

**Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
PRÁVNICKÁ FAKULTA**



PRÍ(R)UČKA

Právneho feminizmu

**POJEM, CHARAKTERISTIKA, ZNAKY, VÝVOJ A
PODOBY PRÁVNEHO FEMINIZMU**

DOMINIK ŠOLTYS

Košice 2023

Prí(r)učka právneho feminizmu
Pojem, charakteristika, znaky, vývoj a podoby právneho feminizmu
Vedecká monografia

Autor:

JUDr. Dominik Šoltys, PhD.

Ústav teórie práva Gustava Radbrucha, Právnická fakulta, UPJŠ v Košiciach

Recenzenti:

prof. JUDr. Mária Patakyová, PhD.

Katedra obchodného práva a hospodárskeho práva, Právnická fakulta, UK v Bratislave

doc. JUDr. Marta Breichová Lapčáková, PhD.

Ústav teórie práva Gustava Radbrucha, Právnická fakulta, UPJŠ v Košiciach

doc. JUDr. PhDr. Róbert Jáger, PhD.

Výkonný redaktor a člen redakčnej rady vedecko-teoretického časopisu Štát a právo

Vedecký redaktor:

prof. JUDr. Alexander Brösl, CSc.

Ústav teórie práva Gustava Radbrucha, Právnická fakulta, UPJŠ v Košiciach

Jazyková korektúra:

Bc. Kristína Puziová

Tento text je publikovaný pod licenciou CC BY NC ND Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-derivates 4.0 („Uveďte pôvod – Nepoužívajte komerčne - Nespracovávajte“)



Za odbornú a jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedá autor.

Dostupné od: 26.01.2023

Umiestnenie: www.unibook.upjs.sk

DOI: <https://doi.org/10.33542/PFF-0184-1>

ISBN 978-80-574-0184-1 (e-publikácia)

Obsah

Predslov vedeckého redaktora	9
Predslov autora.....	11
Úvod.....	14

Prvá časť: ÚVOD DO PRÁVNEHO FEMINIZMU

Úvodné vymedzenie feminizmu v práve- vstup feminizmu do právnej vedy, filozofie a teórie	18
Vývoj a historické medzníky vzniku feministickej právnej vedy	23
Pojem právneho feminizmu	25
Čo je feminizmus.....	27
Čo je právny feminizmus.....	29
Povaha a základné znaky feministickej právnej vedy	33
Gynocentrická pozícia právneho feminizmu – právna veda o ženách a v prospech žien.....	34
Feministické odmietnutie patriarchátu v práve – právny feminizmus ako kritická veda.....	36
Transformačný charakter právneho feminizmu – právny feminizmus ako normatívna veda.....	37
Právny feminizmus ako antisubordinačná právna veda – právna veda, ktorej cieľom je bojovať proti útlaku	40
Kritika neutrality a objektívnosti práva – jazyk a kontextualizmus právneho feminizmu ako odmietnutie abstraktnosti a objektivity	41
Subjektivita ako oporný bod právneho feminizmu – ženské skúsenosti od esencionalizmu po antiesencionalizmus	43
Charakter spravodlivosti v právnom feminizme – partikularita, uniplicita a multiplicita	45
Diverzita právneho feminizmu – existencia množstva feministických právnych teórií.....	48

Druhá časť: ZÁKLADNÁ SYSTEMATIKA PRÁVNEHO FEMINIZMU

Základná systematika právneho feminizmu	50
Právny feminizmus v rôznych vlnách feminizmu	51
Prvá vlna feminizmu	51
Druhá vlna feminizmu	57
Tretia vlna feminizmu.....	64
Štvrtá vlna feminizmu (?)	69

Feminizmus podobností a feminizmus rozdielov vo feministickej právnej vede 70

Škálovateľnosť pozícií feminizmu podobností a feminizmu rozdielov – modely rovnosti feministickej právnej filozofie	75
Asimilačná pozícia	75
Liberálna epizodická pozícia	76
Bivalentná pozícia	77
Inkorporacionistická pozícia	78
Transformačná pozícia	79
Intersekcionálna pozícia	81
Eliminačná pozícia	82

Právny feminizmus medzi esencionalizmom a antiesencionalizmom..... 83

Esencionalizmus vo feministickej právnej filozofii a jeho druhy	87
Prirodzený esencionalizmus	87
Sociálne konštrukčný esencionalizmus	88
Liberálny esencionalizmus	89
Antiesencionalizmus vo feministickej právnej filozofii a jeho námietky proti esencionalizmu	91
Černošský antiesencionalizmus	94
Lesbický antiesencionalizmus	97
Postmoderný antiesencionalizmus.....	98

Tretia časť: DIVERZITA FEMINIZMU A PRÁVNEHO FEMINIZMU

Liberálny feminizmus 102

Mary Wollstonecraft: vzdelaná žena je pozornejšou dcérou, láskavejšou sestrou, vernejšou manželkou a dobrou občiankou.....	108
John Stuart Mill a Harriet Taylor: o poddanstve a oslobodení žien	113
Betty Friedan: od problému, ktorý nemal meno až k opatrnej revolúcii	120
Ruth Bader Ginsburg: ženy patria všade tam, kde sa prijímajú rozhodnutia	125
Herma Hill Kay: o liberálnej feministickej transformácii rodinného práva a individualizácii manželov	138
Wendy Webster Williams: tehotenstvo bez osobitného právneho postavenia a osobitných právnych úprav	142

Kultúrny feminizmus 148

Charlotte Perkins Gilman: zdrojom vyspelosti ľudstva je žena matka	152
Carol Gilligan: o ženskej etike starostlivosti a mužskej etike práv.....	156

Robin West: o patriarchálnej právnej vede a zahrnutí ženských hodnôt do právnej vedy	161
Kenneth L. Karst: o sieti prepojenia ako o zmenenom charaktere ústavného práva.	165
Leslie Bender: o pozitívnej, aktívnej, kontextuálnej a kauzálnej povinnosti starostlivosti v práve civilných deliktov	171
Suzanna Sherry: o analógii medzi republikánskou tradíciou myslenia a ženskou kultúrou v práve a prostredníctvom práva	177
Carrie Menkel-Meadow: o feminizácii právnických profesií	180
Janet Rifkin, Theresa A. Gabaldon, Marjorie Kornhauser, Karen Gross, Judith Areen, Martha Minow a ďalšie predstaviteľky kultúrneho feminizmu v práve: o ďalších aplikáciách Gilliganovej teórie v práve.....	185
Radikálny feminizmus.....	190
Kate Millett: o teórii patriarchálneho útlaku	199
Shulamith Firestone: o triednom systéme pohlaví, ktorý odstráni feministická revolúcia	204
Andrea Dworkin: o patriarchálnom sexe ako o verejnej záležitosti.....	208
John Stoltenberg: o otcovskej moci ako moci vlastniť iné ľudské bytosti.....	215
Catherine MacKinnon: o sexuálnom obťažovaní ako o forme diskriminácie na základe pohlavia a o pornografii ako o vrcholnom prejave patriarchálnosti práva	219
Christine A. Littleton: od falocentrizmu k prijatiu rozdielnosti žien	228
Socialistický feminizmus	234
Juliet Mitchell: o výrobe, reprodukcii, pohlaví a výchove detí ako o oblastiach patriarchálneho útlaku žien v kapitalizme.....	248
Alison Jaggar: o odcudzení žien v podmienkach patriarchálneho a kapitalistického útlaku žien.....	252
Iris Young: o jednotnej teórii útlaku a o útlaku ženskej práce.....	256
Zillah Eisenstein: od falokratického diskurzu v práve k multiplicité a diverzite tiel ako východisku rodovej rovnosti	259
Marxistický feminizmus.....	269
August Bebel: o obraze socialistickej ženy.....	272
Clara Zetkin: o ženskej otázke, ktorá je zo svojej podstaty otázkou ekonomickou ..	273
Rosa Luxemburg: o buržoázných ženách ako o parazitoch parazita.....	278
Alexandra Michajlovna Kollontaj: o zrovnoprávnení, ktoré si vyžaduje zmenu povedomia.....	281
Evelyn Reed: o kapitalizme ako o hlavnom nepriateľovi žien.....	288
Margaret Benston: o domácej práci ako o vykorisťovaní žien.....	290
Mariarosa Dalla Costa a Selma James: o domácej práci, ktorá tvorí nadhodnotu	292

K možnostiam marxistickej feministickej právnej filozofie	294
Psychoanalytický feminizmus.....	297
Sigmund Freud: o ženách a koncepte závisť penisu.....	299
Karen Horney a Clara Thompson: o závisť maternice a o závisť penisu ako túžba po zrovnoprávnení s mužmi.....	300
Jacques Lacan: o ceste dieťaťa zo sveta imaginárneho do lingvistického sveta symbolického.....	301
Luce Irigaray: o autentickej ženskosti, ktorá pramení z ich tela a sexuality.....	302
Julia Kristeva: o ženách medzi semiotickým a symbolickým jazykom.....	304
Marie Ashe: o prelome postštrukturalistickej subjektivity do feministickej právnej vedy.....	305
Julia E. Hanigsberg: o nevyslovených ženských túžbach, ktoré zmenia právo	308
Postmoderný feminizmus.....	311
Judith Butler: o performatívnosti rodov.....	313
Drucilla Cornell: o dekonštrukcii, Inom, inakosti a otvorenosti práva	317
Carol Smart: o juridogenickom práve, ktoré viac ženám ublíži ako pomôže.....	322
Ann C. Scales: o patriarchálnom práve ako falošnej neutralite, tyranskej objektivite a nesprávnej univerzalite.....	325
Černošský feminizmus	332
Pauli Murray: o paralele medzi rasou a pohlavím v práve.....	339
Kimberlé Williams Crenshaw: od špecifickej skúsenosti afroamerických žien cez redefiníciu diskriminácie až k intersekcionalite rasy a pohlavia.....	345
Patricia J. Williams: od autobiografických príbehov ku kritike práva pre účely inkluzivity diverzity subjektov.....	349
Angela P. Harris: od kritiky rodového esencializmu k viacnásobnému vedomiu vo feministickej právnej vede	351
Mari J. Matsuda: o viacnásobnom vedomí ako právnej metóde v boji proti útlaku.....	353
Lesbický feminizmus	356
Valerie J. Solanas: o spoločnosti, ktorá vznikne vyvrazením mužov	364
Ti-Grace Atkinson: o stratégií a taktikách feministickej revolúcie a mieste lesbizmu v nej	366
Charlotte Bunch: o heterosexualite, ktorá oslabuje ženy a feminizmus.....	369
Adrienne Rich: o vnucujúcej sa heterosexualite, lesbickej existencii a lesbickom kontinue	371
Audre Lorde: o černošskom lesbizme a sesterstve	373
Cheshire Calhoun: o oddelenosti heterosexuality od patriarchálneho útlaku.....	375

Patricia A. Cain: o lesbickej skúsenosti a možnostiach feministickej právnej vedy ju (ne)postihnúť	378
Ruthann Robson: o lesbách, pre ktoré je tu lesbická teória práva.....	380
Pragmatistický feminizmus	383
Niekoľko poznámok ku ženskému príspevku v počiatkoch rozvoja pragmatizmu...	384
Joan Williams: dôvod prečo je etika pragmatizmu vhodná pre feminizmus a o probléme ideálneho zamestnanca.....	385
Margaret Jane Radin: pragmatistický feminizmus ponúka návod na riešenie dilem dvojitého ohraničenia.....	388
Ekofeminizmus	391
Prírodný ekofeminizmus: Gyn/Ekológia Mary Daly a Susan Griffin	397
Spirituálny ekofeminizmus: Starhawk a Carol P. Christ a koncept novej podoby sveta podľa obrazu Bohyne.....	406
Transformatívny ekofeminizmus: podoba ekofeministickej etiky starostlivosti od Karen Warren.....	414
Socialistický ekofeminizmus: kapitalizmus je pre ženy a prírodu neudržateľným ekonomickým systémom	417
Vegetariánsky a vegánsky ekofeminizmus: zahrnutie útlaku zvierat do (eko)feministických analýz	419
Anarchofeminizmus	429
Žena ako (ne)integrálna súčasť anarchizmu na prelome 19. a 20. storočia.....	439
Louise Michel a Nathalie Lemel: o anarchofeministkách na parížskych barikádach a ženách Parížskej komúny.....	446
Charlotte Wilson: o anarchickom socializme/komunizme, ktorý oslobodí ženu ..	450
Lucy Parsons: o žene utláčanej kapitalizmom a jej oslobodení revolúciou robotníckeho hnutia	454
Emma Goldman: o jedinej skutočnej láske, z ktorej povstáva skutočne slobodná žena.....	458
Voltaire de Cleire: o manželstve ako o otroctve ženy a o žene ako otrokovi.....	466
Peggy Kornegger: o sprostredkovaní existencii žien a anarchistoch bez existencie.....	477
Stacy/Sally Darity: o boji proti rodovo podmienenému útlaku, ktorý je bojom proti mocenskej podobe spoločnosti a bojom za rodové sebaurčenie	479
Postoj anarchofeminizmu k právu.....	483
Záver.....	490
Zoznam použitej literatúry	497

Venované...

*...mojim starostlivým rodičom
Darine a Miroslavovi
Šoltýšovijm*

Predslov vedeckého redaktora

Feminizmus je možno jednoducho o tom, že za všetkým treba hľadať ženu.

JUDr. Dominik Šoltys, PhD. predkladá *Prí(r)učku právneho feminizmu*, ktorá má podtitul *Pojem, charakteristika, znaky, vývoj a podoby právneho feminizmu*. Encyklopedicky vzaté, právny feminizmus predstavuje ako doktrínu obhajujúcu politickú, sociálnu a ekonomickú rovnosť pohlaví, či ako organizovanú činnosť v mene ženských práv. Alebo ako hovorí Patricia Smith, „*analýzu a kritiku práva ako patriarchálnej inštitúcie*“.

Na svetovom kongrese v Luzerne v lete roku 2019 profesor Franz Lachmayer zo Salzburgu upozornil na to, že švajčiarski organizátori práve dali do predaja malú knižku od kolegyne Julie Hänni *Filozofia práva v orechovej škrupinke (Rechtsphilosophie in a nutshell)*. Ihneď som si dielko kúpil s očakávaním, že v orechovej škrupinke možno nájdem rozprávkové šaty pre Popolušku. Nemýlil som sa. V prestávkach kongresu a na výletoch loďou som si v nej začal listovať a čítať. Veľmi prirodzene sa v niektorých kapitolkách objavujú na pozadí mužských (ako inak) názorov aj zaujímavé názory žien.

Autorka publikácie v časti o recepcii antickej gréckej filozofie upozorňuje na nové výskumy, ktoré spochybňujú stotožňovanie raného kresťanstva s patristikou (cirkevní otcovia). V tomto období sa totiž podľa nej dokázateľne objavuje čoraz viac žien, ktoré pôsobia ako učiteľky kresťanskej náuky o spásе, napríklad eremitky v púšti („matky púšte“ – Synkletika, Melania, Teodora, Sarrha). Poznamenáva, že písomné pamiatky z tohto obdobia by teda nemali niesť názov *Výroky otcov (Apothagonata Patrum)*, ale skôr *Výroky Otcov a Matiek (Patrum et Matrum)*. Je v tom niečo feministické? Isteže, ženský pohľad na dejiny politického a právneho myslenia a na zabudnuté ženy, ktoré v nich popri mužoch figurovali.

A čo s Olympe de Gouges, zakladateľkou práv žien? V roku 1791 uverejnila spis *Deklarácia práv ženy a občianky (Declaration des droits de la femme et de la citoyenne)* adresovaný francúzskemu Národnému zhromaždeniu, ktorá začína *Právami ženy (Les droits de la femme)* takto:

„*Homme, est-tu capable d etre juste? C'est une femme, qui t'en fait la question; tu ne lui ôteras pas moins ce droit. Dis-moi? Qui f'a donné le souverain empire dd'opprimer mon sexe? Ta force? Tes talents? Observe le createur dans sa sagesse ; parcours la nature dans sa grandeur, dont tu sembles vouloir te rapprocher, et donne-moi, si tu l'oses, l'exemple de cet empire tyrannique. Remonte aux animaux, consulte les éléments, étudie les végétaux, jette enfin un coup d'oeil sur toutes les modifications de la matière organisée ; et rends-toi é l'evidence quand je t'en offre les moyens. Cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administrartion de la nature.*“

„Muž, si schopný byť spravodlivý? Túto otázku ti kladie žena. Aspoň toto právo jej nebudeš môcť vziať. Povedz mi, kto ti dal zvrchovanú moc, utláčať moje pohlavie? Tvoja sila? Tvoj talent? Pozoruj Stvoriteľa v jeho múdrosti. Prebehni prírodu v jej vznešenosti, ktorej, zdá sa, sa chceš priblížiť, a odvod' z nej, ak si trúfneš, jeden príklad takého tyranského panstva. Choď k zvieratám, opýtaj sa živlov, študuj rastliny, venuj pohľad kolobehu prírody a sa dôkazu, keď ti do rúk vložím na to prostriedky. Hľadaj, skúmaj a rozlišuj, ak to vieš, pohlavia v usporiadaní prírody.“

My, muži si pripomeňme, že to bol Gustav Radbruch, ktorý ako Minister spravodlivosti vo Weimarskej republike presadil návrh o tom, aby sa nemecké ženy s právnickým vzdelaním mohli stať sudkyňami.

My, muži si tiež pripomeňme, že Charta Organizácie Spojených národov 1945 bola prvým dokumentom, ktorý uznával rovnosť práv mužov a žien, a že v období diskusie o Všeobecnej deklarácii ľudských práv 1948 (nezabúdajme, že Eleanor Rooseveltová bola spoluautorkou jej návrhu) do jej obsahu významne zasiahli ženy obhajujúce práva žien. Hansa Mehta z Indie presadila zmenu vo formulácii článku 1 tejto Deklarácie, ktorý pôvodne znel „Všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní (*All men are born free and equal*)“ na verziu „All human beings...“.¹ Begun Sheiala Kram z Pakistanu dodala lesk článku 16 a rovnakým právam v manželstve; bol to výsledok jej boja proti detským manželstvám a núteným manželstvám. Minerva Bernardino z Dominikánskej republiky obhajovala ženské práva proti diskriminácii na základe pohlavia. Jevdokija Uralova z Bieloruska sa podpísala znení článku 23, podľa ktorého každý bez akejkolvek diskriminácie má právo na rovnakú odmenu za rovnakú prácu.

A kto obohatil politickú vedu tak, ako Hannah Arendtová v 20. storočí?

Od roku 1991 som členom Medzinárodného združenia pre právnu a sociálnu filozofiu (IVR), dvanásť rokov som pôsobil v jeho celosvetovom predsedníctve a absolvoval som odvtedy všetky svetové kongresy. Šesťkrát ako organizátor, ktorý sa vyjadruje k programu, k hlavný referátom, k jednotlivým workshopom, osobitným sekciami. Preto viem, že právny feminizmus si tu našiel svoje miesto už veľmi dávno. Osobne môžem o tom poskytnúť aspoň jeden dôkaz. V roku 1999 som sa ako vydavateľ spolu s Marijanom Pavčnikom zo Slovinska podieľal na vydaní publikácie *Human rights, minority rights, women's rights: proceedings of the 19th World Congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy (IVR), New York, June 24-30, 1999*, ktorá sa týkala aj práv žien.²

Počas písania tohto Predslovu som si spomenul na spoluprácu s vydavateľstvom Archa (preklad práce prof. Otu Weinbergera o neoinstitucionalizme), ale aj na to, že toto vydavateľstvo ešte začiatkom deväťdesiatych rokov publikovalo knižku *Štyri pohľady do feministickej filozofie* (1994), ktorá obsahovala preklady diel štyroch autoriek – Herty Nagl-Docekalovej, Brigitte Weisshauptovej, Evelyn Fox-Kellerovej, a Lorraine Codeovej – o ktoré sa postarali Zuzana Kiczková, Zdeňka Kalnická a Etela Farkašová.

Aby sme celkom nezabudli na to, že v roku 2001 bolo na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave založené Centrum rodových štúdií. V zmysle jeho profilu sú predmetom jeho záujmu „otázky rodovej identity, rodovo špecifických rozdielov, stereotypov a rozdielov, ktoré zásadným spôsobom štruktúrujú povahu vzťahov medzi ženami a mužmi a organizujú nerovnosti medzi nimi“.

Podľa mňa je veľkou zásluhou Dominika Šoltysa, že napísal prvú monografiu z dejín feministickej politickej a právnej vedy (feministickej politickej ideológie?) v slovenskom jazyku. Predstavuje a klasifikuje v nej rôzne smery feminizmu. Predbežní kritici vyčítajú práci malý alebo nedostatočný právny obsah. Nie je to celkom tak, pretože politický (revolučný) boj žien za zrovnoprávenie a za ich práva mal skoro vždy nevyhnutný právny rozmer, respektíve, premietol sa do významných právnych dokumentov.

Alexander Brörtl

¹ Možno pre porovnanie uviesť Článok prvý (*article premier*), prvú vetu z Deklarácie práv ženy a občianky 1791: „*La Femme nanait libre et demeure égale á l'homme en droits.*“

² Publikácia vyšla ako príloha časopisu *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Beiheft Nr. 78, Stuttgart 2001, 145 p.

Predslov autora

Po svete znova mátoží strašidlo – strašidlo feminizmu. Všetci už o ňom vedia – jedni sa ho boja, druhí sa mu smejú, tretích zasa rozčuľuje a tých štvrtých nezaujíma a možno aj tak trochu otravuje. Sú však takí, teda tí piati, ktorí mu už aj podľahli. Potom tu máme celkom osobitnú skupinu, ktorá sa zdá byť voči feminizmu absolútne imúnna. Kto patrí do tejto skupiny? Slovenská komunita právnikov a študentov práva. A prečo? Odpoveď je jednoduchá: Nepoznali a nepoznajú ho! Lepšie povedané, netušia, že feminizmus môže byť sebevlastným spôsobom uplatňovaný v práve, výskume práva, právnej argumentácii, pri utváraní vhodných a účelných právnych stratégií, tvorbe, interpretácii a aplikácii práva.

Právny feminizmus nebyva ani plnohodnotne predstavovaný študentom právnických fakúlt na Slovensku. Množstvo generácií budúcich právnikov ani len netuší, že polovica ľudstva má problémy, na ktorých riešenie by sa mali pripravovať, ak teda niekedy budú mať tú česť. Nevieť či je to vhodné, ale pokúsím sa byť kontextuálny, no možno budem len obyčajne subjektívnym. Počas môjho štúdia na právnickej fakulte som sa ani raz nestretol so slovom „feminizmus“ – ani vo výučbe, ani len pri študentských diskusiách. Feminizmus som v tom čase sotva poznal. Mal som o ňom len približnú, takú bežnú občiansku predstavu. A budem úprimný, vtedy ma ani netrápil nejaký feminizmus a jeho miesto v práve. Prečo by ma to vôbec v tom čase malo trápiť? Som muž. Navyše, študentky či vyučujúce o ňom nikdy nehovorili a vonkoncom sa nesťažovali na diskriminačné pôsobenie nejakej právnej úpravy na nich z dôvodu, že sú ženy.

