícím zmíníme alespoň čtyři. Nejevidentnějším momentem (1) je bezpochyby fakt, že je ženám na základě jejich pohlaví odepřena účast na veřejných procesech rozhodování – což má bezesporu vliv na jejich životní podmínky. Z hlediska historie mentalit vliv tohoto koncepčního nasměrování liberalistické teorie práva stále ještě přetrvává v podobě oblíbené – a prakticky účinné – teze, že „politika je mužská záležitost“. Před analogický problém nás staví (2) postavení ženy v rámci rodiny. Jak správně

489 Srv. Heidemarie Bennent, *Galanterie und Verachtung. Eine philosophisch-geschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*. Frankfurt am Main/New York 1985; Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Wien 1988; M. G. Clark/Lynda Lange (ed.), *The Sexism of Social and Political Theory. Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*. Toronto/ Buffalo/ London 1979; Hannelore Schröder, *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat*. Frankfurt am Main 1979 (k Fichtovi).

poznamenává Heidemarie Bennent v souvislost s Rousseauem, požadavek nahradit starou smlouvu panství novou formou, osvobozenou od panství, se u něj na oblast manželství a rodiny nevztahoval.⁴⁹⁰ Také tento problém přetrvává až do současnosti. Připomeňme si nejen rozšířené klišé „domáčího pána“, ale také to, že dokonce i v nejpromyšlenějších současných teoriích práva lze ještě najít stopy hierarchické koncepce rodiny. Jak ukázala Susan Moller Okin,⁴⁹¹ platí to dokonce i pro Rawlsovu reformulaci teorie smlouvy, kde jsou partneři smlouvy míněni „heads of families“.⁴⁹² Tento výraz je sice z hlediska pohlaví neutrální, ale vzhledem k omnipotenci právě zmíněného klišé – na to Okin právem poukazuje – se nelze vyhnout tomu, aby nebyl vykládán ve smyslu tradičních rodinných struktur. – Další problém „klasické“ teorie smlouvy (3) vychází z toho, že domácí sféra je koncipována jako soukromá oblast, a tedy sféra, jež je dalekosáhle vyčleněna z vlivu státu. Život žen je tím ve své podstatě umístěn do bezprávního prostoru. Ženy nemají za těchto podmínek k dispozici prakticky žádné právní prostředky, aby se mohly bránit proti znevažování a špatnému zacházení. Že tento deficit dodnes není zcela odstraněn, ukazují například diskuse o právní novelizaci v otázce „znásilnění v manželství“, probíhající v řadě zemí. (Nedostatečná ochrana žen v domácí sféře tvořila hlavní téma kritiky již v začátcích nového ženského hnutí. Byla to mj. tato problematika, k níž se vztahoval známý slogan „the personal is political“.⁴⁹³)

490 Heidemarie Bennent, *Galanterie und Verachtung*, c.d., s. 92.

491 Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, c.d.

492 John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971, s. 128 a 146; česky *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995, s. 88 a 97.

493 Přehled této diskuse podává Deborah L. Rhode, *Justice and Gender. Sexual Discrimination and the Law*. London 1993. Viz též Sieglinde Rosenberger, „Privatheit und Politik“. In: Eva Kreisky/Birgit Sauer (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation (Poli-*

3) soukromá oblast
ne od státu

1) politika
2) politika

4) vztah
mezi
veřejným
a soukromým

288

Dále (4) je nutné tematizovat, jak je myšlen vztah mezi soukromým a veřejným. Povinnosti přidělené ženám mají vesměs za cíl výkony jedinců ve službách veřejné sféry. Nejde jen o to, že synové mají být vychováni tak, aby byli později schopni dobře zvládat své úkoly v politice a hospodářství; ženám připadá i úloha poskytovat mužům emocionální kompenzaci za psychické tlaky, jimž jsou vystavováni v konkurenčním boji měšťanské společnosti.⁴⁹⁴ Rousseau v tomto smyslu požaduje: „A tak všeliké vychování žen má míti na zřeteli muže. Líbiti se jim, býti jim užitečny, buditi jich lásku a úctu, vychovávat je v mládí, pečovati o ně, když dospějí, raditi jim, těšiti je, zpříjemňovati a oslazovati jim život – toť jsou úkoly žen pro všechny časy, toť, čemu se mají učiti již od dětství.“⁴⁹⁵ Tváří v tvář takovým představám by se feministická kritika neměla omezovat na to, aby upozornila na asymetrii takové koncepce vztahu mezi pohlavími. V tomto případě je důležitější sledovat dějiny vlivu podobných koncepcí.⁴⁹⁶ Jak se ukazuje, vážné důsledky plynou z toho, že pojem „práce“ byl definován na základě uvedené konstelace soukromé a veřejné sféry. Stojí za povšimnutí, že Marx