Všeobecne sa na prednáškach a seminároch o jednotlivých negatívnych či pozitívnych dopadoch právnej úpravy na dievčatá a ženy nehovorilo. Zrejme sme si mali vystačiť s tradičnými stereotypmi. Zhoršené postavenie žien v práve a prostredníctvom práva sa považovalo za historický fakt a za niečo „čo už kedysi dávno bolo“. Pre výučbu práva akoby problémy žien ani neexistovali, alebo skôr akoby už ženy svoj boj v práve vyhrali – však dnes už majú volebné právo a môžu robiť všetko to, čo robia muži. Ženské postavenie v práve a dopady práva na ženy neboli považované za problémy, ktoré je treba kriticky a koncepčne právne rozvinúť. Právničky a právnici na Slovensku zrejme nemali v tom čase „ženské problémy“.

Prečo som teda začal písať o právnom feminizme a ako som sa k nemu vôbec dostal? Pamätám si to celkom presne, sedel som v suteréne študovne Univerzitnej knižnice Právnickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach a listoval som v knihe, ktorú editoval Michael Doherty. Niesla názov Právna veda: Filozofia práva (*Jurisprudence: The Philosophy of Law*). Ako prvák interného doktorandského štúdia som si prechádzal to, čo ma najviac zaujímal, t.j. jednotlivé právno-filozofické smery uvažovania. Medzi nimi som natrafil aj na právny feminizmus. Rok po absolvovaní právnického štúdia práve náhoda rozhodla o tom, že som sa dozvedel aspoň o názve daného smeru uvažovania a pár základných informácií o ženskej právnej filozofii. Samozrejme, od tohto momentu som už o právnom feminizme nepočul a ani som sa o neho nijako bližšie nezaujímal.

Zlom nastal v roku 2017. V septembri som začal učiť študentov prvého ročníka na Právnickej fakulte Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici ako odborný asistent. Zaujalo ma, že takmer celý prvý ročník tvorili dievčatá. Chlapcov by sa dalo spočítať možno len na prstoch oboch rúk. Premýšľal som nad tým, či budúca feminizácia právnických profesií môže mať nejaký dopad na spôsob výkonu právnického povolania a práva vôbec. Pozastavil som sa

nad tým, či by v rámci teoretickej výučby právnej filozofie a právneho myslenia nemali študentky a študenti práva aspoň v základnej miere poznať niektoré feministické prístupy ku skúmaniu práva. Čo ak feminizácia právnických profesií povedie k celkom inému chápaniu práva a právnických profesií? Možno si právnici a ani právničky nebudú vedieť vysvetliť, prečo je tomu zrazu tak. Pôvodne som len dúfal, že to niekoho zo študentiek alebo študentov zaujme a jedna prednáška o právnom feminizme môže prispieť k zväčšeniu ich odhodlania po poznaní práva. Skrátka, nebol v tom hlbší zámer než ten, že študentky a študenti majú mať všeobecný prehľad o všetkých možných podobách a aktuálnych trendoch právneho myslenia.

Začal som študovať v prevažnej miere anglo-americké autorky právneho feminizmu. Prekvapila ma dostupnosť a množstvo právno-feministickej literatúry najmä v anglo-americkom prostredí – áno, právny feminizmus som zo začiatku podcenil a nečakal som, že za pomerne krátky čas od svojho vzniku sa literárne a názorovo rozvinul do neskutočných rozmerov. Napriek počiatočnej námahe a obetovaní veľkej dávke voľného času som sa predsa len rozhodol, že feminizmus a zvlášť právny feminizmus aspoň v čiastočnej miere a všade tam, kde to bude tematicky možné, zaradím do výučby. Rovnako som sa snažil pátraním zistiť, či už niekto zo slovenských alebo českých autoriek a autorov sa aspoň stroho alebo aj koncepcne pokúšal vedecky či inak odborne postihnúť povahu právneho feminizmu a právno-feministického myslenia. Veril som, že niečo nájdem. Pomohol by som tým sebe, ako aj prípadným záujemcom z radu študentiek a študentov o túto tému. Žiaľ, nenašiel som absolútne nič.

Nebudem klamať a priznám sa, že som sa zamýšľal nad tým, prečo by som to mal byť práve ja, kto sa začne vedecky orientovať na právny feminizmus. Možno tak budem vytvárať ponuku bez zjavného dopytu. Navyše, som muž, presnejšie povedané, som biely, heterosexuálny muž, ktorý sám seba osobne a skromne označuje za kresťana – takže úplne celé zle. No a čo?! Friedrich Engels bol z bohatej rodiny továrnik, a znížilo to nejaký význam jeho myšlienok v boji za oslobodenie proletariátu? V tom čase som mal pochybnosti, či by touto témou nemali začať práve ženy, a najmä nejaké právničky. Vo feministických kruhoch som sa nikdy nepohyboval a o slovenskom feminizme som mal v tom čase málo informácií. Na škodu slovenskej právnej vedy a feminizmu som si uvedomil, že slovenská obdoba právneho feminizmu vlastne neexistuje – akoby aj mohla, keďže feminizmus sa v právnej komunite akademickej, profesijnej a praktickej oblasti nikdy neobjavoval. Slovenský feminizmus sa miestami zaoberá právom, ale nevytvára filozofické a teoretické argumenty charakteristické pre právnu vedu. V nadväznosti na národný rámec si tak možno klásť otázku: Potrebuje slovenský feminizmus právny feminizmus? Skúsenosti zo zahraničia nás presvedčujú, že áno. K tomuto záveru ma vedie niekoľko dôvodov.

Predovšetkým, skôr či neskôr sa feminizmus stretne so snahami o inštitucionálne zakotvenie svojich cieľov. Žiaľ, nejde to inak ako cestou práva. Výsledok feministických aktivít len s politickým dosahom je vždy neistý a horko-ťažko vydobyté výsledky sú vratké. Navyše, politikov presvedčia iba prieskumy verejnej mienky; rozumné a vedecké argumenty sú im tak ako všetko ostatné, ukradnuté. Problematika domáceho násillia, sexuálneho obťažovania, sexuálneho násillia, znásillenia, rovná mzda za rovnakú prácu, rodinný a manželský život ženy, rozvod, sexuálne a reprodukčné práva žien, otázka rodičovstva, starostlivosti o deti a mnohé iné, to všetko potrebuje svoje ukotvenie v práve.

Feminizmus, nech sa nachádza kdekoľvek a nech o ňom premýšľame kedykoľvek, potrebuje mať na svojej strane právničky a právnikov. „*Ubi societas, ibi ius*“, alebo „kde je spoločnosť, tam je i právo“ – každá právnička a každý právnik to určite pozná. Čo teda potrebuje slovenský feminizmus? Predovšetkým potrebuje právnikov a právničky, ktorí sú schopní koncepcne a vedome preniesť feministické argumenty do argumentov právnych alebo feministické stratégie účelne transformovať do právnych stratégií, napríklad v konaní pred súdmi. Kedy to dosiahne? Predovšetkým vtedy, ak bude mať dostatočný počet právnikov a právničiek, ktorí sú schopní porozumieť zmyslu feministickej kritike práva. Ako to

dosiahne? Priznám sa, že neviem; som pedagóg a vedec takže začnem od seba a poviem, že východiskom by mala byť zmena výukového procesu na právnických fakultách. Za týmto účelom musia byť preto nevyhnutne vytvorené teoretické a klinické predmety, ktoré študentkám a študentom ukážu, že to, o čom sa celý čas hovorí je naozaj skutočné. Myslím, že tu práve by sme mohli začať, a paralelne popri tom treba vyvíjať ďalšie aktivity, tak aby právny feminizmus dokázal plne rozvinúť a uskutočniť svoju teoretickú a praktickú líniu. Výsledky advokačnej a osvetovej feministickej aktivity budú vždy visieť vo vzduchu, ak im chýba konkrétny rámec ich zakotvenia v legislatíve, interpretačnej oblasti práva, právno-aplikačnej praxi, právnej vede a vo výukovom procese na právnických fakultách po celom Slovensku.

Predošlú otázku si možno položiť aj celkom opačne: Potrebuje slovenská komunita právničiek a právnikov poznať feminizmus, a zvlášť právny feminizmus? Opýtam sa ešte inak: Má slovenskú právnu komunitu trápiť to, že polovica obyvateľov Slovenska môže byť v skutočnosti alebo aj potencionálne znevýhodnená v dôsledku toho, že sa narodili ako ženy? Má mať slovenská právna komunita dostupné aktuálne vedecké a odborné poznatky, ktoré sú schopné preventívne zamedziť zhoršenému postaveniu žien? Má mať slovenská právna komunita prístup k poznaniu a schopnosti tvoriť účinné právne mechanizmy ako zamedziť útlaku voči polovici obyvateľstva? Majú byť študentky a študenti právnických fakúlt konfrontovaní už v priebehu štúdia s tým, že právo nie je dokonalým výtvarom človeka a môže aj nefungovať voči tak veľkému množstvu obyvateľov na Slovensku? Máme u nich riskovať nepríjemné skoré prebudenie zo sna o krásne fungujúcom spravodlivom práve?

Právničky a právnici nemusia hľadať odpoveď na tieto otázky vo feminizme. Naporúdzi ju majú v konceptoch demokracie a právneho štátu. V konceptoch, ktoré vo svojej podstate nič neznamenajú a už vôbec nesľubujú automatické zlepšenie, a to najmä vtedy, ak nie sú kontinuálne rozvíjané správnym smerom a s náležitou starostlivosťou nereflektujú sociálnu realitu v prospech odstránenia neodôvodneného útlaku. Právničky a právnici si tu nevystačia len s vlastným osobným presvedčením o správnych morálnych hodnotách – hoci mnohí z nich žijú v tomto omyle celý svoj odborný život a tak už nič viac ani nepotrebnú. Osobné morálne presvedčenie je častokrát náhodné, nevedecké a vo svojej najhlbšej podstate aj egoisticky nebezpečné a škodlivé voči iným. Inými slovami, na výkon odbornej činnosti stačí pramálo.

O čo mi teda ide? Prečo hovorím a píšem o právnom feminizme? Môj zámer je jasný: prelomiť mlčanie právničiek a právnikov – možno aj umlčovanie právničiek – a posunúť sa opäť o krok bližšie k spravodlivosti práva. Nastal najvyšší čas, aby právny feminizmus bol predstavený slovenským právničkám a právnikom, tzn. aby otvorene vyslovil svoje názory, svoje ciele a úsilie a proti báchorke o strašidle postavil podobu, do ktorej sa rozvinul počas obdobia ich nevedomosti o ňom. Hlavne však nastal čas, aby sa sám právny feminizmus začal na Slovensku rozvíjať. Nech sú mu názory feministiek a feministických právnych teoretičiek, uvedených v tejto publikácii, inšpiráciou.

Záver tohto predslvu by som rád venoval pokračovaniu členom Ústavu teórie práva Gustava Radbrucha Právnickej fakulty UPJŠ v Košiciach. Ďakujem im za to, že vytvárajú slobodné akademické a vedecké prostredie, v ktorom môžu vznikáť vedecké monografie ako je táto. Osobitne im ďakujem za ich ochotnú a veľmi cennú pomoc, ktorá uľahčila vydanie predloženej monografie.

V neposlednom rade moja veľká vďaka patrí Kristíne Puziovej za jej dlhodobu obetavú, vytrvalú a nezištnú pomoc, ktorá výrazne pomohla zlepšiť jazykovú a gramatickú stránku textu predloženej vedeckej monografie. Ďakujem jej za trpezlivosť a za to, že som sa po celú dobu mohol nerušene venovať písaniu.

Dominik Šoltys

Úvod

Leitmotívom tejto publikácie je snaha o systematizáciu feminizmu a právneho feminizmu. V skutočnosti ide o prehľadovú prácu, ktorej zámerom je zorientovať čitateľku a čitateľa v danej problematike prostredníctvom deskripcie a analýzy feministických prístupov ku skúmaniu práva. Publikácia môže mať za týmto účelom oboznamovací charakter, ktorý poskytne záujemcom o danú problematiku základné informácie o témach, podobách, názorových pozíciách a predstaviteľkách alebo predstaviteľov právneho feminizmu. Publikácia má tak napomôcť rýchlemu zorientovaniu sa v neraz veľmi zložitej a názorovo pestrej škále feministických prístupov k právu. Jej obsah je preto určený začiatočníkom ako aj pokročilým nadšencom feminizmu, ktorých zaujíma vývoj a súčasný stav feministického poňatia práva a najmä spôsob feministickej kritiky či transformácie práva. Slovenskému čitateľovi sa tak do rúk po prvýkrát dostáva systematizované a prehľadne usporiadané kvantum feministických myšlienok od prvej po tretiu vlnu feminizmu.

Dominantným zameraním publikácie je predovšetkým právny feminizmus, ktorého osobitosti, týkajúce sa pojmu, charakteristiky, znakov a vývoja sú uvedené v prvej a druhej časti predloženej publikácie. Obsah zmienených častí pozostáva z kapitol, obsahovo zameraných na úvodné, pojmové, definičné, charakterové, vývojové a ideové špecifiká právneho feminizmu. V tomto smere je právny feminizmus charakterizovaný ako osobitná súčasť feminizmu. Z jednotlivých poznatkov a obsahu týchto častí vyplýva, že právny feminizmus sa odlišuje od všeobecnej právnej vedy, filozofie a teórie. Áno, právny feminizmus nepatrí medzi hlavný prúd právnej vedy, ale býva zaraďovaný medzi outsider-ské vedecké skúmania práva (*outsider scholarship*). Súčasťou týchto dvoch častí je pokus vykresliť metodické, metodologické a ideové špecifiká a pozície právneho feminizmu ako právnej vedy a za týmto účelom podať jeho systematiku a klasifikáciu.

Myšlienka vnútornej heterogénnosti je bližšie a v konkrétnych súvislostiach a v relácii ku konkrétnym feministickým predstaviteľkám a predstaviteľom rozpracovaná v kapitolách tretej časti predloženej publikácie. Kapitoly sú zostavené podľa kritéria ideovej diverzity feminizmu a právneho feminizmu. Obsah kapitol a podkapitol tak v bližších súvislostiach zasadzuje tú-ktorú právno-feministickú teóriu práva do politicko-teoretického a sociálno-teoretického rámca. Mojm zámerom pri ich zostavovaní bolo, aby mali čitatelia na relatívne malom priestore a v koncentrovanej podobe možnosť oboznámiť sa s najrôznejšími podobami feministického myslenia od 19. storočia do dnešných dní a súčasne, aby mali k dispozícii širší ideový a historický rámec, ktorý odôvodňuje charakteristické znaky a ciele jednotlivých feministických teórií práva. Každý, kto sa rozhodne načrieť do štúdia feminizmu a právneho feminizmu prostredníctvom tejto publikácie má tak možnosť čítať jej jednotlivé časti buď v poradí jednotlivých kapitol, alebo aj mimo neho.

Jednotlivé feministické a právno-feministické prístupy, autorky a autori uvádzané v kapitolách a podkapitolách tretej časti sú spracovávané predovšetkým z originálnych zdrojov. Interpretčné zdroje sú použité len ako doplnky k originálnym zdrojom všade tam, kde som považoval za vhodné uviesť iné – hoci aj kritické – možnosti prístupov k daným autorkám či autorom. To je aj hlavný dôvod, prečo som v texte použil množstvo citácií z originálnych zdrojov. Čitateľom som chcel popri predstavenom výklade ponechať možnosť stretnúť sa priamo s vybranými a najdôležitejšími pasážami diel daných autoriek a autorov. Čitateľom sa tak stáva dostupnou terminológia a spôsob vyjadrovania myšlienok danej autorky či autora, a to bez toho, aby si ich museli sama či sám duplicitne vyhľadávať.

V nadväznosti na uvedené je možné chápať predloženú publikáciu aj holistickým pohľadom. Vcelku má predstavovať skutočný obraz o charaktere feministickej právnej vedy tak ako sa vyvíjala najbližších päťdesiat rokov v USA. Ak sa na to pozrie čitateľka a čitateľ z tohto uhla pohľadu, čakajú ich dve zistenia: po prvé, nasledujúci text práce vypovedá

o diverzite prístupov vo vnútri právneho feminizmu ako takého; po druhé, právny feminizmus nie je nekonzistentnou a sebaopierajúcou vedou. Feministická veda tak ako každá iná veda podlieha určitému vývoju a vlastnej korekcii, ktorá smeruje k poznaniu skutočného stavu veci a možnostiam ho transformovať do želannej podoby. Vo feminizme a právnom feminizme je dôležitý intersekcionalný vedecký prístup, ktorého účelom je zahrnúť celé rôznorodé spektrum životov žien a problémom, v dôsledku ktorých nastáva ich znevýhodnenie, marginalizácia alebo ignorancia. Zlúčenie rôznorodosti do jedného celku a zároveň zachovanie všetkej nožnej pestrosti ženskej životnej skúsenosti leží v základoch feminizmu a otvára cestu širokému poľu vymedzenia žien. Feminizmus a právny feminizmus sú vednými disciplínami, ktorých úlohou je od základov a v zmysle nastavenia byť inkluzívnym priestorom pre všetky ženy a v prospech každej ženy.

Účelom tejto publikácie nie je bližšie predstaviť feministickú tematiku, ktorú následne právny feminizmus preberal do centra svojich diskusií. Ak uvádzam niektoré z feministických tém, robím tak s ohľadom na vývoj právneho feminizmu a zásadné momenty formovania jeho myslenia. Táto publikácia sa má zamerať na filozofický a teoretický charakter feministického právneho myslenia. Jej obsahom je preto opis, analýza a syntéza právno-filozofického myslenia, do ktorej sa vyvinul právny feminizmus od druhej po tretiu vlnu feminizmu. V tejto súvislosti uvádzam rozličné feministické a nefeministické ideové zdroje, ktoré podnietili vznik a vývoj jednotlivých podôb feministických teórií práva. Bližšie sa obsah tejto práce orientuje na charakter, názorové pozície a argumenty právno-feministických pozícií u jednotlivých autoriek. Jej podstatnou súčasťou sú aj možnosti klasifikácie a systematizovania pozícií a argumentov právneho feminizmu. Pravým účelom tejto publikácie je vykresliť filozofické a teoretické znaky rozdielnych feministických prístupov k právu a zároveň tým vytvoriť ucelenú predstavu o súčasnom stave poznania právneho feminizmu a osobitosti, ktoré v najväčšom rozsahu podnietili podobu jeho myslenia, aktivity a vývoja od sedemdesiatych rokov 20. storočia po súčasnosť.

Obsah práce je koncipovaný širšie a okrem právneho feminizmu v ňom uvádzam autorky a autorov, ktorí buď nespádajú do obdobia druhej a tretej vlny feminizmu, alebo sa nevenujú osobitne tematike práva, čím vlastne nevytvárajú osobitnú feministickú teóriu práva. Občas však aj ony/oni vyjadrujú myšlienky o práve. Zahrnutie týchto autorov do rámca publikácie venovanej právnemu feminizmu má svoje opodstatnenie, ak zohľadníme vzťah feministických teórií práva k právnemu feminizmu ako takému. Takmer všetky feministické prístupy práva vychádzajú z rámca, ktorý v oveľa širšej rovine rozpracováva všeobecný feminizmus. Pravda, vzťah právneho feminizmu a feminizmu ako takého je oveľa komplexnejším vzťahom na to, aby som ho mohol v úvode tejto publikácie plne postrehnúť – pripomeniem len, že tento vzťah nie je absolútnym. Skratkovitým zhrnutím je možné tvrdiť, že právny feminizmus zapadá do rámca feminizmu a využíva jeho pozíciu za účelom koncepčného rozvinutia feministických prístupov k právu. V skutočnosti sa feministická právna veda odvíja od sociálnych, politických, prípadne ešte iných (napríklad psychologických) východísk feminizmu vo všeobecnosti. Podľa toho, aké východiská konkrétna podoba feministickej právnej teórie prijíma, medzi takúto podobu feminizmu ju možno zaradiť.

Dôvodom, prečo štruktúra obsahu tejto práce je venovaná aj prvej vlne feminizmu a predstaviteľkám a predstaviteľom mimo rámca právneho feminizmu je najmä to, že podľa môjho názoru bolo a je správne predstaviť právny feminizmus s ohľadom na jeho zdrojový, teda ideový a historický kontext. Tento kontext presahuje rámec iba právno-feministických skúmaní a svedčí o hlbšom (ideovom, politickom a sociálnom) pozadí feministických prístupov k právu. Zároveň sa tým poskytuje aj priestor na to, aby sa čitateľka a čitateľ behom tejto publikácie mohli komplexnejšie oboznámiť s feminizmom, a najmä aby si uvedomili neoddeliteľné spojiť medzi právnym feminizmom a feminizmom.

Bez ohľadu na uvedené, stále zostáva v platnosti, že špecifikom predloženej publikácie je zostreň apél na feministickú právnu filozofiu, feministickú právnu vedu či feministickú právnu teóriu, resp. feministické teórie práva. Právny rámec feministických skúmaní sa orientuje na kritické prehodnotenie súčasných právne filozofických a teoretických prístupov vymedzenia práva ako takeého. Zároveň jeho súčasťou je aj kritika konkrétnych podôb právnych úprav, a z nich plynúcich výkladov práva a aplikácie práva orgánmi verejnej moci. V týchto súvislostiach tak právny feminizmus kriticky vychádza z definovania súčasného konceptu práva ako patriarchálnej inštitúcie. Navyše, konkrétne skúmania legislatívnych úprav jednotlivých spoločenských vzťahov demaskujú v práve konkrétny výraz patriarchálneho útlaku voči ženám. Právny feminizmus tak kladie svoj kritický dôraz na to, že v práve môže byť explicitne či implicitne vyjadrený patriarchálny útlak voči ženám v oblastiach, akými sú metódy a metodika právnych vied, výučba a praktická príprava študentiek a študentov na právnických fakultách, spôsob vymáhania práva zo strany žien pred štátnymi orgánmi, právna úprava manželského a rodinného života, postoj spoločnosti a štátu k právnej úprave zrovnoprávnia žien v sexuálnej oblasti (téma interrupcií, problematika výkonu sexuálnych prác atď.), oblasti zamestnávania (téma rovného a rovnakého prístupu k určitým povolania, právo na rovnakú odmenu za výkon rovnakých prác), oblasť rodovo podmieneného násillia (téma domáceho násillia, vymedzenie skutkovej podstaty trestného činu znásillenia a sexuálneho násillia, vrátane kultúrne podmienených praktík zoohyďujúcich telá žien) atď.

Uvedený cieľ tejto práce má však aj inú motiváciu. Teoretický popis a rozbor feministickej právnej vedy, filozofie a teórie – hoci len so zvýšeným dôrazom pozornosti na anglo-americký právny feminizmus a jeho kontext – je v prostredí slovenskej a českej právnej vedy doteraz koncepcne nerozpracovanou tematikou. Zároveň sa tak v Slovenskej republike a ani v Českej republike nevytvorila ani jedna ucelenejšia podoba feministického právneho myslenia, za ktorou by stála nejaká autorka, nejaký autor alebo skupina autorov. Netvrdím, že by sa v oblasti teórie právnej vedy doteraz vôbec neobjavili pokusy o vykreslenie osobitného ženského pohľadu na právo alebo výkon právnického povolania ženami na území Slovenska alebo Česka, alebo dokonca kritického názoru žien na tú-ktorú legislatívnu úpravu v jednej či druhej krajine. Konštatujem len, že ak sa takéto pokusy objavili – najmä v poslednom čase – mali rýdzo čiastkovú a apelatívnu povahu, tzn. chýbalo im dôslednejšie filozofické, teoretické zázemie a z toho plynúci možný potenciál na jednoznačné vytvorenie slovenského a českého právneho feminizmu. Do dnešnej doby tak nevzniklo feministické krídlo slovenskej a českej právnej vedy, filozofie a teórie, ktoré by sa vlastnou sebeidentifikáciou vedelo kriticky vyhradiť voči ideologicky prevládajúcim (prevažne liberálnym) aspektom teórie práva. Nechcem byť zvlášť kritický hneď v úvode, pretože dôvody tohto stavu môžu byť naozaj rôznorodé a zaslúžia si osobitnú pozornosť a osobitné preskúmanie – a navyše sa môžem aj mýliť, a ja tomu úprimne chcem veriť, že sa mýlim.

Pre túto chvíľu mi len zostáva ako autorovi tejto práce dúfať, že možno práve v tejto chvíli nastal čas pre dôslednejší filozofický a teoretický rozvoj slovenského a českého feministického právneho myslenia s dôrazom na praktické vyústenie. V nadväznosti na to možno oceniť aspoň ozývajúce sa čiastkové hlasy, ktoré prelamujú dlhodobé mlčanie. Preto verím, že aj tento môj počín prispeje k rozšíreniu povedomia odbornej a laickej verejnosti o možných základných teoretických východiskách, povahe a záveroch feministickej právnej vedy. Slovom, niekde, niekedy a z niečoho treba začať, pretože čakať na niečo a niekoho je luxus, ktorý si nie všetci môžeme dovoliť...

PRVÁ ČASŤ

ÚVOD DO PRÁVNEHO FEMINIZMU

Úvodné vymedzenie feminizmu v práve- vstup feminizmu do právnej vedy, filozofie a teórie

Počiatky vstupu konceptuálnej podoby feministického myslenia do právnej vedy, filozofie a teórie práva nachádzame v sedemdesiatych rokoch 20. storočia v Spojených štátoch amerických. Od tejto doby, tzn. od sedemdesiatych rokov cez roky osemdesiate, deväťdesiate roky až do dnešných dní, nastáva rozvoj právneho feminizmu ako feministickej kritickéj analýzy a normatívnej transformácie práva (vo filozofickej, vedeckej, teoretickej, doktrínálnej, legislatívnej, interpretačnej a právnoaplikačnej oblasti práva). Tento kontinuálny proces predstavuje zároveň výrazný posun dovtedajšej podoby uvažovania o práve a právno-filozofickej diskusie z pohľadu dobového postavenia žien v práve, právnej vede a v rozličných právnych inštitútoch. Ak zoberieme do úvahy skutočnosť, že feminizmus sa behom 20. storočia výrazne podpísal na formovaní sociálneho myslenia, politiky, ekonomiky, a neraz aj na formovaní súkromnej sféry neformálnych vzťahov, potom sa vstup feministického myslenia do právnej teórie a praxe nezdá zvlášť prekvapujúcim. Životaschopnosť feministických prístupov k právu dokazuje aj nesmierna diverzita podôb jednotlivých feministických teórií práva, ktoré sa postupom času od vzniku právneho feminizmu vyformovali a neustále formujú. V neposlednom rade je právny feminizmus neodlúčiteľne spätý s praktickými výsledkami v oblasti zrovnoprávnenia či oslobodenia žien, ktoré prakticky prispievajú ku kontinuálnemu zlepšovaniu právneho postavenia žien. Právny feminizmus bol a je tu na to, aby podnietil právne uvažovanie a podujímal sa na utváraní účinných právnych mechanizmov vo verejnej a osobnej sfére, a tým viedol k náprave znevýhodneného postavenia žien v spoločnosti prostredníctvom práva.

Právny feminizmus tak vo všeobecnosti predstavuje špecifický trend právneho myslenia (feministická právna veda, filozofia a teória) a osobitnej právne významnej aktivity (účinná feministická právna politika a právna prax), požadujúci spoločenskú transformáciu práva, ktorá bližšie smeruje k zahrnutiu dlhodobo opomínaného ženského potenciálu do práva a prostredníctvom práva. Apelom na partikulárnu ženskú skúsenosť s právom sa jeho predstaviteľky a predstavitelia snažia poukázať na problémy, ktoré právna teória a právna prax spája s pohlavím a rodom danej ľudskej bytosti, čím upozorňujú na aktuálnu patriarchálnu povahu práva. Právo je teda z pohľadu právneho feminizmu patriarchálna inštitúcia. To znamená, patriarchálne bolo a je doterajšie právne myslenie (právna veda, filozofia a teória) a rovnako patriarchálnymi boli a stále sú legislatíva, súdne rozhodovanie či širší spoločenský prístup k ženám, ktorý zahŕňa sféru konkrétnych právnych vzťahov (právna prax). Mojmým zámerom nie je na tomto mieste, a ani nikde inde v texte tejto práce, uvádzať a analyzovať celý možný súhrn oblastí, v ktorých sa prejavuje patriarchálna stránka práva. Obsahom bezprostredne nasledujúcich riadkov má byť aspoň úvodné a stručné predstavenie právneho feminizmu ako takého. Preto som sa rozhodol, že charakter právneho feminizmu predstavím na úvod v nasledujúcich piatich, stručných a jednoduchých bodoch:

Po prvé, právny feminizmus sa zameriava na kritickú analýzu doterajšieho vývoja právnej vedy, filozofie a teórie. Právny feminizmus sa v tomto smere orientuje na odhaľovanie patriarchálnej podoby právneho myslenia, ktorá poznamenáva spôsob, akým sa uvažuje o práve a právnej praxi. Kriticky vníma historické utváranie doterajšej právnej vedy, filozofie ako aj právnej teórie a všetkých právnych doktrín, ktoré z nich vzišli. Podľa právneho feminizmu sú právna veda, filozofia a právna teória odrazom prevládajúceho mužského a patriarchálneho spôsobu uvažovania. Vcelku považuje aktuálnu podobu práva za prostriedok presadenia a udržania sociálnej nerovnosti. V tejto súvislosti sa feministická právna filozofia veľmi približuje kritickým právnym štúdiám (*critical legal studies*) alebo kritickej rasovej teórii (*critical race theory*), ktoré tvoria samostatný smer právneho myslenia a s právnym feminizmom ako takým nie sú zlučiteľné v celistvosti. Teda, kritický dôraz feministickej

právnej filozofie obracia pozornosť na doterajšie prehodnotenie vývoja, podoby a záverov, ktoré priniesla patriarchálna právna veda, filozofia a teória, a to tak, aby sa zohľadnil doteraz opomínaný status, potenciál či osobitosti žien v práve a prostredníctvom práva.

Právny feminizmus v mnohom vyčíta dominantnej, teda liberálnej doktríny právneho myslenia, že má výrazný podiel na útlaku žien, ktorý pomohol do práva zakotviť rôzne podoby nerovnosti medzi pohlaviami alebo rodmi. Predstaviiteľky a predstavitelia právneho feminizmu zásadne napádajú proklamovanú objektivitu a neutralitu práva, ktorú liberálni právni teoretici chápu ako inherentný predpoklad práva. V nadväznosti na uvedené, feministická kritika proklamovanej objektivitu a neutrality práva smeruje k odhaľovaniu ich abstraktnej povahy, ktorá zakrýva nerovnosti, znevýhodnenia alebo neberie na zreteľ ženský potenciál a osobitosti, okolnosti a skúsenosti, nevyhnutne späté so životmi žien.³ Toto tvrdenie znie zvláštne, pretože sám liberalizmus zo svojej ideologickej podstaty vždy odmietal diskrimináciu a útlak jednotlivcov či skupín na základe neodôvodneného kritéria. Feministická kritika práva však vyjadruje tézu, podľa ktorej si právo síce kladie námietku objektivitu a neutrality, čím vytvára zdanie, že muži a ženy žijú síce v rovnakých právnych pomeroch, avšak skutočné pôsobenie práva na mužov a ženy je rozdielne. To znamená, právo je deklaratórne objektivne a neutrálne, ale vo svojej podstate patriarchálne, teda jednostranne rodovo zamerané v prospech mužov. V takomto argumente sa zrkadlí dôraz na doterajšie právno-politické východisko právnej vedy, filozofie a teórie práva, ktoré doktrinálne utvára právo za účelom právneho vyjadrenia a zachovania mužského záujmu, prospechu a nadradeného statusu v práve a prostredníctvom práva. Právny feminizmus preto upozorňuje na to, že právo a uvažovanie o práve sú rodovo podmieneným (mužským) prístupom k právu. Výsledkom je, že hoci v spoločnosti platí jedno právo a jedna právna doktrína, teoretické a reálne skúsenosti žien a mužov s právom sa môžu – a tak tomu aj podľa predstaviteľiek právneho feminizmu je – líšiť.

Po druhé, právny feminizmus apeluje aj na výukový proces v odboroch práva na univerzitách a schopnosť účinne obhajovať feministické myšlienky v konaní pred súdom, ktorého rozhodovanie sa bude zakladať na patriarchálnom právnom poriadku danej krajiny. Vo svojej podstate však dané rozhodnutie súdu bude výsledkom hodnotovej interpretácie a aplikácie práve, ktorá zodpovedá politike zachovania mužského záujmu a nadradeného statusu. Napríklad, Mary Jane Mossman upozorňuje na dilemu feministických vysokoškolských pedagógov, ktorí síce vyučujú aktuálne platnú teóriu práva, ale zároveň sú o nej presvedčení, že je výrazom mužskej logiky a argumenty, ktoré ju zdôvodňujú pritom predstavujú ako objektivnú a neutrálnu teóriu práva použiteľnú pre právnu prax. Uvedené sa zďaleka netýka iba teórie a pedagogického procesu, ktorý má viesť študentov práva k možnostiam formovania kritického myslenia. V praktickej rovine súdnych prípadov môžu feministické právničky a feministickí právnici vznášať argumenty, ktoré nebudú mať oporu v doterajšej právnej doktríne, legislatíve alebo v rozhodovacej činnosti súdov, hoci sa opierajú o reálne a kontextuálne zistené znevýhodnené postavenie žien. Zhrnutím Mossman

³ Ann C. Scales sa vyjadruje svojou kritikou objektivitu a neutrality práva nasledovne: „Feminizmus nepožaduje objektivnosť, pretože objektivnosť je zdrojom nerovností. Feminizmus nie je abstraktným, pretože abstraktnosť chráni *status quo* pred každou kritikou. Feminizmus je orientovaný na výsledok. [...] Myšlienku neutrality vždy použije niekto, aby pohodlne premenil svoju skúsenosť na ‚objektívny‘ fakt.“ Pozri bližšie SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*. New York – London : New York University Press, 2006. s. 88 a s. 103. Podobne Robin West tvrdí, že doterajšie liberálne a dokonca aj kritické právne štúdie sa zakladali na predstave jednotlivca, ktorá odzrkadľuje výhradne mužské túžby, obavy a celkový mužský pohľad na život človeka: „[V]ec, ktorú mám na mysli pod označením ‚mužská právna veda‘, spočíva v tom, že liberálne a kritické právne teórie, ktoré zhodne odkazujú na vzťah práva a života, vyjadrujú muža, a nie ženu.“ Pozri bližšie WEST, R. *Jurisprudence and Gender*. In *University of Chicago Law Review*, Vol. 55, No. 1, 1988. s. 58.

jednoducho dodáva: „Často sa ukazuje, že je takmer nemožné byť dobrou právničkou a dobrou feministkou zároveň.“⁴

Po tretie, právny feminizmus zdôrazňuje problematické oblasti práva a konkrétnych právnych poriadkov, kde právo účinným spôsobom vedie buď k rozdielnemu zaobchádzaniu s mužmi a ženami, zhoršenému statusu žien, alebo k opomínaniu a marginalizácii záujmu žien. Dokonca právo týmto spôsobom môže legálne vyjadrovať a legitimizovať útlak žien v texte právnej normy, ideologickým zázemím práva, interpretáciou práva v súlade so zaužívanou spoločenskou konvenciou, prípadne kontinuálnou rozhodovacou a právnoaplikačnou činnosťou súdov. V tejto súvislosti právny feminizmus identifikuje jednotlivé oblasti života spoločnosti, kde právo v nedostatočnej miere zohľadňuje ženy, prípadne sa aktívne podieľa na ich útlaku. Príkladom toho sú apely feministiek a feministických právnych teoretičiek na oblasti života, kde sa zvlášť prejavuje zhoršené postavenie žien a nedostatočná schopnosť právnymi cestami im adekvátne čeliť. Patria sem problematika manželstva, majetkové práva žien, dopady tehotenstva a rodičovstva (materstva) žien na ich pracovný život, legálne zakotvenie zákazu interrupcií, domáce násilie, sexuálne násilie páchané na ženách, znásilnenia, sexuálne obťažovanie, sexuálne vykorisťovanie, pornografia, prostitúcia atď. V týchto okruhoch problémov feministická právna veda analyzuje jednotlivé právne inštitúty a celé právne odvetvia vrátane ich doktrinálneho základu, ktoré môžu byť zodpovedné za spoločenské znevýhodnenie žien v práve a prostredníctvom práva.

Po štvrté, feministická právna veda sa snaží odbúrať zaužívané spoločenské predsudky a stereotypy spájané so ženami, ktoré našli svoje vyjadrenie aj v práve a právnom myslení. Spoločnosť a filozofia pomerne dlho prijímali obraz ženy ako závislej, nerozhodnej, pasívnej a slabej či zraniteľnej bytosti, prípadne ako bytosti, ktorá je hysterická, pomätená a neschopná sa riadiť rozumovými úsudkami. Typickým príkladom toho bolo dlhodobo zaužívané tvrdenie, že ženy je treba právne ochraňovať – dokonca niekedy aj pred ich vlastnými neuváženými rozhodnutiami. Rovnako sa bolo možné pomerne dlho stretnúť s tým, že ženy nemajú dostatočne vyvinutý zmysel pre spravodlivosť, vďaka ich neschopnosti abstraktne myslieť a dospievať tak k objektívnemu poznaniu. Takýto názor, s ktorým sa môže stretnúť v dejinách politického myslenia, viedol k preferovaniu mužov pri politickej participácii či obsadzovaní politických funkcií mužmi. Feminizmus sa snaží zdôvodniť, že ženy sú rovnako schopné ako muži dospievať k spravodlivosti a jej presadeniu v celospoločenskom, teda politickom rozsahu a že osobitosti žien (najmä možné biologické a psychické predpoklady žien) nie sú v žiadnom prípade konečne určujúcimi faktormi, ktoré by im vyhradzovali obmedzené a pevne stanovené miesto v spoločnosti.

Príchodom postmoderného myslenia do feminizmu a právneho feminizmu sa zostril dôraz na právny jazyk a podoby právneho diskurzu, ktoré spoločne určujú spôsob, akým sa smie odborne nakladať s právom a právnymi inštitútmi zakotvenými v jeho obsahu. Do hry vstúpila kritika používania jazyka, a najmä kritika tvorby či zachovávaní ustálených významov jednotlivých právnych pojmov a inštitútov. Súčasťou právneho diskurzu je aj vymedzovanie významu pohlaví v práve a spôsob, akými sa chápu vzájomné vzťahy medzi nimi v práve. To znamená, že predurčený právny jazyk a vymedzený právny diskurz určujú záväzný rámec diskusie o možnom statuse pohlaví, význame pohlaví a vymedzovania rozdielov medzi nimi v práve a prostredníctvom práva. Právny feminizmus sa v nadväznosti na to snaží o redefiníciu podoby právneho jazyka a právneho diskurzu, ktorý umožní zrovnoprávnenie a oslobodenie žien v práve a prostredníctvom práva. Robí tak s ohľadom na odbúravanie právne zakotvených a stereotypných významov, a tiež odstránením ustálených jazykových a diskurzívnych prekážok, ktoré bránia zrovnoprávneniu a oslobodeniu žien.

⁴ Pozri bližšie MOSSMAN, M. J. Feminism and Legal Method: The Difference it Makes. In Wisconsin Women's Law Journal (Wisconsin Journal of Law, Gender and Society), Vol. 3, 1987. s. 147-168, napr. s. 165 a nasl.

Po piate, právny feminizmus má dva rozmery, ktoré úzko vzájomne súvisia a plynulo nadväzujú jeden na druhý.⁵ Prvý rozmer právneho feminizmu odzrkadľuje jeho aktivistickú stránku. Právny feminizmus je v tomto smere praktickým vznášanim a snahou o pretavenie sa feministických požiadaviek do praktickej roviny bežného života žien. Feministický právny aktivizmus sa realizuje predovšetkým vytýčením účelných feministických stratégií v prístupe k právu. Feministický právny aktivizmus sa tak priamo týka právnej praxe v prejednávani súdnych prípadov, zastupovaní procesných strán pred súdmi alebo v prípravách návrhov legislatívnych aktov. Patrí sem aj rôzna advokačná činnosť, ktorá súvisí s právom a je zameraná na podporu zrovnoprávnenia a emancipácie žien alebo práv žien.

Druhý rozmer právneho feminizmu nesie v sebe ideologickú a vedeckú stránku feminizmu. V tomto zmysle hovoríme o feministickej právnej vede, feministickej právnej filozofii alebo feministickej právnej teórii. Úlohou tohto rozmeru právneho feminizmu je metodicky, metodologicky a argumentačne vypracovať feministický pohľad na právo v zmysle vedeckých štandardov. Je sporné, či feministická právna veda, feministická právna filozofia a feministická právna teória sú už súčasťou všeobecnej právnej vedy, právnej filozofie a všeobecnej teórie práva. Na jednej strane, sa právny feminizmus snaží svojou kritikou vymedziť voči doterajšej podobe právnej vedy, filozofie a teórie. Na strane druhej, normatívna stránka právneho feminizmu nie je uzavretá do seba a snaží sa rozšíriť do celej oblasti práva, a tým napraviť feminizmom identifikované nedostatky právnej vedy, filozofie a teórie vo všeobecnosti.

S ohľadom na osobitosti právneho feminizmu, teda s ohľadom na jeho metodickú a metodologickú stránku, možno zhrnutím tvrdiť, že právny feminizmus je alternatívnym a samostatným vedeckým skúmaním práva, ktorý sa vyčleňuje z rámca doterajšieho charakteru právnej vedy, filozofie a teórie. To však v žiadnom prípade nemusí znamenať nevýhodu v neprospech právneho feminizmu. Otázka jeho kompatibility so všeobecnou právnou vedou, filozofiou a teóriou je, podľa môjho predpokladu, len otázkou času, a teda otázkou budúceho vývoja právnej vedy, filozofie a teórie ako takej. Som presvedčený, že v právnej vede a ani v právnom feminizme, nie je nič, čo by nebolo možné vývojom metód a metodológie na oboch stranách úspešne prekonať. Právny feminizmus zaiste nebude patriť k outsiderským právnym prístupom na večné veky.

Spätým zhrnutím doteraz uvádzaných bodov a poznatkov možno tvrdiť, že právny feminizmus sa zameriava na identifikovanie, vysvetľovanie a vyhodnocovanie dôsledkov patriarchálneho usporiadania spoločnosti v práve a prostredníctvom pôsobenia práva. Právny feminizmus sa preto profiluje ako kritická analýza práva, podľa ktorej je právo patriarchálnou inštitúciou. Miera kritického hodnotenia práva v skutočnosti môže byť rôzna. To znamená, že na jednej strane sa stretávame s feministickými prístupmi k právu, ktoré chápu právo ako premenlivý jav. Patriarchálny charakter práva je podľa tohto prístupu len dočasným, a teda právo možno postupnou cestou reformovať do želaného stavu. Pritom podoby požadovaných potrebných reforiem môžu mať u jednotlivých feministických právničiek rôznu podobu. Môže sa jednať o čisto legislatívne zmeny (na ústavnej alebo zákonnej úrovni), zmeny v doktríne právnoaplikačnej a rozhodovacej činnosti súdov a iných štátnych orgánov, ale zároveň sa môže vyžadovať aj hlbšia reforma celkového právno-filozofického myslenia, ktorá vyústi k zmene metodickej a metodologickej stránky právnej vedy. To predznamenáva, že právny feminizmus nie je len kritickou analýzou práva, ale takisto aj normatívnou právnou vedou. Okrem kritiky, ktorou sa snaží identifikovať a pochopiť príčiny znevýhodneného postavenia žien v práve a prostredníctvom práva, sa normatívna stránka právneho feminizmu orientuje na vypracovanie prístupov, ktorými možno právo transformovať do želanej podoby, a tým

⁵ K možným komplikáciám vo vzťahu medzi nimi pozri GRANT BOWMAN, C. – SCHNEIDER, E. M. *Feminist Legal Theory, Feminist Lawmaking, and the Legal Profession*. In *Fordham Law Review*, Vol. 67, Iss. 2, 1998. S. 249-271.

prekonať patriarchálny útlak žien prostredníctvom feministickej predstavy o transformovanom práve. Časť feministiek využíva pojmovú previazanosť práva a spravodlivosti a aplikuje ho aj na odstránenie patriarchálneho útlaku voči ženám. Inými slovami, tieto právne feministky budú optimisticky nazeráť na právo ako médium, ktoré môže byť využité vo feministickom boji za zrovnoprávnenie a emancipáciu žien. Všetky takéto právno-feministické prístupy teda nepovažujú atribút patriarchálnosti za pojmovú nevyhnutnosť typicky vlastnú právu. Zástancom takéhoto prístupu je napr. Ruth Bader Ginsburg, Herma Hill Kay, Catherine MacKinnon, Robin West, Christine A. Littleton a ďalšie.