tischen Vierteljahresschrift) (1997), Sonderheft 28, s. 120–136. To, že je slogan „soukromé je politické“ vykládán zcela rozdílnými a někdy i pochybnými způsoby, ukazuje Alice Pechriggl, *Utopiefähigkeit und Veränderung. Der Zeitbegriff und die Möglichkeit kollektiver Autonomie*. Pfaffenweiler 1993, s. 132n.

494 Srv. Cornelia Klinger, „Frau – Landschaft – Kunstwerk“. *Gegenwelten oder Reservoir des Patriarchats?*. In: Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Feministische Philosophie*, c.d., s. 63–94.

495 Jean-Jacques Rousseau, *Emil čili o výchování*. Praha 1911, 2. díl, s. 228

496 Jak ukazuje Edith Saurer, je v této souvislosti také záhodno promyslet z feministické perspektivy nově i pojem „lásky“. Edith Saurer, „Liebe, Geschlechterbeziehungen und Feminismus“. *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 8, 1997, 1, s. 6–20.

a Engels, navzdory svému jinak ostrému odklonu od liberalismu, v tomto bodě setrvali na stanovisku buržoazní koncepce. Tato kontinuita byla již zkoumána řadou autorek, jejichž poznatky zde stručně shrnu. Podle nich je nejprve třeba konstatovat, že pojem „produkce“ je dvojnásobný, neboť se na jedné straně vztahuje na činnosti, „jež jsou nezbytné pro pokračování lidského rodu, přičemž zahrnují stejně tak kojení a výchovu, jakož i produkcí prostředků obživy“, a na straně druhé pouze na ty činnosti, jež slouží k výrobě zboží.⁴⁹⁷ Důvod této neostrosti spatřují kritičky v tom, že Marx a Engels měli sklon spojoval domácí činnosti s biologií ženy, což se projevilo třeba v tom, že v *Německé ideologii* je řeč o přirozené dělbě práce mezi pohlavími. Jak bylo doloženo, představuje to zásadní nedůslednost: základní princip historického materialismu nebyl uplatňován na životní poměry žen. V tomto smyslu poznamenává například Alison Jaggar: „No Marxist theory provides a satisfactory historical account of the sexual division of labour.“⁴⁹⁸ Jak bylo kromě toho doloženo, problém dále nabývá na významu tím, že pojem „produkce“ je obvykle definován pohlavně neutrálním jazykem. Jak ukazuje feministická kritika, zastírá se tím dvojnásobná marginalizace ženy: pozornosti uniká jednak to, že marxistická teorie nevěnuje žádný badatelský zájem práci vykonávané v domácí sféře, a jednak také to, že se kriticky nevyrovnává s běžnou praxí, kdy ženám v profesionálním světě často případnou činnosti podobné domácím pracím a proto finančně hůře ohodnocené – nižší příjmy v těchto profesích tedy vycházejí z histo-

497 Seyla Benhabib/Linda Nicholson, „Politische Philosophie und die Frauenfrage“, c.d., s. 549.

498 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, c.d., s. 72. Podobně argumentuje Brigitte Rauschenbach ve své knize *Politische Philosophie und Geschlechterordnung. Eine Einführung* (Frankfurt am Main/New York 1998), zvl. kap. VI/2: „Fetisch Lohnarbeit oder das Geheimnis des weiblichen Werks“, s. 153–160.

MARX
& ENGELS

produkt

289

Marxismus - pohlavní slepota ve vztahu k pojmu
"produkce" či "práce"

rického postavení obou pohlaví. Jak jasně ukázala další feministická zkoumání, tento deficit v ekonomické analýze měl za následek, že v sociálně kritické teorii, včetně frankfurtské školy, nebylo „pohlaví“ vnímáno jako svébytný princip sociálního řádu, jenž zakládá specifický druh panství.⁴⁹⁹ Je také třeba upozornit, že pohlavní slepotu definice pojmu „práce“ lze zrovna tak sledovat i mimo marxistickou tradici, a to až k současným ekonomickým teoriím.⁵⁰⁰

Uvedené čtyři body feministické kritiky původních koncepcí moderního státu je třeba vidět i z hlediska jejich vnitřní souvislosti. Rozumí se v zásadě samo sebou, že požadavek rekonceptualizace nemá sledovat pouze jednotlivé okruhy problémů samy o sobě, ale i jejich nejruznější vzájemné vazby.⁵⁰¹ Existují již i konkrétní takto zaměřené pokusy. V řadě studií je vyloženo, jaká opatření jsou nezbytná k tomu, aby byla ženám zajištěna jejich práva v plném rozsahu – jak občanská a politická, tak také sociální.⁵⁰² V rámci těchto úvah o občanství žen se ukazuje jako nevyhnutelné přehodnotit význam domácí sféry. Je kupříkladu požadováno, aby byla péče o děti pojímána jako společensky nutná práce a adekvátně tomu

499 Srv. Regine Becker-Schmidt, „Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus“. *Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis*, 24, 1989, s. 31–64.

500 Srv. Birgit Sauer, „Die Magd der Industriegesellschaft“. Anmerkungen zur Geschlechtsblindheit von Staats- und Institutionentheorien“. In: Brigitte Kerchner/Gabriel Wilde (Hg.), *Staat und Privatheit. Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis*. Opladen 1997, s. 29–54.

501 Srv. Erna Appelt, *Geschlecht – Staatsbürgerschaft – Nation. Politische Konstruktionen des Geschlechterverhältnisses*. Frankfurt am Main/New York 1999.

502 Feministická diskuse se v této souvislosti většinou opírá o trojčlennou typologii práv podle T. H. Marshalla. Srv. T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*. New York 1964.

REKONCEPTUALIZACE

ohodnocena,⁵⁰³ a vznikají návrhy pracovníprávních úprav, jež nebrání partnerskému rozdělování domácích prací, ale naopak je podporují⁵⁰⁴. Jaké jsou teoretické předpoklady těchto úvah? Do jaké míry je nutné odklonit se od původních základů moderního státu, aby byla zamýšlená rekonceptualizace možná?

Zde vyvstává otázka, jak máme vykládat patriarchální rysy „klasické“ teorie smlouvy. Je možné je eliminovat, nebo představují nevyhnutelnou implikaci? Jak jsem již zmínila, řada autorek vychází z toho, že uvedené problémy mají kořeny v samotném pojmu „smlouva“. Nejradikálněji tuto tezi rozvedla Carole Pateman – proto stručně zrekapitulujeme její argumenty a posoudíme jejich plauzibilitu. Hlavní myšlenka Patemanové tkví v tezi, že se nejedná pouze o jednu smlouvu, ale že ve hře jsou dvě různé formy smlouvy. „Rovní“ a „svobodní“ mužští občané pak zároveň se společenskou smlouvou uzavírají také „sexual contract“. Ten zakládá jejich nadvládu nad ženami, a to dvojím způsobem: za prvé zajišťuje „men's political right over women“ a za druhé zaručuje „orderly access by men to women's bodies“.⁵⁰⁵ Hierarchie na základě pohlaví, jež je takto založena v „original pact“, je podle Patemanové také důvodem rozporů, jež se objevují tam, kde se

503 Srv. Friedrich Kambartel, „Arbeit und Praxis“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41, 1993, 2, s. 239–249; viz k tomu Angelika Krebs, „Eine feministische Stellungnahme zu Kambartels ‚Arbeit und Praxis‘“, tamtéž, s. 251–256. Srv. také táž, „Kann denn Liebe Arbeit sein?“. In: Peter Koller/Klaus Puhl (Hg.), *Aktuelle Fragen politischer Philosophie*, c.d., s. 253–260.

504 K tomu: Nancy Fraser, „Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem. Ein postindustrielles Gedankenexperiment“. In: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, c.d., s. 469–498.

505 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, c.d., s. 7. Slovensky *Sexuálna zmluva*, c.d., s. 13.