Na strane druhej, existujú feministické prístupy, ktoré odmietajú právo a jeho podstatu, štruktúru či systém ako inherentne patriarchálny, a preto nezmeniteľný. V rámci nich sa na patriarchálnosť hľadí ako na pojmovú nevyhnutnú atribút práva. Ako príklad tejto pozície možno uviesť anarchofeminizmus a myšlienky Carol Smart. Smart odmieta možnosť, aby sa feministické prístupy úspešne premietli do práva, a to akýmkoľvek spôsobom. Osobitne vystríha pred častým a vábivým príslubom práva, ktorému podliehajú mnohé feministky, a to, že „právo ponúka riešenie“.⁶ Tvrdí, že patriarchálnosť je natoľko zakotvená v práve, že vytvára akúsi nepriepustnú bariéru, ktorá odmietne vstrebať feminizmom požadované záujmy a výzvy žien, prípadne si ich upraví podľa patriarchálnych kritérií. Smart požaduje od feminizmu, aby zostal „mimo“ práva, než aby sa feministky mali priamo a nadšene podujímať na príprave napr. legislatívnych reforiem.⁷ Takéto skeptické nazeranie na možnosti práva ako účinného nástroja v boji za zrovnoprávnenie a oslobodenie žien možno vnímať najmä v postmodernom právnom feminizme. Postmoderné feministické teórie práva si uvedomujú, že feministické riešenia prostredníctvom práva sú dvojsečnou zbraňou. Reformy práva síce môžu pomôcť jednej skupine žien, zatiaľ čo inej skupine žien môžu uškodiť.

Iný príklad feministického skepticizmu voči právu vyplýva z previazanosti práva a štátu. Kanadská anarchofeministka a sociologička Nicole Laurin Frenette varuje feministky pred nadšenou snahou z využívania štátu, práva a všetkých mocenských mechanizmov na najvyššej spoločenskej úrovni, ktoré zdanlivo sľubujú konečné riešenie problému emancipácie a zrovnoprávnenia žien. Frenette poukazuje na paradox, že kladením feministických požiadaviek na štát a právo, tzn. feministickým ovplyvňovaním politiky štátu a legislatívy, sa v skutočnosti posilňuje rozhodujúca mocenská úloha štátu a práva nad ženami. Podľa nej sa tým ženy dostávajú vo väčšej miere pod kontrolu štátu než boli predtým. Inými slovami, ženy sa dostanú do područia a závislosti od štátu a štát je konečným mocenským faktorom, regulujúcim postavenie žien v spoločnosti.⁸

⁶ SMART, C. *Feminism and the Power of Law*. London : Routledge, 1989. s. 165.

⁷ Smart odmieta automatickú úspešnosť feministických právnych reforiem bez rizika. Tvrdí, že legislatívne reformy môžu byť zradné a viesť k nepredvídateľným následkom, ktoré môžu byť nevhodné a nebezpečné pre postavenie žien. Napríklad, uvádza feministickú požiadavku kriminalizácie a cenzúry pornografie, ktorej pravým účelom je odstrániť sexuálne vykorisťovanie žien a dosiahnuť širšiu ochranu postavenia žien. V skutočnosti zákaz pornografie v civilizovaných západných krajinách s relatívne vyspelým právnym systémom ľudských práv môže viesť k tomu, že sa pornografická produkcia posunie do krajín tretieho sveta, ktoré sa vyznačujú slabou alebo žiadnou ochranou ľudských práv a neefektívnym systémom právnej ochrany. V konečných dôsledkoch na feministický zákaz pornografie môžu doplatiť ženy v krajinách tretieho sveta. Takéto prvoplánové feministické požiadavky nakoniec končia kontraproduktívne, tvrdí. Pozri bližšie tamže, napr. s. 133.

⁸ Pozri bližšie FRENETTE, N. L. *On the Women's Movement*. In *Our Generation*, Vol. 15, No. 2, 1982. s. 33, 37 a nasl.

Vývoj a historické medziny vzniku feministickej právnej vedy

Vznik a rozvoj feministickej právnej vedy v USA je zasadený do sedemdesiatych rokov 20. storočia. Od tohto obdobia následne pokračuje rozvoj feministického hnutia do ďalších desaťročí.⁹ Základy a náznaky takéhoto spôsobu myslenia sa objavujú už v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Výrazne uľahčili formovanie ucelenejšieho rámca feministickej právnej vedy v nasledujúcom desaťročí. Mimo uvedeného, feministické myšlienky a antirasistické myšlienky Pauli Murray o práve zo šesťdesiatych rokov prispeli k dosiahnutiu dôležitých, avšak počiatočných zmien v právnej úprave ako aj rozhodovacej činnosti súdov.

S ohľadom na časový rámec vzniku feministickej právnej vedy možno konštatovať, že jej rozvoj bol podmienený druhou vlnou feminizmu a zároveň ideové a tematické vplyvy tejto vlny feminizmu najviac poznačili smer a budúcu podobu formujúcej sa feministickej právnej vedy. Prechodom od osemdesiatych k deväťdesiatym rokom 20. storočia nastáva ideologický rozvoj feminizmu z predchádzajúceho desaťročia, a to v takom rozsahu, že sa diverzita feminizmu začína premietat' aj do feministickej právnej vedy. V osemdesiatych rokoch navyše dochádza k ukotveniu feministickej právnej teórie aj na akademickej pôde, čo výrazným spôsobom podnietilo teoretickú prepracovanosť a komplexnosť jednotlivých podôb feministických teórií práva. Jasnejšie delenie medzi liberálny feminizmus, radikálny feminizmus, kultúrny feminizmus, černošský alebo postmoderný feminizmus sa postupne prenieslo aj do feministickej právnej vedy. Jednotlivé feministické právničky a právne teoretičky tohto obdobia predstavujú svoje teoreticko-právne pozície, ktoré možno charakterizovať ako obhajobu alebo naopak, ako kritiku esencializmu či antiesencializmu, feminizmu rozdielov či feminizmu podobností, feminizmu umierneného alebo feminizmu radikálneho, feminizmu reformného alebo feminizmu revolučného atď. Práve v tomto období sa z právneho feminizmu stáva myšlienkovito bohatá a diverzitná právna veda, ktorá ukázala nie len komplexné pôsobenie patriarchálneho útlaku a iných útlakov na zhoršené postavenie žien, ale takisto aj naliehavosť a náročnosť nápravy jednostranne mužskej povahy práva.

Napriek tomu, že sa koncepcie rozvíjala feministická právna filozofia najmä v druhej polovici 20. storočia, Carol Smart ponúka aj alternatívny časový rámec vzniku feministickej právnej vedy, resp. jej ideových predpokladov. Datuje ho už do obdobia 19. storočia. Podľa nej sa v tomto období formujú počiatky predmetného smeru právneho myslenia, a tie boli nevyhnutne späté s požiadavkami žien na zrovnoprávnenie v oblastiach politických práv a práva na vzdelanie. Ideovým východiskom podľa nej bola liberálna myšlienka rovnosti občanov pred zákonom a požiadavka rovnosti príležitostí.¹⁰ Samozrejme, Smart nepoukazuje na to, že by sa snáď v 19. storočí bol schopný koncepcie rozvinúť právny feminizmus ako taký. Snaží sa skôr poukázať na to, že už vtedajšie feministky si uvedomovali akú rolu má právo na ich života a celkové postavenie žien v súkromnej a verejnej sfére: „Právo zohralo veľmi špecifickú úlohu pri útlaku žien v osemnástom a devätnástom storočí. Toto obdobie bolo poznamenané veľkým nárastom legislatívnej aktivity, keďže vtedy ženská ‚neschopnosť‘ začala byť kodifikovaná, a teda nebola iba vecou obyčajového práva či praxe.“¹¹ Smart ďalej pripúšťa, že k cieľavedomému vzniku právneho feminizmu dochádzalo až behom sedemdesiatych rokov 20. storočia a vyplynul z konkrétnych historických okolností v USA.

⁹ S ohľadom na vývoj právneho feminizmu v sedemdesiatych, osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch či možný úpadok právneho feminizmu po roku 2000 Pozri viac WEST, R. Women in the Legal Academy: A Brief History of Feminist Legal Theory. In Fordham Law Review, Vol. 87, Iss. 3, 2018. s. 977-1003.

¹⁰ Pozri bližšie SMART, C. Feminist Jurisprudence. in FITZPATRICK, P. (ed.) Dangerous Supplements: Resistance and Renewal in Jurisprudence. Durham : Duke University Press, 1991. s. 135.

¹¹ Tamže.

Od tohto obdobia sa podľa nej objavujú prvé feministické diela zamerané na právo, ktoré sa svojou povahou odčleňujú od etických a morálnych feministických prístupov a teórií.¹²

Do 19. storočia zardňuje vznik právneho feminizmu aj Tracy A. Thomas. Tá ponúka konkrétny rok, ktorým datuje vznik právneho feminizmu už počas prvej vlny feminizmu. Podľa nej je týmto medzníkom vo vzniku právneho feminizmu rok 1848. V tomto období mal vzniknúť právny feminizmus v úzkej nadväznosti na prvé ženské hnutia v USA, potenciál ktorých neskôr rozvinul politický aktivizmus sufražetiek. Tieto prvé ženské hnutia boli v USA myšlienkovú úzko previazané s hnutím abolicionistov.¹³ Thomas dátumovo odvodzuje vznik právneho feminizmu od prerokovania prvého ženskoprávneho dokumentu v USA s názvom Dohovor o právach ženy: Občianske a politické práva žien (*Woman's rights convention: Civil and political rights of women*) prvým ženským zjazdom v Seneca Falls v dňoch 19. a 20. júla 1848 v štáte New York. Týmto zjazdom sa otvorili témy, ktoré mali za úlohu podniknúť reformu postavenia žien v oblasti štátu, rodiny, náboženstva, trhu a práva. Thomas vidí v požadovaných počiatočných reformných snahách dobových ženskoprávnych aktivistiek, akými boli Lucretia Mott a Elizabeth Cady Stanton prvé počiatky pre neskorší plnohodnotný rozvoj feministickej právnej teórie. Podľa Thomas možno na zreteľ vziať nielen Stantonovej požiadavku po právnom zakotvení formálnej požiadavky rovnosti, ale takisto aj jej rodinné pozadie – jej otec Daniel Cady bol sudcom –, od detstva pretrvávajúci záujem o právo a jej profesionálny život, ktorý bol spätý s vykonávaním činností, ktoré súviseli s právnou praxou.¹⁴ Práve Stantonovej blízkosť k výkonu právnických profesií z nej robila *de facto* právničku.

Thomas kladie dôraz v rámci ponúkaného vymedzenia vzniku právneho feminizmu najmä to, že dobové ženské aktivistky svojimi požiadavkami zakotvili základné témy, ktoré plynulo prevzali a rozvinuli neskoršie feministické teórie práva v druhej polovici 20. storočia. Tieto základné témy vyplývali z holistického konštruovania dobového feminizmu a presvedčenia, že ženy tvoria jednu spoločnú triedu. Thomas medzi nimi identifikuje tieto základné témy: formálna požiadavka rovnosti, možné biologické a spoločenské odlišnosti žien a systematický útlak.¹⁵

Všeobecne sa má za to, že z časového hľadiska vznikol právny feminizmus v sedemdesiatych rokoch 20. storočia. K jeho histórii neobľomne patria aj konkrétne historické udalosti, tzn. medzníky, od ktorých sa odvodzuje historické zahájenie feministického prístupu k právu. Ide o rozhodujúce historické udalosti, ktoré pomohli zviditeľniť právny feminizmus ako skutočne existujúci a fungujúci prístup k právu. Feministická literatúra v nich vidí samotný vznik právneho feminizmu. Treba si uvedomiť, že tieto medzníky a udalosti majú skôr symbolickú povahu a nemožno tvrdiť, že by sa snáď už v daných rokoch objavila koncepčná podoba právneho feminizmu. Uvedené tvrdenie platí, najmä pokiaľ budem v nasledujúcom texte tejto kapitoly hovoriť o prvých dvoch medzníkoch. Nimi sú roky 1971 a 1978.

V niektorých štúdiách sa možno stretnúť s názorom, že rozhodujúcim medzníkom pre vznik právneho feminizmu bolo rozhodnutie vo veci *Reed v. Reed* z roku 1971. V danej veci Najvyšší súd Spojených štátov amerických prvýkrát rozhodol, že klauzula rovnosti v štrnástom dodatku Ústavy USA zahŕňa aj prípady rozdielneho zaobchádzania s pohlaviami. Odvolací návrh vo veci v prospech pani Sally M. Reed vypracovali Melvin M. Wulf, Allen R. Derr a Ruth Bader Ginsburg. Medzi autormi odvolacieho návrhu sú uvedené aj mená Pauli Murray a Dorothy Kenyon. Posledné dve menované autorky sa nepodieľali priamo na

¹² Pozri tamže, s. 137-138.

¹³ Pozri viac THOMAS, T. A. The Long History of Feminist Legal Theory [online]. [cit. 20.04.2021]. Dostupné na: <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3740082/>.

¹⁴ Zároveň však treba pripomenúť, že v dôsledku platnosti rozhodnutia Najvyššieho súdu USA vo veci *Bradwell v. Illinois* (1873), mali ženy zakázané priamo vykonávať niektoré z právnických povolání.

¹⁵ THOMAS, T. A. The Long History of Feminist Legal Theory.

vypracovaní odvolania. Ich mená boli dopísané na popud Ruth Bader Ginsburg, a to z toho dôvodu, že ideovo vychádzalo dané odvolanie z myšlienkového odkazu, ktoré predtým reprezentovali a vypracovávali v rámci zastupovania iných strán v ďalších prípadoch. Rozhodnutie vo veci *Reed v. Reed (1971)* sa stalo základom pre to, aby Najvyšší súd USA vo zvýšenej miere posudzoval právnu úpravu štátov USA s ohľadom na rozdielne zaobchádzanie s jednotlivcami na základe pohlavia. To znamená, dané rozhodnutie Najvyššieho súdu po prvýkrát spochybnilo opodstatnenosť rodových stereotypov v práve, a tým vytvorilo základy pre pokračujúcu snahu právnych feministiek v právnom vyjadrení formálnej požiadavky rovnosti medzi rodmi alebo pohlaviami v doktríne rozhodovania Najvyššieho súdu.

Iným podstatným medzníkom pre konštruovanie nového smeru právneho uvažovania s dôrazom na rovné postavenie žien v práve a prostredníctvom práva bolo konanie konferencie s názvom Oslava dvadsaťpäťky: Generácia žien na Harvardskej právnickej fakulte (*Celebration 25: A Generation of Women at Harvard Law School*). Táto konferencia sa uskutočnila v apríli roku 1978 pri príležitosti 25. výročia otvorenia prvej triedy s účasťou žien, ako študentiek práva na Harvardskej univerzite. Paradoxom tejto konferencie je, že z nej plynúci záver odmietol možnosť vytvorenia samostatnej, a teda ženskej či feministickej alternatívy právnej vedy, filozofie alebo teórie. Táto konferencie je významná aj tým, že pojem „feministická právna veda“ alebo „feministická právna filozofia“ („*feminist jurisprudence*“) bol použitý práve v súvislosti s ňou. Ten sa objavil v prvom vydaní časopisu *Harvard Women's Law Journal*, ktorý mal predstavovať výsledok publikačných výstupov jednotlivých účastníčok a účastníkov. Tento časopis tak predstavoval prvý časopis v USA, ktorý bol venovaný výhradne rozvoju právneho feminizmu.¹⁶ Autorstvo tohto pojmu sa prisudzuje postmodernej feministickej právnej teoretičke Ann C. Scales, ktorá ho použila v rámci rokovania istej sekcie, zaoberajúcej sa možnosťami a odôvodnenosťou vzniku feminizmu ako samostatnej právnej vedy.¹⁷

Neskorším medzníkom vzniku právneho feminizmu je vytvorenie Projektu Feminizmu a právnej teórie (*The Feminism and Legal Theory Project*), ktorého vznik podnietila feministická právnička Martha Albertson Fineman v roku 1984 na Fakulte práva Univerzity vo Wisconsin. Tento projekt mal za úlohu od doby svojho vzniku viesť k interdisciplinárnym skúmaniam vzájomného pôsobenia práva a kategórie rodu či pohlavia. Jeho metodickou a metodologickou súčasťou je aj intersekcionalný prístup, ktorý berie do úvahy vzťah rasy, triedy, zdravotného stavu, veku, sexuality a iných rozhodujúcich skutočností. Tento medzník právneho feminizmu je významným práve z dôvodu, že išlo o prvú dlhodobú inštitucionalizáciu feministického výskumu práva s pomerne širokým zameraním. Do tejto doby boli jednotlivé feministické skúmania buď individuálne, alebo ak aj išlo o skupinové skúmania zväčša sa orientovali len na vybranú a úzko vymedzenú problematiku feministického skúmania práva.

Pojem právneho feminizmu

Predtým než prejdem k analýze a následnému vymedzeniu základných znakov a charakteristike feministickej právnej vedy, uvediem príklady slovných výrazov, ktoré sa používajú na označenie právneho feminizmu. V nadväznosti na to sa zameriam najmä na

¹⁶ Pozri HO YOU, K. *Harvard Woman's Law Journal*. In ENDRES, K. L. – LUECK, T. L. (eds.) *Women's Periodicals in the United States: Social and Political Issues*. Westport, Connecticut – London, UK : Greenwood Publishing Group, 1996. s. 138.

¹⁷ Porovnaj CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*. In *Berkeley Women's Law Journal*, Vol. 4, 1988-1990. s. 193 a GARNER, B. A. et al. (eds.) *Black's Law Dictionary*. 9th edition. St. Paul : West, A Thomson Reuters Business, 2009. s. 932.

anglo-americké prostredie právneho feminizmu a výrazy, ktoré sa používajú v súvislosti s koncepcijnými feministickými prístupmi ku skúmaniu práva.

V literatúre sa možno stretnúť s rôznymi pomenovaniami uplatňovania feministického prístupu za účelom skúmania práva. V anglo-americkom prostredí – kde je feminizmus obzvlášť živý – sa vyskytuje celý rad označení, ktoré môžeme vnímať ako synonyma. Pomerne často sa objavujú výrazy „právny feminizmus“ („*legal feminism*“), „feministická právna veda“ alebo „feministická právna filozofia“ („*feminist jurisprudence*“), a tiež „feministická teória práva“ („*feminist legal theory*“). Občas, avšak menej často sa na označenie feministickej právnej filozofie objavuje aj anglický ekvivalent „*feminist philosophy of law*“. Menej časté, ale predsa požívané je slovné spojenie „feministický výskum práva“ („*feminist legal scholarship*“). Rovnako menej časté je používanie pojmu „feministický právny prístup“ („*feminist legal enterprise*“), ktorý sa vyskytuje najmä u Wendy Webster Williams.¹⁸

Podľa môjho názoru je možné používať tieto pojmy ako synonymá. V globále nie je medzi nimi žiaden významový či inak významný rozdiel. Premennivosť v používaných termínoch závisí hlavne od autorky alebo autora. Napríklad, autorka Ann C. Scales používa pojem „právny feminizmus“ („*legal feminism*“). Ten istý pojem používa aj Mary Joe Frug. Pojem „feministická právna teória“ („*feminist legal theory*“) požívajú Katherine T. Bartlett, Angela P. Harris, Patricia A. Cain a Rosanne Kennedy. Patricia Smith, Catherine MacKinnon, Judith A. Baer alebo Robin West požívajú pojem „feministická právna veda“ alebo „feministická právna filozofia“ v pôvodnom anglickom ekvivalente „*feminist jurisprudence*“. Vyskytujú sa však aj autorky a autori, ktorí tieto pojmy používajú striedavo, a preto je zložité vymedziť jeden, ustálené používaný pojem, ktorý je charakteristický pre daného autora alebo pre tento-ktorý smer feministického právneho myslenia. Skôr ich je niekoľko a používajú sa striedavo. Zo spôsobu používania týchto pojmov nemožno vyvodit' nejakú logiku alebo prax, ktorá by odôvodňovala rozdiely v používaní jednotlivých označení.

Príchodom postmoderného myslenia sa objavuje u postmoderných právnych feministiek používanie pojmu „feministická právna teória“ v množnom čísle. Uprednostňovanie používania „feministické právne teórie“ („*feminist legal theories*“) u postmoderných autoriek má svoj filozofický význam v tom, že postmoderný feminizmus odmieta vytvorenie jednej a univerzálne platnej feministickej teórie. Analogicky sa k tomu objavuje aj výraz „právne feminizmy“ („*legal feminisms*“), ktorý apeluje na diverzitosť zdrojov, ideologickej povahy, analýz a záverov jednotlivých feministických teórií práva.

Vývoj právneho feminizmu sa dotkol aj používania nových pojmov, slúžiacich na označenie právneho feminizmu. Objavujú sa autorky alebo prístupky, ktoré apelujú na potrebu prehodnotenia používaných označení doterajších prístupov skúmania práva v oblasti rodovej rovnosti. U právnej feministky Ann C. Scales sa objavuje dokonca tendencia opustiť tieto tradičné pomenovania feministickej právnej vedy a nahradiť ich menej provokatívnymi a predpojatými pojmami, ktoré evokujú pojem „feminizmus“ a jeho ekvivalenty. V nadväznosti na to uvažuje o budúcom používaní pojmov ako „rodový hlavný prúd“ („*gender mainstream*“) alebo „antisubordinačná teória“ („*antisubordination theory*“).¹⁹ Okrem uvedeného, za posledné roky vzrástlo používanie a uplatňovanie termínov ako „štúdie rodovej rovnosti“ („*legal gender studies*“) alebo „právo rodovej rovnosti“ („*gender law*“), a to hlavne v právnej filozofii a teórii, ktorej účelom je sa zámerne teoreticky formovať na presadzovanie požiadaviek rodovej rovnosti v oblasti práva. Pojem „štúdie rodovej rovnosti“ („*legal gender studies*“) je významovo širším pojmom a okrem práv a právneho zakotvenia rodovej požiadavky rovnosti u žien sa môže týkať aj transrodových alebo medzirodových

¹⁸ Pozri napr. WILLIAMS, W. W. Notes from a First Generation. In University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989, Iss. 1, 1989. s. 110, 111, 113.

¹⁹ Pozri SCALES, A. C. Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory, s. 9 -10 alebo 95-96.

osôb. Ako vidieť, do množiny prístupov, ktoré bývajú označované týmto pojmom môžu v skutočnosti patriť aj tzv. *queer* teórie práva, ktorých subjekty bývajú obyčajne vymedzované širšie, než sa to predpokladá v rámci právneho feminizmu. Takisto sa *queer* teórie práva môžu výrazne líšiť od právneho feminizmu po metodologickej a metodologickej stránke. Pojem „právo rodovej rovnosti“ („*gender law*“) môže byť síce chápaný širšie a zhodne s pojmom „štúdie rodovej rovnosti“ („*legal gender studies*“), avšak ako vedná disciplína a študijný predmet, vyučovaný na univerzitách v súčasnosti, býva zameraný práve užšie, t.j. na vzťah žien a práva.