Sexual
Contract

jedná o smlouvy uzavírané ženami. Pateman tento problém blíže vysvětluje pomocí analýzy Kantových úvah o manželské smlouvě. Upozorňuje, že Kant ženám na jedné straně upírá svéprávnost, jež je u mužů rozhodující podmínkou toho, aby mohli být v plném rozsahu uznáni jako občané a aby mohli uzavírat smlouvy, ale na druhé straně jim přece jen připisuje schopnost uzavřít manželskou smlouvu. Další rozpor spatřuje Pateman v tom, že Kant nejprve charakterizuje manželskou smlouvu pomocí principu vzájemnosti – neboť hovoří o „vzájemném využití vlastností obou pohlaví“ – ale zároveň již vychází z toho, že žena dává uzavřením manželské smlouvy souhlas se svým podřízením manželovi.⁵⁰⁶ Jestliže u podobných příkladů vzniká podezření, že pro teoretiky smlouvy bylo zajištění patriarchální nadvlády natolik důležité, že přimhouřili oči i před evidentními nesrovnalostmi, pak z toho lze podle Patemanové vyvodit pouze jediný závěr – a právě zde formuluje svou již citovanou tezi, že z feministické perspektivy je třeba toto genere opustit pojem „smlouva“.⁵⁰⁷ V dalším vyložím, že tento závěr samozřejmě není nutný.

Chtěla bych ukázat, že a jakým způsobem jsou zde vzájemně propleteny různé prvky. Připomeňme si nejprve jádro koncepce smlouvy, jak o něm již byla řeč v souvislosti s pojmy „osoba“ a „autonomie“. Podstatné je, že princip sebeurčení může být konzistentně uvažován bez toho, že bychom museli předpokládat podřízení některých osob nebo skupin. Jestliže například Rousseau prohlašuje, že u společenské smlouvy jde o „poslušnost zákona, který jsme si sami uložili“⁵⁰⁸, není žádný důvod, proč by mělo být nemožné zahrnout do této

506 Carole Pateman, „Feminismus und Ehevertrag“. In: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, c.d., s. 174–222.

507 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, c.d., s. 184. Slovensky *Sexuální smlouva*, c.d., s. 232n.

508 Jean-Jacques Rousseau, *O společenské smlouvě*. Praha 1949, s. 30.

tvorby vlastních zákonů všechny jednotlivce – bez ohledu na jejich pohlaví nebo příslušnost k nějaké třídě, etniku, náboženskému společenství apod. (Připomínám v této souvislosti také argumenty proti kritice „instrumentálního subjektu“ Judith Butlerové.) Jinými slovy, není důvodu, proč bychom nemohli brát za slovo univerzalistický požadavek teorie smlouvy. Musíme však upozornit, že v současné politické teorii se objevuje určité nebezpečí směšování pojmů. „Sebeurčení“ je občas chápáno ve smyslu vytváření zvláštní identity. V návaznosti na de Saussura a Derridu se tvrdí, že uznání určité zvláštnosti není možné – a proveditelné – bez vyloučení jiných možností, resp. bez zavržení „jiného“. I když je tento postřeh sám o sobě jistě opodstatněný, přesto neopravňuje k tezi, že pojem „autonomie“ nutně vede k vytváření insiderů a outsiderů. Formulujeme-li se taková teze, je to proto, že se směšují dvě roviny: nebere se v úvahu, že vytváření zvláštní identity vždy již předpokládá – bez ohledu na jakékoli rozdíly – sdílenou kompetenci klást své vlastní účely a že se kontraktualistická obrana práv jednotlivce opírá o „autonomii“ v tomto formálním smyslu. Přesněji řečeno, vtip teorie smlouvy spočívá právě v požadavku, podle něhož by měli všichni jednotlivci stejnou možnost jít svou vlastní životní cestou a spojovat se do skupin podle své vlastní volby. Bylo by zkrátka vážným nedorozuměním vykládat kontrární pojmy „autonomie“ a „heteronomie“ tak, že sebeurčení jedněch vždy automaticky předpokládá heteronomní určení druhých.⁵⁰⁹ Vzhledem k potřebě co možná nejpreciznější feministické teorie se jeví jako přímo osudné, že nepřesnost v tomto bodě se stala v kontextu postmoderních přístupů v politické teorii tak rozšířenou.⁵¹⁰

509 Srv. Fred Dallmayr, „Die Heimkehr des Politischen“ (Rezension zu Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London/New York 1993). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 1996, 3, s. 517–522.