Zhrnutím tak opäť raz možno pripomenúť, že slovné výrazy „právny feminizmus“ („*legal feminism*“), „feministická právna veda a filozofie“ („*feminist jurisprudence*“, resp. „*feminist philosophy of law*“), alebo „feministická teória práva“ („*feminist legal theory*“), prípadne feministické teórie práva („*feminist legal theories*“) možno používať zameniteľne, a teda aj ako synonymá. Takémuto používaniu daných výrazov sa pridávam aj ja, preto v predchádzajúcom, ako aj v nadchádzajúcom texte tejto publikácie ich používam striedavo a zameniteľne. Rovnako, nebudem v celom texte práce používať alternatívne označenia doterajších právno-feministických prístupov. Pojmy „právny feminizmus“, „feministická právna veda“, „feministická právna filozofia“ a „feministická právna teória“ sa behom druhej a tretej vlny využívajú jednotlivými autorkami najčastejšie a v relatívne ustálenom význame. Zároveň chcem predísť nedorozumeniam a prípadnému skresleniu, ku ktorému by mohlo viesť používanie alternatívnych, resp. novších označení danej vedeckej disciplíny.

Čo je feminizmus...

Nie je ničím prekvapivým, ak povieme, že jeden pojem má nespočetne mnoho definícií. Feministická literatúra nie je v tomto prípade výnimkou a ponúka širokú, či skôr pestrú paletu definovania pojmov „feminizmus“ a „právny feminizmus“. V tejto podkapitole bude mojím zámerom ukázať niekoľko definícií feminizmu a zároveň ich prepojiť so základnými feministickými predpokladmi, ktoré sa premietajú aj do definície právneho feminizmu.

Podľa Encyklopédie žien a rodu (*Encyclopedia of Women and Gender*) možno pod pojmom feminizmus rozumieť: „(1) Ide o doktrínu obhajujúcu politickú, sociálnu a ekonomickú rovnosť pohlaví“, alebo „(2) Organizovanú činnosť v mene ženských práv a záujmov“.²⁰ Takéto vymedzenie nás upozorňuje na dve vzájomne späté a neodlúčiteľné stránky feminizmu. Feminizmus má svoju teoretickú, doktrínálnu ako aj praktickú, aktivistickú stránku veci. Feminizmus v sebe skrýva filozofický či ideologický smer, ktorý ponúka teoretické a argumentačné zdôvodňuje svojich cieľov, na strane jednej, zatiaľ čo zároveň predstavuje občianske hnutie, ktorého cieľom je realizácia konkrétnej politiky v praxi. V podobnom duchu definuje feminizmus aj Karen Offen. K svojej definícii dochádza na základe historických skúmaní vývoja, podôb a cieľov feminizmu ako doktríny a zároveň ako občianskeho hnutia. V tejto súvislosti dochádza k nasledovnému vymedzeniu feminizmu: „[F]eminizmus sa javí ako pojem, ktorý zahŕňa ideológiu a hnutie za sociálno-politickú zmenu, zakladajúcu sa na kritickom prístupe k mužskej nadradenosti a ženskej podriadenosti vo vnútri akejkolvek spoločnosti“.²¹ Význam tejto definície Offen posilňuje výpočtom a následným objasňovaním kritérií, ktoré majú slúžiť na identifikáciu feministu/feministky. Teda ide o akýsi test, ktorý si môže urobiť každý z nás aj pre seba: „[Z]a feministu/feministku považujem osobu, muža alebo ženu, ktorých myšlienky a konanie (pokiaľ je možné ich nejakým spôsobom postrehnúť) spĺňajú tri kritéria: (1) uznávajú oprávnenosť ženského

²⁰ WORELL J. (ed.) *Encyclopedia of Women and Gender: SEX SIMILARITIES AND DIFFERENCES AND THE IMPACT OF SOCIETY ON GENDER*. A-K. Vol. I. London – San Diego : Academic Press, 2002. s. 457.

²¹ OFFEN, K. *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach*. In *Signs*, Vol. 14, No. 1, 1988. s. 151.

výkladu vlastnej prežitej skúsenosti a ženských potrieb, a uznávajú hodnoty, ktoré ženy verejne vyhlasujú ako svoje vlastné pri posudzovaní svojho postavenia v spoločnosti vo vzťahu k mužom; (2) prejavujú nespokojnosť alebo rozhorčenie nad inštitucionalizovanou nespravodlivosťou (alebo nerovnosťou) voči ženám; (3) argumentujú v prospech odstránenia nespravodlivosti spochybňovaním a snahou o zmenu prevládajúcich myšlienok a/alebo spoločenských inštitúcií a ich praxe, útlaku a nátlaku alebo moci, ktorá podporuje mužskú nadradenosť v konkrétnej kultúre. Z týchto dôvodov byť feministom/feministkou musí byť nevyhnutne v rozpore s kultúrou a spoločnosťou ovládanou mužmi.²²

Iný encyklopedický zdroj, konkrétne Blackwellova encyklopédia politického myslenia obsahuje nasledovnú definíciu feminizmu: „V širšom význame [feminizmus] znamená záujem o spoločenskú rolu žien vo vzťahu k mužom v spoločnostiach minulých a súčasných, vychádza z presvedčenia, že ženy trpia a trpeli mnohými nespravodlivosťami v dôsledku svojho pohlavia.“²³ Veľmi podobne chápe feminizmus aj známa radikálna feministka a aktivistka v boji proti sexuálnej objektivizácii žien Andrea Dworkin. O feminizme sa vyjadruje nasledovne: „Feminizmus je politická prax boja proti mužskej nadvláde v mene žien ako triedy, a to vrátane všetkých žien, ktoré nemáte radi, vrátane všetkých žien, ktorých neznosíte vo svojej blízkosti, vrátane žien, ktoré boli vašimi najlepšími priateľkami a teraz ich nechcete ani vidieť. Nezáleží na tom, aké tie ženy v skutočnosti sú ako jednotlivci. Každá z nich je obeťou znásilnenia a ublíženia na zdraví rovnako ako je dieťa bezbranné voči incestu. Ženy pochádzajúce z nemajetných pomerov sú omnoho zraniteľnejšie voči prostitúcii, ktorá je vo svojej podstate formou sexuálneho vykorisťovania, ktoré je nezlučiteľné s rovnostárskou spoločnosťou, ktorú sa snažíme bojom dosiahnuť.“ Dworkin ako radikálna feministka bojovala proti prostitúcii, pornografii a proti ďalším formám sexuálneho vykorisťovania a násilia smerujúceho voči ženám. Vo všetkých spomenutých súvislostiach sa na ženu nazerá iba ako na objekt uspokojovania sexuálnych túžob muža, ktorý môže byť pre tento účel využitý bez ohľadu na ľudskú dôstojnosť, ktorú so sebou žena ako ľudská bytosť nesie. V tejto súvislosti sa napríklad pornografia chápala ako očividne demonštratívny výraz patriarchátu; dokonca Catherine MacKinnon hovorila o pornografii ako o najvyššom a najhrubšom výraze patriarchátu, ktorého legitimita je poženaná legálnosťou pornografie .

Kritika patriarchálnej spoločnosti je nevyhnutne a neodlučiteľne spätá s feminizmom minimálne od momentu, keď radikálna feministická autorka Kate Millet predstavila koncept patriarchátu ako samostatného politického systému, ktorý zrealňuje, aby ženská polovica populácie bola ovládaná tou mužskou.²⁴ Behom druhej vlny feminizmu sa patriarchát stal synonymom hierarchického mocenského usporiadania vzťahov medzi pohlaviami. Zároveň, predstavuje systematický a dlhodobý útlak voči ženám v celospoločenskom rozsahu. Patriarchátom sa má vo feminizme na mysli podoba spoločnosti, v ktorej dominuje muž a všetko je preto spoločensky prispôbené tak, aby vyjadrovalo muža a vyhovovalo mužovi. V nadväznosti na uvedené nie je prekvapením, že odstránenie patriarchátu nachádza svoje explicitné vyjadrenie aj v definíciách feminizmu vôbec. Napríklad, spisovateľka a poetka Adrienne Rich vymedzuje feminizmus s ohľadom na vykorenenie spoločenského patriarchátu nasledovnou definíciou: „Feminizmus je kritika a zvrhnutie všetkých patriarchálnych myšlienok a spoločenských inštitúcií, a nie iba tých, ktoré majú reakčnú alebo tyranskú povahu.“²⁵ Táto definícia feminizmu stanovuje absolútny rozsah odstránenia patriarchátu. Rich požaduje odstránenie patriarchátu bez ohľadu na škodlivosť, resp. neškodnosť všetkého

²² Tamže, s. 152.

²³ COLEMANOVÁ, J. – CONNOLLY, W. – MILLER D. – RYAN, A. (eds.) Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : Barrister & Principal, 2003. s. 112.

²⁴ MILLET, K. Sexual Politics. London – New York – Sydney – Singapore – Tokyo – Toronto : A Touchstone Book, 1990. s. 25.

²⁵ RICH, A. The Dream of a Common Language: Poems 1974 -1977, s. 66.

čo i len trochu pripomína patriarchát. Samotná pojmová súvislosť medzi feminizmom a odstránením patriarchátu je podmienená základným účelom feminizmu, t.j. odstránením nerovnosti a diskriminácie žien, ku ktorým vedie patriarchálna predstava o hierarchickom usporiadaní vzťahov medzi mužmi a ženami. V tejto súvislosti si feminizmus nevie predstaviť dosiahnutie rodovej a pohlavnej rovnosti bez náležitého odstránenia patriarchátu.

Vo veľmi podobnom duchu predstavuje svoju definíciu feminizmu s apelom na odstránenie sexismu, t.j. útlaku voči ženám na základe ich príslušnosti k pohlaviu alebo rodu, zástupkyňa černošskej vetvy amerického feminizmu bell hooks: „Feminizmus je hnutie, ktoré má ukončiť sexismus, sexistické vykorisťovanie a útlak.“²⁶ Pritom Susan James dáva do pozornosti, že „feminizmus sa zakladá na domnienke, že ženy sú utláčané alebo znevýhodňované v porovnaní s mužmi, a tento útlak je svojim spôsobom neakceptovateľný a nespravodlivý“.²⁷ V skutočnosti sa tento útlak môže prejavovať rôznymi spôsobmi. Obdobné oslobodenie spod patriarchálneho útlaku predpokladá definícia feminizmu od Shulamith Firestone, ktorá definuje feminizmus ako „neodvratnú reakciu žien na rozvoj technológií, ktoré oslobodia ženy z tyranie sexuálno-reprodukčnej role, postavenej na fundamentálnom biologickom predpoklade a pohlavno-triednom systéme“²⁸, čím svojou definíciou vyjadruje určitý mesiánsky náboj kyberfeministického prístupu. Kyberfeminizmus v jej poňatí ideového zázemia a politického aktivizmu nebráni použitiu vedecko-technologického a medicínskeho pokroku za účelom odstránenia biologicky podmienenej spoločenskej nerovnosti žien.

Zhrnutím možno dodať, že vzorka predstavených základných definícií feminizmu svedčí v prospech istých spoločných definíčných znakov feminizmu. V nadväznosti na to možno dodať, že feminizmus je jednak filozofickým, teoretickým, ideologickým či doktrinálnym smerom a zároveň hnutím s praktickými politickými cieľmi. Jednoducho, feminizmus je politizáciou každej ľudskej bytosti v prospech žien. Všetky predstavené definície explicitne alebo implicitne predpokladali východisko feminizmu v premise o patriarchálnom (falocentrickom) usporiadaní spoločnosti, v dôsledku ktorého spoločnosť uprednostňuje muža a naopak utláča ženu. Teoretické hodnotenie súčasného stavu sa teda z pozície feminizmu javí ako kritika patriarchátu, pričom praktická feministická aktivita smeruje k odstráneniu patriarchátu. Ideovo a rovnako aj prakticky je pre feminizmus želaným stavom dosiahnutie nevyhnutnej zmeny v prospech pohlavne/rodovo egalitárnej spoločnosti, ktorá nepozná vzťahovú hierarchiu, útlak, diskrimináciu, marginalizáciu alebo ignoranciu jednotlivcov na základe rodu alebo pohlavia. Jednoducho, feminizmus možno definovať ako filozofický smer a politické hnutie, ktoré sa zameriava na kritické poukazovanie a analýzu útlaku žien ako hlavného dôsledku patriarchálnej spoločnosti, a to za účelom reálneho dosiahnutia rodovej rovnosti a rovnosti medzi pohlaviami.

Čo je právny feminizmus...

Aj naše nasledujúce skúmania definícií pojmu právneho feminizmu začneme tradičným položením otázky: „čo je ...?“. Čo je teda právny feminizmus? Patricia Smith s jednoduchosťou, výstižnosťou, ale predsa s istou dávkou zovšeobecnenia odpovedá, že feministická právna veda je „analýzou a kritikou práva ako patriarchálnej inštitúcie“.²⁹

²⁶ HOOKS, B. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA : South End Press, 2000. s. viii. Pozri bližšie HOOKS, B. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston : South End Press, 1984. Napr. s. 24 a nasl.

²⁷ JAMES, S. *Feminism*. In CRAIG, E. (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 10. London: Routledge 1998. s. 576.

²⁸ FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. 9th printing. New York : A Bantam Book, 1972. s. 31.

²⁹ SMITH, P. *Feminist Jurisprudence and the Nature of Law*. In CULVER, K. *Readings in the Philosophy of Law*. 2nd edition. Peterborough : Broadview Press, 2008. s. 219.

Prednosťou tejto definície je skutočnosť, že sa hodí na každú predstaviteľku a každého predstaviteľa právneho feminizmu a rovnako aj na všetky podoby feministického uvažovania o práve.

Už v predchádzajúcej podkapitole sme ukázali, že kritika patriarchátu je svojím spôsobom tmeliacou zložkou rozdielnych feministických prístupov. Jedna z predstaviteľiek radikálneho feminizmu a takisto jedna z najvýznamnejších predstaviteľiek právneho feminizmu vôbec Catherine MacKinnon začína definíciou feminizmu v nasledovnom znení: „Feminizmus kritizuje mužskú totalitu, ktorá neberie do úvahy našu [ženskú] schopnosť predstaviť si a uskutočniť mnoho celistvejšiu pravdu. Feminizmus zachytáva ženský pohľad na vec odhaľovaním, kritikou a vyjadrovaním jeho doterajšej neuskutočiteľnosti. [...] Je metodologickým vyjadrením situácie žien, v ktorej je boj za povedomie zároveň bojom za tento svet: za sexualitu, dejiny, kultúru, spoločnosť, formu moci, za duchovnú skúsenosť.“³⁰ Na inom mieste zasa predkladá už vlastnú definíciu právneho feminizmu, kde pripomína, že feministická právna veda je analýzou práva z pohľadu každej ženy, pričom zdôrazňuje, že „[f]eministickej právnej vede, toľko obviňovanej z partikularizmu a protekcionizmu v mužských očiach oboch tradíciách [liberálneho idealizmu a ľavicového materializmu], záleží na konkrétnych podmienkach žien, ktoré sa snaží účelne zmeniť“.³¹ Zároveň MacKinnon upozorňuje na to, že plné vymedzenie a rozvinutie právneho feminizmu nie je možné, pretože ženy ešte stále „majú jeho [mužovu] nohu na svojom krku“.³²

Podobne, iná radikálna právna feministka, akou je Christine A. Littleton pod feministickou právnou vedou rozumie každú „snahu vysvetliť, podrobiť kritike a zmeniť právo v mene a v prospech ženy“.³³ V tejto definícii sa objavuje apel na kritickú ako aj normatívnu časť feministickej právnej vedy. Zaujímavá je aj jej všeobecná definícia feminizmu, v ktorej Littleton obracia pozornosť na ženskú subjektivitu: „Feminizmus je (alebo aspoň sa snaží byť) teóriou a praxou plynúcou priamo zo ženskej skúsenosti žien. Preto priamo implikuje náš biologický status a náš politický status (náležiaci ženám). Ako poznamenala Catherine MacKinnon, „metodologickým tajomstvom“ feminizmu je to, že stojí na viere v ženy“.³⁴ Radikálna feministka Marilyn French vo veľmi podobnom duchu definuje zasa feministickú právnú filozofiu, avšak s tým rozdielom, že jej zameranie orientuje na nádej v lepšieho človeka a lepšiu budúcnosť: „Feminizmus neponúka záväzný plán alebo dogmu, či dokonca akési právo budúcnosti, ale ponúka novú podobu ľudskej podstaty, skutočnosti a sociálno-politického usporiadania.“³⁵

Ďalšia významná a vedúca osobnosť postmoderného právneho feminizmu, Ann C. Scales predstavuje feminizmus nasledovne: „[F]eminizmus je konkrétnou analýzou systematického útlaku, ktorého analýza viedla ku kritike objektivity v epistemologickom, psychologickom a sociálnom – ako aj v právnom – zmysle.“³⁶ Feminizmus v právnom zmysle

³⁰ MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*. In *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 8, No. 4, 1983. s. 637.

³¹ MACKINNON, C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1989. s. 249.

³² Cit. podľa DUBOIS, E. C. – DUNLAP, M. C. – GILLIGAN, C. J. – MACKINNON, C. A. – MENKEL-MEADOW, C. J. *Feminist Discourse, Moral Values, and the Law—A Conversation*. In *Buffalo Law Review*, Vol. 34, No. 1, 1985. s. 28.

³³ Pozri viac LITTLETON, C. A. *Book Review: Feminist Jurisprudence: the Difference Methods Makes*. In *Stanford Law Review*, Vol. 41, No. 3, 1989. s. 755.

³⁴ LITTLETON, CH. A. *Women's Experience and the Problem of Transition: Perspectives on Male Battering Women*. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1, 1989. s. 24.

³⁵ FRENCH, M. *Beyond Power*. New York : Ballantine Book, 1985. s. 536.

³⁶ SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*, s. 83. Kritika objektivizácie je pre Ann C. Scales typická a spája ju s dôsledkami, ktoré sú výrazom zavedenia liberalizmu a mužskej

je podľa nej právna veda orientovaná na výsledok. To znamená, právo musí nevyhnutne hľadať na spôsob, akým dochádza k jeho tvorbe a realizácii, a najmä dbať na to, aby sa právom nezhoršovalo postavenie žien. Takéto vyjadrenie je veľmi závažné, pretože v skutočnosti to môže znamenať, že pri uskutočňovaní práva sa neberie do úvahy prioritne text právnej normy alebo kontinuita v právnoaplikačnej praxi, ale efekt na postavenie žien v spoločnosti.

Mary Joe Frug vymedzuje právny feminizmus s ohľadom na jeho postmodernú podobu, keď hovorí: „Prísľub postmoderného právneho feminizmu pre mňa spočíva v križovatke feministickej politiky a genealógií ženského tela v práve. Touto križovatkou môžeme súčasne rozvinúť spoločné črty skutočných žien v historicky situovaných materiálnych okolnostiach a súčasne spochybniť konvenčné významy [pojmu] ‚žena‘, ktoré udržiavajú životy žien v podradných podmienkach.“³⁷ Podľa nej je účelom postmodernej právnej filozofie nielen spochybniť konvenčné a stereotypné predstavy o ženách, ktoré plynú z pojmu žien, ale takisto dosiahnuť filozofický základ, ktorý umožní postihnúť čo najviac rozličných životov žien, a zároveň tým prispieť k destabilizácii právneho diskurzu, ktorý sa opiera o stereotypné chápanie ženského tela.

Ešte pred Frug objavila možnosti využitia postštrukturalistického prístupu pre právny feminizmus Marie Ashe. Jej vymedzenie právneho feminizmu sa opiera o možnosti intersekcie a zahrnutia celého množstva diverzitných podôb životov žien. Podľa nej je hlavnou úlohou právneho feminizmu odhaliť prítomnosť totalitného diskurzu v práve, o ktorý sa opierajú rozdiely medzi pohlaviami. Takéto skúmania právneho feminizmu majú priniesť nové možnosti poňatia rozdielov, ktoré sa výraznou mierou budú opierať o diverzitnosť ženských subjektivít. V nadväznosti na to sa právny feminizmus musí podľa Ashe zamerať na spochybnenie každého pomenovania a klasifikácie, ktorá bola doteraz relevantná pre právny diskurz.³⁸

Predstaviiteľka postmoderného právneho feminizmu Carol Smart definuje zasa právny feminizmus ako „kombináciu teórie a praxe, zakladajúcej sa na rozvoji metodológie, ktorá zaručuje, že teoretický pohľad sa premietne do politického konania, a že praktický pohľad sa premietne do teoretických konštruktov“.³⁹ Smart vo svojich predstavách o právnom feminizme kombinuje marxizmus, postmoderné východiská a foucaultovskú teóriu moci.

Katherine T. Barlett definuje právny feminizmus ako „rodinu rozdielnych pohľadov alebo rámcov, využitých pri analýze súčasných a žiadúcich vzťahov medzi právom a rodom“.⁴⁰ Touto definíciou dáva do pozornosti pestrosť feminizmu a zároveň jednotný základ feminizmu. Podobne, Lisa R. Pruitt upozorňuje na skutočnosť, že právny feminizmus ako vedecká teória „sa nesnaží vytvoriť koherentnú teóriu, namiesto toho sa zameriava na praktickú realitu skúseností žien a ich záujmov“.⁴¹ Ďalej dodáva, že právny feminizmus si vytvára „sebevlastnú kritickú pozíciu voči tradičnej právnej vede a zameriava sa na presadenie spoločného cieľa, ktorým je zvyšovanie právneho povedomia a porozumenie žene ako žene“.⁴²

dominancie do práva. Pozri takisto SCALES, A. C. The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay. In Yale Law Journal, Vol. 95, No. 7, 1986. s. 1377 a nasl.

³⁷ FRUG, M. J. A Postmodern Feminist Legal Manifesto (An Unfinished Draft), s. 1059.

³⁸ Pozri bližšie ASHE, M. Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence. In LEONARD, J. D. (ed.) Legal Studies as Cultural Studies: A Reader in (Post)Modern Critical Theory. Albany : State University of New York Press, 1995. s. 115 a nasl.

³⁹ SMART, C. Feminism and the Power of Law, 1989, s. 69.

⁴⁰ Pozri bližšie BARLETT, K. T. Perspectives in Feminist Jurisprudence. In TAYLOR, B. et al (eds) Feminist Jurisprudence, Woman and the Law: Critical Essays, Research Agenda and Bibliography. Littleton : Rothman & Co, 1999. s. 3.

⁴¹ PRUITT, L. R. Survey of Feminist Jurisprudence. In University of Arkansas at Little Rock Law Review, Vol. 16, No.2, 1994. s. 183-184.

⁴² Tamže.

Hilaire Barnett zasa vymedzuje právny feminizmus vzhľadom na jeho úlohy, ktoré sa snaží programovo dosiahnuť: „Úlohou feministickej právnej vedy je pokračovať vo výskume a diskusiou odhaliť plný rozsah pretrvávajúceho patriarchátu. Takisto vynucovať právne a spoločenské zmeny.“⁴³ Jej definícia práva odzrkadľuje ako kritickú tak aj normatívnu stránku právneho feminizmu ako inherentné súčasť feministickej právnej vedy.