510 Zmíněná nepřesnost se ukazuje mj. u Jane Flax, „Jenseits von Gleichheit: Geschlecht, Gerechtigkeit und Differenz“. In: Herta Nagl-

Univerzalistický charakter koncepce smlouvy je samozřejmě jen jedním z prvků, jež je třeba tematizovat. Poďíváme se nyní na fakt, že „klasické“ teorie společenské smlouvy mají patriarchální charakter. Pro vyrovnání se s tímto faktem je relevantní mít na zřeteli dvojí význam slova „občan“, jež se dá tak dobře vyjádřit pomocí obou francouzských pojmů „bourgeois“ a „citoyen“. Moje představa možnosti vybědnutí z této problematiky se opírá o tuto dvojnásobnost. Pak lze konstatovat, že teorie „klasiků“, jež ženě výrazně upírají právo na sebeurčení, odpovídají normativním představám buržoazie osmnáctého století, resp. ekonomickým skutečností buržoazní společnosti, jak je to vyjádřeno například v reflexích veřejného konkurenčního boje a soukromé emocionální kompenzace. Domnívám se, že je nutné vyjít z toho, že tito autoři oba pojmy „občana“ do značné míry ztotožňovali a že tímto způsobem pronikly představy buržoazie do teorie smlouvy. Podstatné však je, že toto ztotožňování mělo jen omezený charakter: jak jsem vyložila výše, je základní koncepce teorie smlouvy založena univerzalisticky. Že máme co činit s plíživým směřováním obou pojmových variant, je zvláště patrné na vnitřních rozporech „klasických“ textů, jak zvláště Pateman správně ukázala. Tyto nesrovnalosti by však měly být interpretovány jinak, než jak to navrhuje Pateman. Podle mého názoru nejsou žádným důkazem neoddělitelného spojení smlouvy a hierarchie mezi pohlavími, nýbrž právě naopak poukazují na to, že patriarchální představy odporují jádru kontraktualistického myšlení. Pokud se toto rozpletení teorie smlouvy a buržoazního řádu pohlaví ukáže být legitimní, pak se otevírá další perspektiva: nyní je volná cesta k tomu, aby mohla být zkoumána relevance myšlenky smlouvy pro feministicky motivovanou koncepci občanství. V této souvislosti bychom se měli zeptat: ne-

-Docekal / Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, c.d., s. 223–250.

musí Pateman sama, i když si to nepřiznává, uznávat hlavní prvky kontraktualistického myšlení? Je opět zapotřebí si uvědomit, že kritika konkrétních nespravedlností, jako třeba podřízenosti nebo sexuálního vykořisťování žen, může být věrohodně rozvíjena jen s odvoláním na to, že všichni jednotlivci mají stejné právo na sebeurčení.⁵¹¹

Můj návrh na rozlišování se pochopitelně neomezuje na „klasiky“. Jestliže lze u současných zastánců určité koncepce smlouvy prokázat patriarchální myšlenkové vzorce, není to zrovna tak dostatečným důvodem k tomu, zcela se distancovat od tohoto právněfilozofického východiska. Jestliže bylo například u Rawlsova hlavního díla právem upozorňováno na to, že v něm není věnována dostatečná pozornost rozšířeným asymetriím uvnitř rodiny, pak tato námitka nepochybně postihuje nedůslednost, ale nikoli nevyhnutelnou vadu. Proto také mohl Rawls tuto kritiku přijmout a v pozdějším spise upozorňovat na to, že principy spravedlnosti, jež zformuloval, je třeba aplikovat i na ty instituce, jejichž vnitřní struktura je určována tradičním sexuálním řádem.⁵¹²

Námítka vznášená vůči Rawlsově teorii se samozřejmě netýká pouze stop patriarchálních představ o rodině, ale často také základního nasměrování jeho úvah. Feministicky orientované autorky se, podobně jako zástupci jiných znevýhodněných skupin, zaměřily speciálně na koncepci „original position“. Podle jejich názoru s sebou Rawlsova myšlenka, že smluvní strany se při rozhodování o zakládajících principech spravedlnosti musí nacházet pod jakýmsi „veil of ignorance“, nevyhnutelně nese známé problémy slepoty vůči

511 Srv. Barbara Herman, „Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1995, 43, s. 967–988.

512 John Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“. *The University of Chicago Law Review*, 64, 1997, 3, s. 765–807.