Judith A. Baer predkladá všeobecnú definíciu právneho feminizmu ako myšlienkového smeru, ktorý vznikol na podklade feministicky orientovaných výskumov a je zároveň ich súčasťou. V tejto súvislosti sa vyjadruje: „Feministická právna veda, tak ako zvykne byť označovaná, je právnym ekvivalentom feministických dejín, feministickej psychológie, feministickej filozofie, a ich náprotivkov.“⁴⁴ Na inom mieste sa vyjadruje v podobnom duchu, kde však predstavuje právny feminizmus ako súčasť väčšieho myšlienkového pohybu: „Feministická právna veda je súčasťou ‚rozkvetu vo feministickom myslení‘, charakteristického pre obdobie osemdesiatych a deväťdesiatych rokov 20. storočia. Právne teoreticky vychádzali z feministických príspevkov iných vedných disciplín, profeministických teórií a z menšinových vedeckých kritik. Feministická právna veda zdieľa s jej príbuznými oblasťami nasledujúcu základnú organizačnú premisu, že disciplína, na ktorú reaguje je výrazom zaujatosti v prospech mužov.“⁴⁵ Baer tu pripomína skutočnosť, že feministická právna veda sa snaží kriticky vymedziť voči tradičnému a hlavnému prúdu právnej vedy ako patriarchálnej vedy práva.

Kultúrna právna feministka Robin West tvrdí o právnom feminizme nasledovné: „[J]e to feminizmus, a azda jediný feminizmus v súčasnom akademickom prostredí, ktorý nás upriamuje a vedie k učeniu sa z vlastnej zabudnutej povahy, k načúvaniu nášmu srdcu a k dôvere vo svoje najhlbšie Ja, a preto oživuje našu stratenú a odcudzenú moc nad spoločnými a rovnako aj individuálnymi osudmi.“⁴⁶ Pričom na inom mieste vo veľmi podobnom duchu predkladá ašpiratívnu definíciu právneho feminizmu, kde zároveň zdôrazňuje esencialistický prvok ženy pri utváraní „skutočnej feministickej právnej vedy“, ktorá „je postavená na feministickom náhľade, zohľadňujúcom skutočnú podstatu žien“.⁴⁷ West zároveň upozorňuje, že pojem feministickej právnej vedy alebo filozofie (*feminist jurisprudence*) je pojmovou anomáliou, nakoľko právna veda a právna filozofia boli a sú výhradne mužskou disciplínou.⁴⁸

Emily Jackson a Nicola Lacy definujú feministickú právnu vedu vzhľadom na odmietnutie nestrannosti práva a odstránenie zakódovaného predsudku voči ženám v práve: „Vo svojich základoch feministická teória práva poskytuje dôslednú kritiku práva, ktoré si dlho kládlo námietku nestrannosti a objektívnosti.“⁴⁹ Pritom sa obracajú na študentov, ktorým

⁴³ BARNETT, H. Introduction to Feminist Jurisprudence. London – Sydney : Cavendish Publishing Limited, 1998. s. 79.

⁴⁴ BAER, J. A. Feminist Theory and The Law. In CLADEIRA G. A. – KELEMEN, R. D. – WHITTINGTON, K. E. The Oxford Handbook of Law and Politics. New York : Oxford University Press. s. 438.

⁴⁵ BAER, J. A. Our Lives Before The Law: Constructing a Feminist Jurisprudence. Princeton : Princeton University Press, 1999. s. 10.

⁴⁶ Pozri bližšie WEST, R. L. Law, Literature and the Celebration of Authority. In Northwestern Law Review, Vol. 83, 1989. s. 977-1010.

⁴⁷ Mimo uvedeného však treba pripomenúť, že West vníma samotný pojem „feministická právna veda“ za konceptuálnu anomáliu, ale to neznamena, že by feministická právna veda neexistovala. V podobnom duchu sa vyjadruje aj Ann C. Scales, ktorá považuje predmetný pojem za oxymoron. Porovnaj WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 3-4 a SCALES, A. C. Militarism, Male Dominance and Law: Feminist Jurisprudence as Oxymoron In Harvard Women's Law Journal, Vol. 12 1989. s. 25-39.

⁴⁸ Pozri bližšie tamže, s. 4.

⁴⁹ JACKSON, E. – LACEY, N. Introducing Feminist Legal Theory. In BARRON, A. (ed.) Introduction to Jurisprudence and Legal Theory: Commentary and Materials. Oxford University Press, 2005. s. 779.

dokáže feministická kritika práva odhaliť pravdu o tom, že „sama štruktúra práva je popretkávaná rodovým prístupom“.⁵⁰

Marta Chamallas pod feministickou právnou teóriou chápe prístup „ktorý vychádza z predpokladu, že pohlavie je dôležité v našom každodennom živote, a uznáva, že byť mužom alebo ženou je ústrednou črtou nášho života“.⁵¹ Podľa nej tak nemožno vo feministických skúmaníach práva opomenúť význam pohlavia pre právo ako také. Chamallas hovorí, že účelom feministickej právnej teórie je skúmať ako kategória rodu ovplyvnila vývoj práva a ako sú právom ovplyvňované odlišné skupiny mužov a žien.

Zhrnutím možno tvrdiť, že spôsob, akým je vnímaný a definovaný právny feminizmus je rôzny. Uvedené definície však dávajú do popredia nasledovné spoločné znaky jednotlivých vymedzení právneho feminizmu: kritika patriarchátu, rodové znečistenie práva, utlačanie ženy a ochotu zlepšiť postavenie ženy v práve a prostredníctvom práva. Aj keď takýto záver vyzerá optimisticky, čitateľku a čitateľa treba upozorniť, že v zdôvodneniach jednotlivých spoločných bodov týchto vymedzení sa už konkrétne predstaviteľky a podoby právneho feminizmu veľmi líšia. V tejto súvislosti možno skonštatovať určitú zhodu v základnej osnove feministickej právnej vedy, ale jej širší teoretický diskurz je príznačný diverzitou a vnútornou heterogénnosťou. Nemusí, a ani to nie je na škodu. Patriarchálna povaha práva si zaslúži preskúmanie z mnohých uhlov, preto vznášanie právne relevantných feministických argumentov z rôznych pozícií je odôvodnené.

Povaha a základné znaky feministickej právnej vedy⁵²

Definovaním pojmu právneho feminizmu sa približujeme k jeho obsahu a charakteru. V porovnaní so všeobecnou právnou vedou, filozofiou a teóriou je právny feminizmus špecifický svojím prístupom ku skúmaniu práva. Túto jeho špecifickosť tvorí niekoľko charakteristických znakov, ktoré samostatne rozoberiem v nasledujúcich podkapitolách. Všetky tieto znaky treba chápať vo vzájomnej súvislosti a previazanosti, a to aj napriek tomu, že v konkrétnych feministických prístupoch skúmania práva sa môžu líšiť svojou konkrétnou podobou. Bez ohľadu na autorku, ideové zdroje alebo konkrétne argumenty sú jednoznačne prítomné v právnom feminizme ako takom a výrazným spôsobom dotvárajú jeho charakter. Zároveň platí, že právny feminizmus vznikol a začal sa metodicky a metodologicky rozvíjať relatívne nedávno. Z tohto dôvodu tieto znaky nemusia mať definitívnu podobu a predpokladáme, že časom sa môžu meniť či dokonca dopĺňať. Tak ako ich v jednotlivých podkapitolách predstavuje zohľadňujú podobu právneho feminizmu ako osobitnej právnej vedy, ktorá sa vyvinula prevažne počas druhej a tretej vlny feminizmu v USA.

V obsahu tejto kapitoly a nasledujúcich podkapitolách preto predstavím znaky feministickej právnej vedy, filozofie a teórie v podobe, ako sa vyvinuli od druhej vlny feminizmu po tretiu vlnu feminizmu. Predbežne možno konštatovať, že približovaním sa k tretej vlne feminizmu aj právny feminizmus začal naplňovať programovo deklarovанú feministickú otvorenosť a snahu o inklúziu čo možno najväčšieho počtu najrôznejších žien do svojho vnútra. To znamená, jeho cieľom je zahrnúť rôznorodosť, vyplývajúcu z diverzítntých podôb životov žien a diverzítntých skúseností, ktoré ženy behom svojich životov prežívajú

⁵⁰ Tamže.

⁵¹ CHAMALLAS, M. E. Introduction to Feminist Legal Theory. 3rd edition. New York : Wolters Kluwer, 2012. s. 16.

⁵² Text tejto kapitoly predstavuje rozšírenie môjho pôvodne publikovaného článku ŠOLTYS, D. Čo znamená byť právnou/právnym feministkou/feministom? In DZIMKO, J. – DOLÍHALOVÁ, M. – SAKTOROVÁ, L. (eds.) PRÁVNE ROZPRÁVY ON-SCREEN III.: Zborník z online vedeckej konferencie konanej dňa 7. 5. 2021 na Právnickej fakulte Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici. Banská Bystrica : Belianum, 2021. s. 61-80.

alebo môžu prežívať. Právny feminizmus sa snaží obsiahnuť pestrosť skúseností a záujmov žien a v neposlednom rade odstrániť rôzne formy spoločenského znevýhodnenia žien v práve a prostredníctvom práva ako aj formy útlaku, ktoré sa bezprostredne viažu na znevýhodnenie v dôsledku pohlavia alebo rodu jednotlivca. Demonštruje to myšlienka druhej vlny feministického hnutia, ktorou feministky vzájomnú prepojenosť žien označovali idealistickým pojmom „Sisterstvo“ („*Sisterhood*“) a tiež zámerom tretej vlny feminizmu, ktorý volá po intersekcionalnom prístupe.

Gynocentrická pozícia právneho feminizmu – právna veda o ženách a v prospech žien

Právny feminizmus sa metodicky a metodologicky rozvíja z gynocentrickej pozície. Týmto označením danej pozície mám na mysli, že právny feminizmus sa stáva osobitným prístupom skúmania práva, ktorý zohľadňuje historické vylúčenie žien z práva, respektíve z právnej vedy, filozofie, teórie a praxe. Táto pozícia je tak považovaná za protiváhu doterajšieho dominantného androcentrického prístupu v právnej vede, filozofii, teórii a praxi.

Označenie „gynocentrický charakter právnej vedy“ používam na tomto mieste v širšom slova zmysle, a nesnažím sa ho vzťahovať na konkrétnu podobu právneho feminizmu. Podobne, lesbická právna teoretička Ruthann Robson dáva do pozornosti, že v právnom feminizme sa pôvodný androcentrismus nahrádza gynocentrizmom.⁵³ Jednotlivé autorky môžu tento znak feministickej právnej vedy vyjadrovať rôzne a nie vždy priamo. Napríklad, Catherine MacKinnon vyjadruje gynocentrickú pozíciu právneho feminizmu, keď hovorí o feministickom procese stávania sa ženami.⁵⁴ Kontinuálny proces utvárania feminizmu a právneho feminizmu je podľa MacKinnon nevyhnutne spätý s procesom uvedomovania si žien seba samých, a teda procesom, prostredníctvom ktorého sa ženy stávajú pohlavím pre seba a podľa seba. Aj feministická právna veda je tak pokračujúcim procesom, ktorý vytvára priestor pre to, aby sa aj v právnej vede mohli zo žien stať ženy.

Inú podobu vnesenia gynocentrickej pozície do právnej vedy, filozofie a teórie predstavuje Robin West. Podľa nej je označenie feministická právna veda alebo právna filozofia pojmovou anomáliou, nakoľko doterajšia právna veda bolo výrazne vytváraná na filozofických a teoretických základoch, ktoré opisujú a rozvíjajú mužskú subjektivitu ako vzor pre podstatu ľudských bytostí ako takých.⁵⁵ Účelom aplikácie feministických prístupov v právnej vede je z pohľadu žien, t.j. z gynocentrickej pozície, rozvinúť autentickú ženskú subjektivitu, ktorá ukáže, že medzi ženskou a mužskou ľudskou podstatou existuje zásadný rozdiel v tej-ktorej podobe morálneho a právneho myslenia. Do momentu, pokiaľ sa nepodarí rovnocenným spôsobom rozvinúť gynocentrickú pozíciu v právnej vede, filozofii a teórii, nemožno hovoriť o odstránení dominancie patriarchálneho prvku v práve, a takisto sa nepodarí rovným a plnohodnotným spôsobom zohľadniť v práve ženskú perspektívu.

Obe vyššie predstavované poňatia gynocentrickej pozície v právnej vede sa zakladajú na esencialistickom feministickom základe a predpokladajú – hoci každá z nich iným spôsobom –, že ženy zdieľajú spoločný druh skúseností či ženskej podstaty, ktoré budú rozvinuté autentickým spôsobom práve z gynocentrickej pozície. V nadväznosti na to sa môže zdať, že skeptický a relativistický prístup antiesencialistického či postmoderného právneho feminizmu môže viesť k narušeniu gynocentrickej pozície. Nie je to pravda, a ani tomu nie je celkom tak. Gynocentrická pozícia právneho feminizmu nebola narušená príchodom postmoderného či antiesencialistického právneho feminizmu. Hoci takéto právne feminizmy pripúšťajú, že existuje nekonečné množstvo diverzity podôb ženskej subjektivity – a preto neexistuje nič také ako spoločná a univerzálna ženská podstata –, predsa len svoj zreteľ

⁵³ Pozri ROBSON, R. Lesbian Jurisprudence? In *Law & Inequality*, Vol. 8, Iss.3, 1990. s. 461.

⁵⁴ Pozri MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, s. 639-40.

⁵⁵ Pozri bližšie WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 4 a nasl.

skúmania práva stále kladú na ženy. Napríklad, Marie Ashe aj napriek diverzite medzi ženami stále hovorí o ženách ako o „hovoriacich subjektoch“ (*women-selves as „speaking subjects“*).⁵⁶ Takisto, Drucilla Cornell síce odmieta vymedziť konkrétne atribúty žien, ale nevzdáva sa identifikácie žien prostredníctvom ženskosti.⁵⁷ Zhrnutím tak možno tvrdiť, že postmoderný a antiesencialistický feminizmus vychádzajú z iného konštruovania ženského subjektu, avšak v konečných dôsledkoch potvrdzujú gynocentrickú pozíciu právneho feminizmu vo všeobecnosti.

Celkovo sa v právo-feministickej literatúre možno stretnúť so všeobecným vymedzením gynocentrickej pozície právneho feminizmu ako jedného z jeho hlavných determinatívnych znakov. Dané autorky pritom nemusia používať práve tento pojem na označenie niektorého zo znakov právneho feminizmu. Stačí, že ho implicitne predkladajú. Ako príklad možno uviesť Marthu Minow, ktorá hovorí o tom, že „feminizmus v práve predstavuje obhajobnú argumentáciu zameranú na ukončenie reštriktívneho zaobchádzania so všetkými ženami“.⁵⁸ Podľa Minow je feminizmus zacielený na ženy a v tomto duchu sa stáva prístupom, „ktorý berie vážne všetky ženy, čo si vyžaduje aj preskúmanie rozdielov a konfliktov medzi ženami“.⁵⁹ Tiež skutočnosť, že právo je podľa právneho feminizmu úzko prepojené s pohlavím a rodom ako právne významnými kategóriami, by sa nezaobišla bez kritického feministického vymedzenia sa práve z gynocentrickej pozície. Marta L. Fineman pripomína, že právny feminizmus sa snažil ukázať ako je právo v mnohých ohľadoch zahŕtené prizmou pohlavia a rodu. Týmto spôsobom sa právo snažilo určovať a najmä znevýhodňovať životy mnohých žien. Fineman v nadväznosti na to vyslovuje gynocentrický charakter feministickej právnej vedy nasledovným spôsobom: „Všetky tieto zistenia boli predtým skryté alebo ignorované s ohľadom na zákony, ktoré regulovali životy žien. Najlepšou cestou ako ich odhaliť je poukazovať a apelovať na tieto životy.“⁶⁰

Nancy Levit takisto poukazuje na primárne gynocentrický charakter východiskovej pozície právneho feminizmu. Podľa nej je takáto pozícia právneho feminizmu prirodzená, pretože feminizmus sa zameriava prevažne na situáciu žien a ich nespravodlivo zhoršeného spoločenského statusu, ktorý sa následne premieta aj do práva a uskutočňuje sa prostredníctvom práva. Ak právny feminizmus do svojho zámeru zahrnul aj rovnosť mužov, bolo to vždy účelové (s ohľadom na analogické zlepšenie postavenia žien), dočasné a striktné obmedzené (vzhľadom na uplatnenie formálnej požiadavky rovnosti, ktorú v právnej oblasti presadzovali liberálne právne feministky). Levit k tomu dodáva, že „[f]eministické argumenty o tom ako sú muži znevýhodňovaní boli použité principiálne pre vytvorenie rovnosti príležitostí pre ženy“.⁶¹ Inak sa feministická právna veda nezaoberala mužmi alebo maskulinitou v bližších, analytických súvislostiach. V tomto bol právny feminizmus iný v porovnaní so všeobecným feminizmom.⁶² Levit zároveň pripúšťa, že opomínanie mužov v právnom feminizme nemusí byť definitívne. Predpokladá, že neskôr sa môžu v rámci právneho feminizmu otvoriť príležitosti pre zohľadnenie pozície mužov a ich argumentov.

⁵⁶ Pozri ASHE, M. *Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence*, s. 117.

⁵⁷ Pozri CORNELL, D. *Doubly-Prized World: Myth Allegory and the Feminine*. In *Cornell Law Review*, Vol. 75, Iss. 3, 1990. s. 698.

⁵⁸ MINOW, M. *Beyond Universality*. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1. s. 116.

⁵⁹ Tamže.

⁶⁰ FINEMAN, M. L. *Challenging Law, Establishing Differences: The Future of Feminist Legal Scholarship*. In *Florida Law Review*, Vol. 42, Iss. 1, 1990. s. 29-30.

⁶¹ LEVIT, L. *Feminism for Men: Legal Ideology and the Construction of Maleness*. In *UCLA Law Review*, Vol. 43, No. 4, 1996. s. 1051.

⁶² Pozri tamže, s. 1053.

Feministické odmietnutie patriarchátu v práve – právny feminizmus ako kritická veda

Feministickú právnu filozofiu zjednocuje kritika a následné odmietnutie patriarchátu. Patriarchálna podoba spoločnosti a práva je snáď jediným bodom, na ktorom sa zhodnú všetky feministky. V právnom feminizme tak hrá podstatnú úlohu myšlienka o patriarchálnosti práva či falocentrizmu v práve.⁶³ Podobne Christine A. Littleton začína jeden zo svojich článkov tvrdením: „Feministická kritika objasnila ‚mužskú dominanciu‘ alebo ‚falocentrickú‘ povahu každej spoločenskej inštitúcie, ktorú preskúmala, vrátane práva.“⁶⁴ Toto tvrdenie, podľa ktorého sa celá doterajšia spoločnosť a jej kultúra vytvárala podľa mužského vzoru, však nie je ničím výnimočným a neobvyklým, pokiaľ máme hovoriť o právnom feminizme. Feministky z pozície kritiky patriarchátu následne odmietajú myšlienku práva ako hodnotovo neutrálneho systému noriem, ktorému prináležia atribúty univerzálnosti, objektívnosti a racionálnosti. Tento aspekt bol implicitne a explicitne prítomný už vo feministickej kritike práva behom prvej vlny feminizmu. Právo sa chápalo ako spoločenský regulátor, ktorý za pomoci náboženstva a väčšinovej morálky spoločnosti prispieva k zhoršenému postaveniu žien v manželstve, majetkových právach, rodičovských právach alebo ženám nepriznáva niektoré politické práva, ktoré sú pre mužov celkom bežné. Feminizmus, a zvlášť právny feminizmus identifikovali až behom druhej vlny feminizmu koncepciu patriarchálnosti práva. Behom druhej vlny si už právne feministky boli isté existenciou patriarchátu ako samostatného a osobitného spoločenského, politického a mocenského útlaku žien. Zároveň dokázali vyvinúť osobitné feministické metódy a osobitnú feministickú metodológiu, ktorá by prispela k analýze patriarchátu v práve. Otvorene sa spochybňuje neutralita a možná objektivita práva až vstupom postmoderného uvažovania do právneho feminizmu a nástupom tretej vlny feminizmu. Napríklad, postmoderné právne feministky Ann C. Scales a Mary Joe Frug hovoria otvorene o tom, že právo nie je ani objektívnym a ani neutrálnym spoločenským regulátorom. Patriarchálnosť či falocentrizmus práva je zárukou jednostrannosti a tendenčnosti práva, ktorá ústi práve v tom, že právo vždy stráni v prospech mužov.

Z doterajšej kritiky právnych feministiek vyplýva, že právo bolo a je konštituované na rodovom základe. Jeho zámerom je mužské uprednostniť, zatiaľ čo ženské treba potlačiť. V tomto existuje bezpochyby zhoda naprieč celým spektrom rozličných právno-feministických teórií. Zásadné rozdiely v právnom feminizme existujú vo vysvetľovaní príčin rodovej podoby práva, a teda jeho patriarchálnosti či falocentrizmu. Napríklad, podľa MacKinnon za patriarchálnosť práva môže mužská sexuálna a mocenská nadvláda nad ženami, ktorá sa prenáša do práva. Podriadenosť žien je v práve vyjadrená v podobe ich vnímania výhradne ako sexuálnych objektov – právo legalizuje násilné a ohavné formy pornografie; právo pripúšťa, aby ženy boli sexuálne obťažované; právo si nevšíma niektoré osobitné formy znásilnenia; právo nevyžaduje, aby žena musela nevyhnutne súhlasiť s pohlavným stykom. Catherine MacKinnon v tejto súvislosti hovorí, že právo nielenže uprednostňuje muža, ale je navyše realizované a aplikované výhradne mužským spôsobom, t.j. nevšíma si záujmy žien a zaujíma ho iba mocenský záujem mužov nad ženami.⁶⁵ Eisenstein zasa tvrdí, že právny jazyk

⁶³ Falocentrizmus práva je iné označenie patriarchátu v práve a prostredníctvom práva. O falocentrizme práva hovorí radikálna feministická právnička Christine A. Littleton. Socialistická feministka a politická teoretička Zillah Eisenstein hovorí o falokratickom právnom diskurze, ktorého stredom je *falus*. Psychoanalytická právna teoretička Julia E. Hanigsberg takisto hovorí o falocentrickej povahe právneho diskurzu. Porovnaj LITTLETON, CH. A. Reconstructing Sexual Equality. In California Law Review, Vol. 75, No. 4, 1987, s. 1279-1280, EISENSTEIN, Z. The Female Body and the Law. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 1988., s. 4, 21, 41 atď. a takisto HANIGSBURG, J. E. An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire. In Michigan Journal of Gender & Law, Vol. 3, Iss. 1, 1996. s. 47 a 50.

⁶⁴ LITTLETON, CH. A. Reconstructing Sexual Equality. In California Law Review, s. 1279-1280.