RAWLS

rozdílným dopadům na obě pohlaví.⁵¹³ Vzhledem ke skutečně nezdolnému fenoménu androcentrismu⁵¹⁴ se tato námitka mnohým zdála být přesvědčivá. Bližší zkoumání však zpochybňuje její plauzibilitu. I zde je užitečné, stejně jako při jiných příležitostech, provést „zkoušku opakem“ (*Gegenprobe*). Předpokládejme, že by „závoj nevědomosti“ byl do té míry řídký, že individua nacházející se v hypotetickém „původním stavu“ by o tom, co znamená příslušnost k pohlaví, věděla. Mohlo by toto poskytovat solidní základ pro normativní zdůvodnění spravedlnosti z hlediska pohlaví? Nejprve si musíme uvědomit, že není myslitelný žádný dobrý důvod pro to, učinit závoj průhledným pouze za účelem informace o vlastní situaci jednajících. Proč by se měli jednotlivci informovat o svém pohlaví, ale nikoli o své sexuální orientaci, sociálním postavení, etnické a náboženské příslušnosti atd.? Ukazuje se tedy, že když se závoj poškodí, byť jen na jednom místě, nelze již zabránit tomu, aby se potrhala celá. To znamená, že s dodatečnou informací, požadovanou některými autorkami, by nakonec vzal za své celý smysl Rawlsovy koncepce. Jednotlivá individua nebo skupiny by své partikulární zájmy hnaly do vzájemných střetů a jednaly by pouze o dalších a dalších kompromisních řešeních, ale nikoli o obecně platných principech spravedlnosti. Ruth Anna Putnam to vyjadřuje takto: „*Translated into (...) practical politics, this would mean that there would be only persons pleading for special interests, (...) only lobbyists but no legislators, only prosecutors and*

513 V tomto smyslu argumentuje například Seyla Benhabib, „Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie“. In: Elisabeth List/Herlinde Pauer Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt am Main 1989, s. 454–487. K tomu Brigitte Rauschenbach, *Politische Philosophie und Geschlechterordnung. Eine Einführung*, c.d. s. 114–119.

514 Srv. oddíly této knihy věnované feministické kritice vědy.

defence attorneys but no judges“.⁵¹⁵ S ohledem na argumentaci, kterou v této kapitole předkládám, lze problém formulovat také takto: teorie spravedlnosti, jejímž základem jsou partikulární zájmy, znamená krok zpět, před poznání, k němuž se již dospělo v kontextu morální filozofie, že diskriminace představuje problém, jenž se netýká pouze postižených, nýbrž všech.

Musíme se však ptát, čím to je, že kritika soudobé teorie smlouvy formulovaná v zájmu znevýhodněných skupin vždy znovu svádí k podobnému regresi? Podle mého názoru příčina tkví ve zkratkovitém ztotožňování „závoje nevědomosti“ s „pohlavní slepotou“ (abych zůstala u formy diskriminace, již se zde speciálně zabýváme). Proti takovému ztotožňování lze uvést, že podle Rawlsovy koncepce je jednotlivým smluvním stranám zapovězen pouze pohled na to, jaká bude jejich vlastní pozice ve společenství, o jehož normativní regulaci se vede diskuse. Pouze toho se týká metafora „závoje nevědomosti“. Jinak jsou si jednotlivci zcela vědomi problémů, jež s sebou obvykle nese soužití lidí, stejně jako možných strukturálních asymetrií. Právě v tom totiž spočívá vtip celé hypotetické konstrukce. Jedna z otázek, kterou mají zvažovat všichni jednotlivci, by například zněla: „V případě, že bych se nacházel(a) na nejvíce znevýhodněné pozici, jaké principy se mi za takových okolností jeví jako vhodné základy řádu tohoto společenství?“ Jakmile si toto představíme, je okamžitě zřejmé, jakým způsobem lze do tohoto konceptuálního rámce začlenit problematiku hierarchických vztahů mezi pohlavími. V momentu, kdy jsou jednotlivci informováni o možných asymetriích, je nutné tematizovat také to, že

515 Ruth Anna Putnam, „Why not a Feminist Theory of Justice?“, s. 310. Chtěla bych při této příležitosti zdůraznit, že titul této stati je zvolen promyšleně, neboť Putnam chce vysvětlit, jakým způsobem lze základní koncepci Rawlsova díla *Teorie spravedlnosti* využít pro koncepci spravedlnosti formulovanou z feministické perspektivy.

„pohlaví“ tradičně představuje kategorii vnitřní společenské strukturace, jejímž prostřednictvím zakoušejí ženy nejrůznější znevýhodnění. V situaci hypotetického usnášení musí tedy být všichni jednotlivci konfrontováni také s otázkou, na jejímž počátku stojí slova: „V případě, že bych byl(a) osobou ženského pohlaví...“. Na tomto základě lze nyní upřesnit problematiku „pohlavní slepoty“: výtku lze vznášet v případě, že kontraktualistická koncepce opomíná znevýhodnění na základě příslušnosti k ženskému pohlaví, a výše uvedenou otázku tedy nezahrnuje. To, že byla tato výtku vůči Rawlsovi oprávněná v tom smyslu, že v původní prezentaci jeho koncepce nebyly pohlavní asymetrie explicitně brány na vědomí, je dnes již mimo diskusi. Je však třeba zdůraznit, že by nebylo jen matoucí, ale přímo kontraproduktivní, vznášet výtku pohlavní slepoty také vůči „závoji nevědomosti“ – neboť právě tento prvek Rawlsovy koncepce umožňuje, že všichni jednotliví smluvní partneři berou vážně diskriminaci jako problém spravedlnosti.

V rámci naší polemiky s výhradami vůči teorii smlouvy, typickými pro feministický diskurs, se již nepřímě vyjevil potenciál této teorie umožňující založení politiky zaměřené na spravedlnost z hlediska pohlaví. Chtěla bych ještě zvlášť upozornit na jeden aspekt. Současné varianty koncepce smlouvy se neomezují na vytvoření základů formálněprávního rovného postavení všech jednotlivců bez ohledu na jejich specifickou situaci. I toto nepochybně patří k jejich zásluhám a je třeba si uvědomit, že požadavek rovných práv pro ženy, například v oblasti aktivního a pasivního volebního práva, přístupu ke státem financovaným vzdělávacím zařízením nebo také pokud jde o svobodu projevu a shromažďování (abych uvedla několik příkladů za všechny), se vždy opíral o kontraktualistické úvahy, i když se to často nereflektovalo a někdy dokonce i popíralo. V současných právněteoretických diskusích se však již dospělo i k pochopení toho, že

princip rovnosti, jenž je pro koncepci smlouvy centrální, implikuje, že neprivilegovaní jednotlivci a skupiny musí být cíleně podporováni,⁵¹⁶ aby byla zaručena nejen formální, ale také substanciální rovnost příležitostí. Jestliže se přimlouvám za to, aby se tomuto aspektu teorie smlouvy věnovala zvláštní pozornost, není to nutně proto, že odtud lze čekat nové konkrétní požadavky feministické politiky. Chtěla bych spíš upozornit na způsob jejich odůvodňování. Když si totiž vybavíme, jak byly často prezentovány plány cílené podpory žen, vidíme argumentační deficity, jež nahrávají kritice ze strany těch, kdo se beztoho již staví proti těmto plánům. Je zde například řeč o „obrácené diskriminaci“, což sugereje představu, že odsuzovaná asymetrie mezi pohlavími má pokračovat s opačným znaménkem; jako další příklad můžeme uvést, že mnohé zákonné úpravy vytvářené speciálně pro ženy jsou prezentovány pod hlavičkou „uznání rozdílu“, čímž je sugerována teze o odlišnosti žen, jejíž problematičnost již byla podrobně rozebrána výše.⁵¹⁷ Z pozice teorie smlouvy se však nabízí jiná argumentační linie: můžeme totiž ukázat, že podobné plány podpory se v žádném případě neodchylují od principu rovného zacházení – třeba v tom smyslu, že vytvářejí nová privilegia nebo že etablojí nějaké zvláštní postavení –, nýbrž že naopak představují důslednou aplikaci principu rovnosti. Východiskem cílených pod-

516 Viz především Ronald Dworkin, Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt am Main 1990. K myšlence, že pouhé formálněprávní zrovnoprávnění nestačí k zajištění spravedlnosti z hlediska pohlaví v plném rozsahu, viz také: Herta Nagl-Docekal, „Feministische Politische Theorie: Ergebnisse und aktuelle Probleme“. In: Peter Koller/Klaus Puhl (eds.), Current Issues in Political Philosophy, s. 236–252.