⁶⁵ Pozri viac MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence. s. 645 a nasl.

a diskurz vo všeobecnosti – vrátane spôsobu, akým sú používané – vo svojich dôsledkoch vedú k uprednostňovaniu mužskej telesnosti stvárnenej v symbolickom faluse, ktorý je kritériom určenia (ne)rovnosti. Naopak, ženská telesnosť, tzn. telo bez falusu, asociuje potencionálne tehotenstvo či materstvo. Falocentrické zameranie právneho diskurzu dáva do popredia aj Julia E. Hanigsberg, keď hovorí o tom, že právny jazyk a diskurz je výsledkom vyjadrenia mužských túžob. Naopak, ženský jazyk v práve absentuje, a tým sú opomínané aj možnosti zahrnutia ženských túžob do práva a domáhania sa ženských túžob prostredníctvom práva.⁶⁶

Absenciu žien v práve vidí aj kultúrna právna feministka Robin West. West však nehovorí iba o jazykovej absencii žien v práve, ale najmä o hodnotovej absencii žien v práve. Podľa nej je právna veda výsledkom koncepčného rozpracovania mužských hodnôt a morálneho myslenia v právnej vede, filozofii a teórii. West doslova hovorí: „Ak tvrdím, že súčasná právna veda je ‚mužskou‘, mám namysli dve veci. Po prvé, tvrdím, že hodnoty, hrozby a to čo označujem ako ‚základné protirečenia‘, ktoré sú vlastné životu žien, nie sú zohľadnené v žiadnej miere v zmluvách, trestoch, ústavnom práve alebo v akejkoľvek inej oblasti právnej teórie. [...] Druhá vec, ktorú mám na mysli pod označením ‚mužská právna veda‘, spočíva v tom, že liberálna a kritická právna teória, ktoré zhodne odkazujú na vzťah práva a života, vyjadrujú muža, a nie ženu.“⁶⁷

Kritický charakter feministickej právnej vedy ide ruka v ruke s odstránením doterajšieho adrocentrického charakteru právnej vedy a práva ako takého. Je to kritika z gynocentrickej pozície, ktorá nemá byť len kritikou samou osebe, ale má vyústiť do transformácie právnej vedy a práva s cieľom patrične zohľadniť ženy a napraviť nerovné postavenie žien v práve a prostredníctvom práva.

Transformačný charakter právneho feminizmu – právny feminizmus ako normatívna veda

Tretím znakom právneho feminizmu je jeho transformačný charakter. Táto vlastnosť právneho feminizmu robí z neho normatívnu právnu vedu. Stváraňuje sa v ňom dôraz na zmenu volaním po narušení (patriarchálneho) *statusu quo*. Právne feministky vo svojich kritikách spochybňujú a vyvracajú doterajšiu právnu úpravu, právoaplikačnú prax súdov, charakter právnej vedy, filozofie, teórie či právnej doktríny, ktorá v nich zakotvuje patriarchát a útlak voči ženám. Zároveň však zo svojich kritik vyvodzujú transformáciu práva v prospech zlepšenia postavenia ženy v práve a prostredníctvom práva. Robin West pripomína kritický a normatívny charakter feministickej právnej vedy ako jej integrálnej stránky, keď hovorí, že „[j]ej účel je zároveň deskriptívnym a kritickým, na jednej strane, zatiaľ čo na strane druhej, je takisto normatívnym a ašpiračným“.⁶⁸

Jadrom transformatívneho charakteru feministickej právnej filozofie je otázka: „Ako docieľiť želanú zmenu?“ Odstránenie patriarchy môže prebiehať rôznym spôsobom. Právny feminizmus sa podobne ako pri identifikácii príčin znevýhodnenia žien v práve a prostredníctvom práva, aj pri návrhoch na transformáciu práva otvára diverzitným feministickým prístupom. Napríklad, liberálny právny feminizmus predpokladal, že zhoršená pozícia žien v práve môže byť účelne odstránená zakotvením formálnej požiadavky rovnosti pohlaví do právneho poriadku štátu. Najjednoduchším a najpriamočiarejším spôsobom bolo podľa neho prijať novú právnu úpravu, resp. novelizovať textu už existujúcej právnej úpravy – a to buď na ústavnej, alebo zákonnej úrovni – tak, aby čo najzreteľnejšie vyjadroval formálnu požiadavku rovnosti medzi pohlaviami. V nadväznosti na to sa liberálna právna feministka

⁶⁶ Pozri HANIGSBURG, J. E. *An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire*, s. 65.

⁶⁷ WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 58.

⁶⁸ WEST, R. *Introduction to the Research Handbook on Feminist Jurisprudence*. In GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*. Cheltenham, UK – Northampton, MA : Edward Elgar Publishing, 2019. s. 1.

Herma Hill Kay podujímala na veľkej novelizácii rodinného práva v štáte Kalifornia, ktorá neskôr ovplyvnila právnú úpravu rodinného práva po celých Spojených štátoch amerických. Podobne, Wendy Webster Williams sa spolupodieľala na príprave návrhu antidiskriminačnej právnej úpravy tehotných žien (*Pregnancy Discrimination Act*) a právnej úpravy ohľadne neprítomnosti zamestnancov v práci z dôvodu práceneschopnosti alebo rodičovskej dovolenky (*Family and Medical Leave Act*). Nadine Taub sa podujala na príprave návrhov zákonov, ktoré súviseli s právnou úpravou reprodukčnej voľby a reprodukčnej medicíny či zavádzania reprodukčných medicínskych technológií.⁶⁹

Liberálny právny feminizmus sa najviac spoliehal na zakotvenie formálnej požiadavky rovnosti medzi pohlaviami v texte Ústavy USA. K tomu malo dôjsť prostredníctvom prijatia Dodatku za rovnosť práv (*Equal Rights Amendment*). Ten sa však nepodarilo prijať, a preto liberálne právne feministky šli cestou prejednávania jednotlivých sporov pred Najvyšším súdom USA. Najvýraznejšou osobnosťou tohto prístupu bola Ruth Bader Ginsburg, ktorá dosiahla zásadné úspechy a prispela tak k zmene dovtedajšej doktríny právnoaplikačnej činnosti Najvyššieho súdu USA v rozhodovaní prípadov, kde meritum veci spočívalo v diskriminácii jednotlivca na základe pohlavia.

Transformácia práva u liberálnych právnych feministiek bola úzko previazaná s legislatívnou a právnoaplikačnou praxou. Ich zámerom bolo odstrániť z práva pohlavie a rod ako právne významných kritéria. Účelom formálnej požiadavky rovnosti bolo zaručiť rovnosť možností a príležitostí bez ohľadu na jednotlivcovo pohlavie a rod. V skutočnosti však šlo len o dosiahnutie procedurálnej rovnosti, čo viedlo k tomu, že jej pomerne rýchle a jasné zahrnutie do práva síce vytvorilo základ pre zrovnoprávenie žien v niektorých oblastiach života spoločnosti, ale takýto úspech nebol globálnym a nevedel k úplnému odstráneniu spoločenského znevýhodnenia žien.

Preto sa ostatná a prevažná časť právneho feminizmu zamerala na skúmanie a dosahovanie materiálnej rovnosti žien a mužov v spoločnosti. Tieto feministické prístupu k právu vykazujú celé spektrum variabilných feministických návrhov na transformáciu práva. Radikálne právne feministky požadovali zmeny, ktoré presahovali rámec práva. Napríklad, Christine A. Littleton hovorí o potrebe štrukturálnych zmien inštitucionálneho rámca spoločnosti. Spoločnosť má teda zaviesť a prijať všetky možné odlišnosti žien do základov svojho normatívneho a inštitucionálneho rámca ako samozrejmé, a následne ich musí aj primerane kompenzovať.⁷⁰ Catherine MacKinnon hovorí o potrebe mocenských zmien, ktoré ženám zaručia rovný podiel na moci. Tento proces ma simultánne prebiehať s narastajúcou uvedomelosťou žien o ich vlastných ženských kvalitách.⁷¹ Právo je treba zmeniť všade tam, kde vedie k viktimizácii žien, tzn. všade tam, kde právo legálne umožňuje, aby žena bola obeťou sexuálneho obťažovania, sexuálneho násillia, znásillnenia alebo inak právom definovaná ako sexuálny objekt uspokojenia mužských sexuálnych túžob.

Kultúrny feminizmus, ktorý v sebe niesol myšlienku, že ženy a muži sú v zásade morálne odlišné ľudské bytosti sa premietol do snahy niektorých právnych feministiek vykonať komplexnú transformáciu práva. Jej súčasťou malo byť zahrnutie ženských morálnych hodnôt starostlivosti a vzájomnej blízkosti k iným ľudským bytostiam do práva. Právna veda, filozofia, teória, právne poriadky, právnoaplikačná prax tak podľa nich musia rozvinúť ženskú etiku starostlivosti a zohľadňovania ľudských potrieb vedľa mužskej etiky

⁶⁹ KERBER, L. K. Writing Our Own Rare Books. In *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol. 14, Iss. 2, 2002. s. 436-437.

⁷⁰ V nadväznosti na to formuluje svoj model rovnosti ako akceptácie (*equality of acceptance*). Pozri viac LITTLETON, CH. A. *Reconstructing Sexual Equality*, s. 1312.

⁷¹ Pozri MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, s. 637.

práv, slobôd a spravodlivosti. Okrem komplexného pohľadu Robin West⁷² sa v kultúrnom právnom feminizme stretávame s myšlienkami zblížujúceho riešenia právnych sporov prostredníctvom mediácie, ktorá je akousi ženskou alternatívou voči inak mužskému súťaženiu v súdnych sporoch.⁷³ Do popredia sa dostávajú aj návrhy ústavného právnika Kennetha Karsta na rozvinutie ženských hodnôt v ústavnom práve a na právne najvyššej, teda ústavnej úrovni.⁷⁴ Suzanna Sherry hovorí o potrebe celkovej politickej a ústavnej zmeny na republikánsky spôsob vlády. Podľa nej platí, že republikánska tradícia a jej hodnoty v oveľa širšej miere zodpovedajú ženskému morálnemu uvažovaniu.⁷⁵ Objavujú sa takisto aj návrhy na transformáciu právnických povolání, ktoré zodpovedajú osobitnému ženskému prístupu a ženskému apelu na potreby každého človeka. Sú sprevádzané kritikou dovtedajšieho mužského výkonu právnických profesií so zosťreným dôrazom na absolútne rešpektovanie individuálneho záujmu klienta alebo strany sporu.⁷⁶

Na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov 20. storočia sa pozície černošského feminizmu a lesbického feminizmu dostávajú aj do feministickej právnej vedy. Černošské a lesbické feministické právničky začínajú poukazovať na skutočnosť, že zrovnoprávnenie žien nezávisí len od zrovnoprávnenia spoločne s mužmi. Tvrdia, že útlak na základe príslušnosti k pohlaviu a rodu nie je jediným útlakom, ktorý zhoršuje postavenie žien.⁷⁷ Útlaku voči niektorým skupinám žien zväčšuje pôsobenie rasizmu, heterosexizmu, klasizmu, albeizmu, ageizmu atď. Inými slovami, upozorňujú na to, že dovtedy formulované kritéria materiálnej rovnosti žien a mužov sa opierali o pozíciu bielych, vzdelaných, heterosexuálnych žien (spravidla v produktívnom veku) zo strednej triedy.

Kritérium materiálnej rovnosti žien sa stáva opäť o niečo komplexnejším, a to vďaka poznaniu diverzity žien – ich odlišných a rôznorodých životov a skúseností. Tretia vlna feminizmu tak prináša nielen postmoderné feministické prístupy v bádanií zakotvenia materiálneho zrovnoprávnenia ako podmienky oslobodenia žien, ale takisto poznanie solidarity naprieč feministickým hnutím, podľa ktorého nemôže dôjsť k zrovnoprávneniu žien bez oslobodeniu každej jednej rôznorodej – dovtedy marginalizovanej alebo ignorovanej – skupiny žien. Behom tretej vlny sa normatívny charakter feministickej právnej vedy a dosahovanie rovnosti žien v práve a prostredníctvom práva spájajú s intersekcionalitou a zohľadnením diverzity žien.

⁷² WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 1-72 a takisto WEST, R. *Caring for Justice*. London – New York : New York University Press, 1999. 366 s. ISBN 978-0-8147-9291-X.

⁷³ Pozri MENKEL-MEADOW, C. *Is Mediation the Practice of Law?* In *Alternatives: to the High Costs of Litigation*, Vol. 14, No. 5, 1996. s. 1, 60-61 a RIFKIN, J. *Mediation from a Feminist Perspective: Promise and Problems*. In *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice*, Vol. 2, Iss. 1, 1984. s. 21-31.

⁷⁴ Pozri bližšie KARST, K. L. *Woman's Constitution*. In *Duke Law Review*, *Duke Law Review*, Vol. 33, Iss. 3, 1984. s. 462.

⁷⁵ Pozri SHERRY, S. *Civic Virtue and the Feminine Voice in Constitutional Adjudication*. In *Virginia Law Review*, Vol. 72, No. 3, 1986. s. 576 a nasl.

⁷⁶ Pozri MENKEL-MEADOW, C. *Exploring a Research Agenda of the Feminization of the Legal Profession: Theories of Gender and Social Change*. In *Law & Social Inquiry*, Vol. 14, No. 2, 1989. s. 289-319.

⁷⁷ Porovnaj WILLIAMS CRENSHAW, K. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1. s. 139-167, HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*. In *Stanford Law Review*, Vol. 42, No. 3, 1990. s. 581-616, CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*. In *Berkeley Women's Law Journal*, s. 191-214 a takisto CAIN, P. A. *Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism*. In *Virginia Journal of Social Policy and the Law*, Vol. 2, Iss.1, 1994. s. 43-73.

Právny feminizmus ako antisubordinačná právna veda – právna veda, ktorej cieľom je bojovať proti útlaku

V súvislosti s transformačným a normatívnym charakterom právneho feminizmu treba podotknúť prítomnosť silného prvku právnej politiky vo feministickej právnej vede.⁷⁸ Dosiahnutie rovnosti a oslobodenia žien v práve a prostredníctvom práva – ako aj boj proti akémukoľvek útlaku na ženách – je právne politický cieľ, ku ktorému právny feminizmus smeruje. Za účelom dosiahnutia tohto cieľa, právny feminizmus analyzuje právo v spoločenských a historických podmienkach a následne predkladá konkrétne, inokedy menej konkrétne požiadavky na dosiahnutie želaného zrovnoprávnenia a oslobodenia žien. Prítom potreba zabúdať, že feminizmus nie je len vedou, filozofiou a teóriou, ale najmä prakticko-politickým hnutím. Uvedené možno vzťahnúť aj na právny feminizmus. To však v žiadnom prípade neznamená, že by bolo možné redukovať právny feminizmus výhradne na politickú ideológiu. Takýto názor je mylný a nesprávny. Právny feminizmus ako osobitná právna veda síce môže deklarovať právno-politický cieľ – koniec-koncov vznik feminizmu bol podnietený politickými podmienkami spoločnosti –, ale zároveň sa snaží kontinuálnym spôsobom vytvárať jemu vlastné metódy a metodológiu právnej vedy, ktorých zámerom je rozvinutie kritickej a normatívnej stránky feministickej právnej vedy.

Feministická právna veda sa vo svojej podstate profiluje ako právna veda, ktorej účelom je odstránenie akejkoľvek podoby útlaku, ktorý postihuje ženy. Právny feminizmus je teda antisubordinačnou právnou vedou.⁷⁹ Inými slovami, právny feminizmus je teóriou práva zameranou na odstránenie sexismu z práva, ako aj ďalších podob útlakov, ktoré s ním súvisia alebo zvyrazňujú jeho pôsobenie. Dôraz na tento znak feministickej právnej vedy vyslovene kladie Ann C. Scales, keď hovorí: „Feminizmus zaiste patrí k antisubordinačnej teórii, a platí to aj opačne.“⁸⁰ V tejto súvislosti si treba uvedomiť, že podstatnú časť (právneho) feminizmu tvorí analýza moci a zdôrazňovanie asymetrického usporiadania moci v patriarchálnej spoločnosti, ktoré spočíva v nerovnom rozdelení moci medzi mužom a ženou. Odmietnutie patriarchálnej spoločnosti znamená odmietnutie vzťahu dominancie a submisivity na základe pohlavia či rodu. V podobnom duchu sa vyjadruje Catherine MacKinnon: „Feminizmus nedisponuje teóriou štátu, ale má k dispozícii teóriu moci: pohlavie je zmiešané tak ako rod je zamiešaný s pohlavím. Mužské a ženské je vytvárané erotizáciou dominantnosti a submisivity. Rozdielnosť mužského/ženského a dynamika dominancie/submisivity sa vzájomne definujú. To je spoločenský význam pohlavia a osobitosť feministického pohľadu na rodovú nerovnosť.“⁸¹ MacKinnonovej právny feminizmus odhaľuje otázku rodu vo svetle erotizácie moci, ktorá je príčinou nerovného rozdelenia moci medzi mužom a ženou v spoločnosti a práve. Rod je v jej ponímaní kategóriou moci a je principiálnym stavebným prvkom mocenskej, teda rodovej hierarchie, kde dominujú muži nad ženami za výrazného prispenia spoločenského predsudku, ktorý vytvoril a uchoval predstavu sexuálne submisívnej ženskosti, slúžiacej v prospech sexuálne dominantnej mužnosti.⁸² Najvyšším prejavom mužskej dominancie je podľa MacKinnon pornografia. Samá spoločenská existencia

⁷⁸ GIBSON, S. Continental drift: Context in Feminist Jurisprudence. In *Law and Critique*, Vol. 1, No. 1-2, 1990. s. 174.

⁷⁹ Implicitne je táto povaha feministickej právnej filozofie prítomná u každej predstaviteľky feministickej právnej teórie. Explicitne sa k tomu hlási Ann C. Scales. Pozri SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*, s. 9.

⁸⁰ Tamže.

⁸¹ MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, s. 635.

⁸² „Sexualita je sociálnym procesom, prostredníctvom ktorého sa vzťahy medzi rodmi utvárajú, usporadúvajú, vyjadrujú a riadia, čím vytvárajú sociálne bytosti, ktoré rozoznávame ako mužov a ženy tak, ako ich vzťahy následne vytvárajú spoločnosť.“ MACKINNON, C. A. *Toward feminist Theory of the State*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1991. s. 3.

pornografie je jedna vec, avšak problematickým sa z MacKinnonovej pohľadu javí práve legálnosť pornografie. Tá svedčí v prospech vrcholnej patriarchálnosti práva.

Nerovnosť žien však nemusí byť nevyhnutne iba výsledkom pôsobenia patriarchálneho útlaku. Černošské právne feministky a takisto lesbická právna teoretička Patricia A. Cain, začali takmer súčasne poukazovať na to, že patriarchálny útlak môže byť zosťrený u niektorých žien v dôsledku pôsobenia aj ďalších podôb útlakov, akými sú napríklad rasizmus, heterosexizmus, klasizmus, ableizmus, ageizmus atď. Do feministickej právnej vedy sa dostala myšlienka intersekcii útlakov, čím sa vytvorili predpoklady pre osobitnú feministickú analýzu práva, ktorá môže viesť k marginalizácii či ignorovaniu niektorých žien v dôsledku ich rasovej, etnickej, sociálno-ekonomickej, sexuálnej alebo inej príslušnosti. Černošská právna feministka Kimberlé Williams Crenshaw poukázala na intersekciiu rodu a rasy a z toho vyplývajúcu intersekciiu sexizmu a rasizmu. Svojou kritikou voči dovtedajšiemu feministickému prístupu upozorňuje týmito slovami: „Keď sa feministická teória pokúša popísať ženské skúsenosti prostredníctvom analýzy patriarchátu, sexuality, alebo ideológie oddelených sfér, častokrát prehliadala vplyv rasy. Feministky tak ignorujú fungovanie vlastnej rasy na zmiernenie niektorých aspektov sexizmu, a navyše aj to, ako ich privileguje a prispieva k ich nadradenosti voči iným ženám. Feministická teória tak zostáva bielou a potenciál pre rozšírenie a prehĺbenie jej analýzy zohľadnením nepriviligovaných žien zostáva nerealizovateľný.“⁸³ Crenshaw tak osobitne poukazuje na marginalizáciu černošských žien a snaží sa orientovať feministické skúmania na osobitný typ subordinácie černošských žien, ktorý je podmienený intersekcionalitou sexizmu, rasizmu či chudoby.

Určitý paradox v tomto smere predstavuje zahrnutie lesbizmu do feministickej právnej filozofie. Patricia A. Cain síce na jednej strane hovorí o intersekcionalite sexizmu a heterosexizmu, avšak na strane druhej pripúšťa, že lesby prežívajú svoje životy mimo rámca heterosexuálnych vzťahov s mužmi. Aj to viedlo Cain k vyčleneniu lesbiiek spod skupiny subjektov právneho feminizmu a vytvoreniu lesbickej právnej teórie.⁸⁴

Kritika neutrality a objektívnosti práva – jazyk a kontextualizmus právneho feminizmu ako odmietnutie abstraktnosti a objektivity

Piatym charakteristickým znakom právneho feminizmu je kritika neutrality a objektívnosti práva, ktorá prerastá do kritiky abstraktnosti práva a právneho myslenia. Tento znak súvisí s feministickým apelom na subjektivitu a kontextualizmus. Jednou z najväčších kritičiek objektívnosti a neutrality práva bola Ann C. Scales. S touto jej kritikou úzko súvisí vymedzenie právneho feminizmu ako „na výsledok orientovaného skúmania“, čo vlastne znamená, že pri skúmaní práva sa hľadá na skutočný efekt, ktorý právo dosahuje vo svojich konečných výsledkoch vzhľadom na postavenie žien v práve. K tomu sa Scales dopracovala práve kritikou objektivizmu: „Feminizmus nepožaduje objektívnosť, pretože objektívnosť je zdrojom nerovností. Feminizmus nie je abstraktným, pretože abstraktnosť chráni *status quo* pred každou kritikou. Feminizmus je orientovaný na výsledok.“⁸⁵ Odmietnutie neutrality práva je zasa podľa Scales v prospech žien a ostatných historicky znevýhodňovaných skupín: „Myšlienku neutrality vždy použije niekto, aby pohodlne premenil svoju skúsenosť na ‚objektívny‘ fakt.“⁸⁶

Kritika objektívnosti býva spojená s feministickou kritikou právneho jazyka a právneho diskurzu. Všeobecne o potrebe autentického ženského jazyka v práve hovorí

⁸³ WILLIAMS CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, s. 154.

⁸⁴ Pozri bližšie CAIN, P. A. Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism, s. 70.

⁸⁵ SCALES, A. C. Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory, s. 88.