517 S touto problematikou se vyrovnává také Ute Gerhard, „Masstäbe für eine neue Verfassung: Über Freiheit, Gleichheit und die Würde der Frauen“. In: Ulrich K. Preuss (Hg.), Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen. Frankfurt am Main 1994, s. 248–276.

půrných opatření jsou přece takové otázky jako: „Co se musí stát, aby ‚profese‘ a ‚rodina‘ představovaly pro ženy stejným způsobem jako pro muže navzájem slučitelné životní plány?“ Jak je důležité legitimizovat opatření určená jen jedné skupině ve společenství na základě zásady rovnosti, se ukazuje také v diskusi o zákonných regulacích týkajících se osob se sexuální orientací na stejné pohlaví. Vezměme si jako příklad v řadě zemí probíhající debatu o zrovnoprávnění lesbických a homosexuálních partnerství s „manželstvím“. Ve veřejné diskusi je toto téma často prezentováno tak, jako by šlo o zvláštní úpravy, jejichž prostřednictvím dochází uznání „jinakost“ dotyčných osob. K tomu však musíme říci: tím, že klademe důraz na „diferenci“, zachováváme právě onen stigmatizující úhel pohledu, jenž v diskriminaci na základě sexuální orientace hraje rozhodující roli. Této nebezpečné shodě se však lze vyhnout, opřeme-li se o myšlenku smlouvy.⁵¹⁸ Jednotlivcům, kteří se domlouvají pod „závojem nevědomosti“, je – pokud vezmou do úvahy možnost, že by patřili k příslušnému okruhu osob – kladena například následující otázka: „Proč bych neměl(a) mít – v případě, že budu patřit k jedincům, jež přitahují osoby stejného pohlaví – stejnou možnost jako všichni ostatní žít s životním partnerem či partnerkou podle své volby v právně zajištěném svazku – například v ob-

518 S odvoláním na argument Ronalda Dworkina, podle něž zásada rovnosti vyžaduje pojmát všechny jednotlivce „jako sobě rovné“, pléduje také Drucilla Cornell pro feministické osvojení myšlenky rovnosti. „*The demand is for freedom and equality, for the recognition of each one of us as the node of representation for our own sexuality and therefore of our equivalent value, despite the forms with which we choose to represent our sexual difference. The state must show us equal concern by recognizing our equivalent value as persons who inevitably express their sexual being.*“ Drucilla Cornell, *At the Heart of Freedom. Feminism, Sex, and Equality*. Princeton 1998, s. 60. Srv. Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, c.d., kap. 9: „Umgekehrte Diskriminierung“, s. 364–389.

lastech zdravotního a penzijního pojištění nebo také dědickeho práva?“⁵¹⁹

Krátce řečeno: politika, jež usiluje o odstranění diskriminace, dobře činí, když využívá kontraktualistického aparátu. Přitom si samozřejmě musíme být vědomi toho, že teorie smlouvy může poskytovat výše nastíněnou možnost odůvodnění jen tehdy, když budou asymetrie založené na příslušnosti k pohlaví nebo na sexuální orientaci zahrnuty do horizontu reflexe jednotlivců, kteří uzavírají hypotetickou smlouvu. Viděno z feministického hlediska, reformulace teorie smlouvy je tedy nutná – přičemž důraz je položen stejnou měrou na obě části tohoto spojení.

519 To, že lze tímto způsobem využít Rawlsovy koncepce, ukazuje mj. Morris B. Kaplan, *Sexual Justice. Democratic Citizenship and the Politics of Desire*. New York/London, zvl. s. 28–39; též, *Intimacy and Equality: The Question of Lesbian and Gay Marriage*. Stony Brook, N.Y. 1993.