⁸⁶ Tamže, s. 103.

napríklad Robin West⁸⁷ alebo Kenneth L. Karst.⁸⁸ Janet Rifkin vidí v mediácii vhodnú príležitosť pre rozvinutie a uplatnenie jazyka, ktorý zodpovedá ženskému mysleniu, pretože mediácia odmieta objektivistickú epistemológiu práva.⁸⁹ Iné, najmä postmoderné právne feministky apelujú na uplatnenie dekonštrukcie či postštrukturalistických prístupov k právnemu jazyku. Kritiku pevných významov pojmov v práve, ktoré sú výsledkom abstrakcií a objektivistických snáh právneho myslenia, predstavuje Marie Ashe. Ashe hovorí o totalitarizujúcom nebezpečenstve exkluzívneho právneho diskurzu a takisto o tom, že právny feminizmus musí neústupne odmietať „špekulácie, ktoré končia v abstrakcii úplne vzdialených od spoločnej skúsenosti vzájomne odlišných žien a [má pokračovať] odhodlaným odmietnutím zjednodušujúcich a násilných kategorizácií“.⁹⁰

Okrem uvedenej kritiky objektivity z jazykovej stránky, právny feminizmus obracia svoju pozornosť a kritiku aj na objektivnosť a abstraktnosť právneho myslenia. Časť právnych feministiek považuje abstraktné a objektivistické právne myslenie za typický prejav mužského uvažovania. V tomto duchu hovorí Carrie Menkel-Meadow o význame a osobitostiach kontextuálneho ženského právneho myslenia. Kontextualizmus sa vyhýba zjednodušujúcemu apelu na univerzalistické a abstraktné právne pravidlá. Tie sú pre ženy podľa nej druhoradými. Ženy sa snažia v rámci výkonu právnických profesií zistiť čo možno najviac faktov o prípade a osobách, ktorých sa daný prípad týka. Odmietajú hľadanie jediného správneho riešenia právneho problému spôsobom ako to robili a robia muži. Naopak, kontextualizmus pripúšťa, že právne problémy môžu mať viaceré správne rozhodnutia v závislosti od okolností, ktoré vstupujú do hry. V práve by sa podľa Menkel-Meadow preto mala v oveľa väčšej miere uplatňovať mediácia, ktorá z princípu zodpovedá ženskému riešeniu právnych prípadov.⁹¹

Ďalšia právna feministka ovplyvnená kultúrnym feminizmom Suzanna Sherry hovorí o podstatnom rozdiel medzi mužským objektivistickým prístupom a ženským subjektivistickým prístupom. Podľa nej tak muži smerujú k abstraktnému riešeniu právnych problémov, v ktorých vidia konkurujúce si záujmy strán, zatiaľ čo ženy majú tendenciu aplikovať na právne prípady kontextuálny prístup, pretože v nich vidia konkrétne potreby ľudí.⁹² Ako príklad takéhoto ženského prístupu uvádza rozhodnutia prvej ženskej sudkyne Najvyššieho súdu USA Sandry Day O'Connor, ktoré sa podľa nej výrazne líšili od jej mužských kolegov.⁹³

Kultúrnym feminizmom ovplyvnená právna teoretička Karen Gross žiada o dôraznejšie uplatnenie kontextuálneho posudzovania právne významných skutočností vo veciach bankrotu.⁹⁴ Na prípade bankrotu ukazuje ako je feministický právny kontextualizmus spätý so subjektivitou, personalizáciou, dôkladným posúdením spleť faktov daného prípadu a istou protiváhou voči neosobnosti, abstrakciám, objektivite a formálnosti tradičného právneho myslenia a praxe.

Kontextuálna analýza je takisto prítomná v každom feminizme a právnom feminizme, ktorý sa zameriava na odmietnutie platnosti všeobecných tvrdení. Deborah Rhodes

⁸⁷ Robin West prízvukuje, že feministická transformácia právnej vedy a právnej filozofie nemôže nastať bez prijatia ženského jazyka etiky starostlivosti. Pozri WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 70.

⁸⁸ Pozri KARST, K. L. *Woman's Constitution*, s. 504.

⁸⁹ Pozri RIFKIN, J. *Mediation from a Feminist Perspective: Promise and Problems*, s. 27.

⁹⁰ ASHE, M. *Zig-zag Stitching and Seamless Web: Thoughts on „Reproduction“ and the Law*. In KELLY WEISENBERG, D. (ed.) *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia : Temple University Press, 1993, 1993. s. 588.

⁹¹ Pozri MENKEL-MEADOW, C. *Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process*. In *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, Vol. 1, Iss. 1, 1985. s. 59.

⁹² Pozri SHERRY, S. *Civic Virtue and the Feminine Voice in Constitutional Adjudication*, s. 582.

⁹³ Pozri viac Tamže, s. Tamže, s. 614 a nasl.

⁹⁴ Pozri GROSS, K. *Re-vision of the Bankruptcy System: New Images of Individual Debtors*. In *Michigan Law Review*, Vol. 88, Iss. 6, 1990. s. 1506-1556.

vidí uplatňovanie kontextualizmu vo feministických právnych teóriách príznačne ovplyvnenými postmodernou a pragmatizmom.⁹⁵ Výsledkom toho bolo, že uplatnenie kontextuálneho nazerania sa týkalo najmä komplexnej otázky identity ženy, ktorá môže a aj je ovplyvnená vzájomným prelínaním rodu, rasy, etnicity, veku, sexuálnej orientácie, zdravotného stavu atď. Všetky takéto feministické teórie práva z princípu odmietajú univerzálne platné závery a možnosti vytvorenia abstraktných právnych teórií. Napríklad, pragmatistická právna feministka Margaret Jane Radin tvrdí, že syntézou filozofie pragmatizmu a feminizmu vzniká antiformalistický prístup ku feministickému skúmaniu a aplikácii práva. Takýto prístup kladie podľa Radin dôraz na skúsenosť, interdisciplinárnosť a situačné porozumenie ženám v dilematických prípadoch, pre ktoré je treba nájsť právne riešenie.⁹⁶ „Neexistujú žiadne všeobecné riešenia; existujú iba čiastočné, dočasné riešenia“, uzatvára Radin.⁹⁷

Subjektivita ako oporný bod právneho feminizmu – ženské skúsenosti od esencializmu po antiesencializmus

Ženská subjektivita je ďalším určujúcim znakom právneho feminizmu a zároveň výrazným oporným bodom, od ktorého sa odvíjajú metódy a metodológia právneho feminizmu, ktorými skúma útlak voči ženám. Subjekt pomáha určiť a korigovať orientačný rámec právneho feminizmu, vedie k identifikácii dôsledkov patriarchálneho útlaku či iného útlaku voči ženám a celkovo prispieva k procesu formovania gynocentrickej pozície feministickej právnej vedy. Odkazuje na to, že feminizmus a právny feminizmus sa snaží byť svojou povahou existenciálnym vedeckým prístupom. Ženská subjektivita sa tu stáva kritickou a zároveň normatívnou pozíciou, z ktorej čerpá každý právny feminizmus. V nadväznosti na uvedené svoju povahu a metódu orientuje skúmaním (povahy) skúseností žien a celkovým charakterom subjektivity žien. Zároveň sa v tomto bode ocitá právny feminizmus pred zložitým problémom. Jeho súčasťou je otázka, či ženské skúsenosti sú si navzájom podobné alebo, naopak, odlišné, t.j. až vzájomne neporovnateľné. Právny feminizmus sa tak ocitá na rázcestí medzi esencializmom a antiesencializmom.

Tradičné esencialistické vymedzenia ženskej skúsenosti predstavujú Catherine MacKinnon a Robin West. Catherine MacKinnon poukazuje na to, že medzi všetkými ženami sa opakuje skúsenosť ich mocensky podradného postavenia so sexuálnym kontextom. To znamená, podľa nej každá žena – hoci len sporadicky – zažíva vo svojom živote, že je obeťou sexuálnej objektivizácie. Inými slovami, život každej ženy je obklopený buď sexuálnym obťažovaním, sexuálnymi narážkami, sexuálnym násilím, znásilnením, alebo prebujneným rozšírením pornografického obsahu. Tieto skúsenosti žien vyplývajú z ich styku s vonkajšou realitou patriarchálnej spoločnosti. Naproti tomu, Robin West predpokladá, že spoločné skúsenosti žien sú im inherentne vlastné – sú biologicky (materiálne) a psychologicky podmienené – a vyplývajú z podstaty im vlastného ženského Ja. Tieto skúsenosti sa týkajú spôsobu, akým ženy uvažujú o etických a morálnych otázkach a akými hodnotami orientujú svoje rozhodovanie a konanie. West tvrdí, že životy žien ovplyvňuje spoločná skutočnosť potenciálneho alebo reálneho materstva. Životy žien – ich myslenie, konanie a rozhodovanie – sú preto v oveľa väčšej miere než životy mužov späté s etikou starostlivosti. Napríklad, ženy prejavujú voči ostatným osobám dôvernú blízkosť, myslia v intenciách potrieb ostatných alebo sa orientujú na dosahovanie spolupráce medzi ľudskými bytosťami.

⁹⁵ Pozri RHODES, D. L. Gender and Professional Roles. In Fordham Law Review, Vol. 63, Iss. 1, 1994. s. 43 a nasl.

⁹⁶ RADIN, M. J. The Pragmatist and the Feminist. In Southern California Law Review, Vol. 63, Iss. 6, 1989-1990. s. 1700.

⁹⁷ Tamže, s. 1701.

Problémom esencializmu je, že predkladá univerzálne platnú podobu ženských skúseností. Naopak, antiesencializmus popiera existenciu univerzálnych skúseností žien, ktoré by sa čo i len mohli týkať života každej ženy. Kritizuje esencializmus⁹⁸ a zároveň predkladá tvrdenie, že tak ako existuje prirodzená diverzita žien, tak existuje diverzita životov žien a rovnako aj diverzita skúseností žien. Práve feministické právne teórie, ktoré vzišli z černošského, lesbického a postmoderného feminizmu apelujú na problém identity a z neho vyplývajúce rôznorodé skúsenosti a rôznorodú ženskú subjektivitu. Právny feminizmus za účelom zostreného zachytenia diverzitetnej subjektivity a konkrétnej podoby identity vypracováva netradičné právne metódy, akými sú rozprávanie príbehov a uplatnenie mnohonásobného vedomia v práve.⁹⁹

Zásadný rozdiel medzi esencializmom a antiesencializmom spočíva v tom, že vzájomne od seba inak konštruujú ženský subjekt, resp. ženské skúsenosti. Následne formulujú aj iné argumenty, ktorými obhajujú vlastný teoretický prístup k právu z pohľadu ženského subjektu. Esencializmus – nech je už sociálne konštrukčným (MacKinnon) alebo prirodzeným (West) – sa opiera o skupinu homogénnych skúseností žien, ktoré sa objavujú v živote každej ženy. Naopak, antiesencializmus tvrdí, že skúsenosti žien sú heterogénne. Esencializmus predpokladá, že ženské subjekty sú vzájomne homogénnymi subjektmi a pojem či kategória „ženy“ je teda vnútorne monolitickým pojmom či monolitickou kategóriou. Antiesencializmus tvrdí presný opak, tzn. ženské subjekty sú v závislosti od životov žien heterogénne, a teda pojem a kategóriu „ženy“ nemôžeme považovať za monolitické, ale za vnútorne diverzité.

Esencializmus prináša všeobecne určiteľný ženský subjekt, tzn. subjekt, ktorý možno uplatniť na každú ženu, alebo vyvodíť zo života každej ženy. Takéto konštruovanie ženského subjektu je výsledkom abstrakcie žien. Prirodzený esencializmus u Robin West konštruuje ženský subjekt ako „starostlivý subjekt“. V takomto poňatí ženskej subjektivity sú ženy bytosťami, ktoré majú prirodzenú tendenciu uvažovať v zmysle starostlivosti o iných. Nosnou pozitívnu existenciálnou a opakujúcou sa skúsenosťou v životoch žien je tak spájať sa s inými ľudskými bytosťami, nadväzovať s nimi vzťah a svojou starostlivosťou o nich tento vzťah kontinuálne udržiavať.¹⁰⁰ Naopak, nosnou negatívnou existenciálnou skúsenosťou žien je byť odlúčenou od ostatných ľudských bytostí.¹⁰¹

Rovnakú abstrakciu skúseností žien predkladá aj Catherine MacKinnon. Avšak do popredia dáva skúsenosti žien, ktoré vznikajú pri ich styku so spoločenskou realitou. Inými slovami, všeobecnou skúsenosťou žien je ich osobné poznanie, ktoré vyplýva z ich zistenia, čo si spoločnosť o nich ako o ženách myslí alebo akým spôsobom k nim spoločnosť ako k ženám pristupuje. Toto subjektívne poznanie žien odkazuje na ich proces viktimizácie v patriarchálnej spoločnosti, a teda na skutočnosť, že patriarchálna spoločnosť ich považuje iba za sexuálne objekty. Takáto všeobecná skúsenosť žien plynúca z ich submisívnej pozície v patriarchálnej spoločnosti má podľa MacKinnon priviesť ženy k uvedomeniu si seba samých a k autentickému formovaniu seba samých ako žien.¹⁰²

Antiesencialistické feministické právne teórie spolu s postmoderným feminizmom sa zakladajú na ženskom subjekte, ktorého základom sú mnohonásobné identity. Diverzita žien

⁹⁸ Na druhej strane, esencialistický prístup býva ospravedlňovaný z praktického hľadiska, pretože ako názorové stanovisko pomáha strategicky poukázať na problematiku oblasti útlaku žien, a tým dosahovať konkrétne spoločenské a politické zmeny. Preto sa po kritike opäť objavujú snahy o renesanciu esencializmu. Bližšie pozri napr. HEYES, C. Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice. Ithaca : Cornell University Press, 2000. s. 67-72.

⁹⁹ Viac k tomu pozri kapitolu s názvom „Esencializmus verus antiesencializmus“, ktorá sa nachádza v druhej časti tejto publikácie.

¹⁰⁰ WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 15 a nasl.

¹⁰¹ Pozri tamže, s. 28.

¹⁰² Pozri MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence, s. 637.

je výsledkom konkrétnej a aktuálnej konštelácie týchto mnohonásobných identít. Ženská subjektivita sa tak nestáva pevnou a už v žiadnom prípade nemá vopred určené, univerzálne platné a stabilné atribúty či skúsenosti, ktoré sú spoločné pre ženy ako také. Nancy Levit preto hovorí o antiesencialistickom a postmodernom feministickom subjekte nasledovné tvrdenia: „Postmoderné poznávanie subjektu berie do úvahy sociálne konštrukčnú povahu rodových rozdielov a Ja. Myšlienka, že existuje veľa ženských inkarnácií zostáva aj napriek tomu teóriou zameranou na ženy práve v tom, že skúma ženy. Dokonca, postmoderné feministické myšlienky a predstavy o kultúrnom utváraní rodu sa sústreďujú predovšetkým na ženy.“¹⁰³

Charakter spravodlivosti v právnom feminizme – partikularita, uniplicita a multiplicita

Feministická právna filozofia sa svojou kritikou, analýzou a ponúkanými riešeniami približuje k presadzovaniu partikulárnej spravodlivosti v právnej oblasti. Zmienovaný parciálny charakter spravodlivosti sa opiera o požiadavku zahrnutia rodovej rovnosti do práva tak, aby rodová rovnosť tvorila imanentnú súčasť práva. Preto hlavným koncepčným zameraním feministickej právnej vedy a filozofie bude koncipovať teóriu rodovej spravodlivosti či koncepciu spravodlivosti medzi pohlaviami, ktorú sa následne bude snažiť zahrnúť do práva a právneho myslenia. Robin West hovorí o feministickej právnej teórii ako o skúmaníach filozofických základov práva a spravodlivosti, ktoré zohľadňujú skúsenosti žien, pričom jej účelom je transformovať právo a jeho chápanie tak, aby sa zlepšila kvalita právnej vedy a životov žien.¹⁰⁴ Táto spravodlivosť sa neobmedzuje iba na procesnú rovnosť, ale takisto a najmä na dosahovanie hmotnej rovnosti.¹⁰⁵ Teda právo má odzrkadľovať rodovo egalitársku spoločnosť bez prítomnosti útlaku voči ženám. Ergo, právo nemá predstavovať prostriedok diskriminácie niektorého z rodov alebo pohlaví a v tomto smere nemá byť jednostranným prostriedkom neodôvodneného útlaku hierarchie, ktorú vytvára predstava patriarchálneho usporiadania spoločnosti. Autorky feminizmu tak vznášajú požiadavku očistenia práva od rodov, ktorému zodpovedá pojem „*ungendered law*“, používaný v anglo-americkom prostredí. Tu vidíme ako sa samotná spravodlivosť predstavuje v špecificky formulovanej požiadavke rovnosti.

Spravodlivosť sa tak viaže s presadzovaním ideálu rovnosti žien, ktorý v rámci feminizmu a naprieč celou feministickou právnou filozofiou nemá jednotnú podobu a závisí od konkrétnej podoby právneho feminizmu. Liberálny právny feminizmus spája dosahovanie spravodlivosti žien s vonkajším zakotvením formálnej požiadavky rovnosti pohlaví do práva, t.j. do legislatívy a právnoaplikačnej praxe. Rovnosť je v jeho poňatí rovnoprávnosťou, a znamená garanciu rovnosti príležitostí pre mužov a ženy. Procedurálna povaha rovnosti ako feministickej spravodlivosti sa ukázala pre realizáciu feministických cieľov iba ako čiastočná, nedostatočná a v niektorých prípadoch aj ako škodlivá.

Feminizmus následne pokračoval skúmaním materiálnej rovnosti a dosahovaním rovnosti v práve. Právne teórie ovplyvnené kultúrnym feminizmom pod rovnosťou žien rozumeli zahrnutie dlho opomínaného potenciálu žien, resp. kultúrnych hodnôt žien, vyplývajúcich z etiky starostlivosti, do práva. Napríklad, Leslie Bender je presvedčená, že ženské morálne uvažovanie, podmienené ženskými hodnotami starostlivosti, vytvára odlišnú predstavu a koncepciu spravodlivosti než ju doteraz realizovali v práve a prostredníctvom

¹⁰³ LEVIT, N. *Feminism for Men: Legal Ideology and the Construction of Maleness*, s. 1051.

¹⁰⁴ WEST, R. *Feminist Legal Theory*. In BORCHERT, D. M. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3. 2nd edition. Detroit – London – New York – Munich – San Francisco : Thomson Gale – Macmillan Press, 2006. s. 582.

¹⁰⁵ Pozri BARTLETT, K. T. *Gender Law*. In *Duke Journal of Gender Law & Policy*, Vol. 1, Iss. 1, 1994. s. 2-6.

práva muži.¹⁰⁶ Ako hovorí Robin West ide o spravodlivosť, ktorá vyplýva zo „[ž]enskej subjektivity, ktorá na rozdiel od mužskej subjektivity, nie je realizovaná v tomto svete“.¹⁰⁷ Právny feminizmus podmienený kultúrnym feminizmom prináša koncept spravodlivosti, ktorý sa odvíja od špecifických osobitostí ženskej subjektivity a hodnôt, ktorými ženy orientujú svoje morálne úvahy. Hilaire Barnett charakterizuje spravodlivostné predstavy kultúrneho právneho feminizmu o práve tým, že z pohľadu jeho predstaviteľiek „právny systém, ktorý inkorporuje ženskú perspektívu a skúsenosti, tzn. ženskú etiku starostlivosti a zodpovednosti sa ďaleko viac približuje k ideálom humanity a spravodlivosti“.¹⁰⁸ Pri kultúrnych feministkách, ktoré kladú apel na esenciálne rozdiely medzi ženami a mužmi, je špecifické aj používanie niektorých pojmov. Pojem spravodlivosti ako rovnosti spájajú skôr s mužskou morálkou slobody, autonómie a práv. Takýmto chápaním mužskej spravodlivosti sa vyznačujú aj feministické právne teoretičky ako spomínaná Leslie Bender, Robin West alebo Carrie Menkel-Meadow a Janet Rifkin. Bez ohľadu na uvedené, so širšieho pohľadu tak či tak predkladajú určitú víziu spravodlivosti. Iným príkladom je Elizabeth Wolgast, ktorá odmieta koncept rovnosti, pretože tento termín spája s asimilačným liberálnym chápaním spravodlivosti, a namiesto toho uprednostňuje v procese oslobodenia žien používanie pojmu spravodlivosť.¹⁰⁹

Radikálne feministické teórie apelovali zasa na mocenské zrovnoprávenie žien. Predkladajú koncept rodovej spravodlivosti, ktorého základom je rovná redistribúcia moci medzi pohlaviami. Podľa Catherine MacKinnon sú ženy odlišné od mužov v tom, že v spoločenských súvislostiach im chýba moc: „V porovnaní s mužmi ženám chýba kontrola nad vlastnými spoločenskými osudmi, ich prínosy a úspechy sú obmedzované a podhodnotené, je narúšaná ich dôstojnosť a porušované je aj ich fyzické bezpečie. Hoci sa skutočné dôvody týchto javov môžu líšiť, sú považované za prevažne sociálne a nespravodlivé.“¹¹⁰ Príčinou nerovného postavenia žien v spoločnosti nie je nerovné zaobchádzanie so ženami a dokonca ani spoločenská ignorancia či devalvácia ženskej etiky starostlivosti, ale nerovné rozdelenie moci, ktoré zakotvil do základov samej spoločnosti patriarchát. Podľa nich je nevyhnutné vykonať také spoločenské zmeny mimo práva, ktoré odstránia patriarchát a následne bude právo zbavené patriarchátu využité v procese oslobodenia žien spod mocenského útlaku mužov. Hoci je patriarchát nespravodlivým spoločenským systémom a na jeho udržiavanie a fungovanie sa zúčastňuje aj právo, právo ako také nie je považované za nespravodlivé zo svojej podstaty. Právo sa po spoločenskom odstránení patriarchátu bude spolupodieľať na rovnom prístupe žien k moci.

Zároveň sa v radikálnom právnom feminizme objavila aj kritika jazyka, ktorou sa diskutovalo o rodovej rovnosti alebo rovnosti medzi pohlaviami. Catherine MacKinnon príznačne rozdelila feministickú požiadavku rovnosti na dve skupiny podľa toho, či sa feministky a feministi dovolávajú rovnosti v zmysle „buď rovnaká ako muž“, alebo rovnosti v zmysle „buď odlišná od muža“. Dôležité je si všimnúť – čo aj v skutočnosti MacKinnon robí –, že kritériom, ktoré pôsobí ako štandard pre vymedzenie rovnosti žien sa stáva muž. Tento postreh odhaľuje patriarchálny, teda falocentrický základ dokonca v prípade rovnosti

¹⁰⁶ BENDER, L. From Gender Difference to Feminist Solidarity: Using Carol Gilligan and An Ethic of Care in Law. In Vermont Law Review, Vol. 15, No. 1, 1990. s. 1-48.

¹⁰⁷ WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 55.

¹⁰⁸ BARNETT, H. Introduction to Feminist Jurisprudence, s. 26.

¹⁰⁹ Pozri WOLGAST, E. H. Equality and the Rights of Women. New York : Cornell University Press, 1980. Napr. s. 81.

¹¹⁰ MACKINNON, C. A. Toward a Feminist Theory of the State, s. 37.

samotnej. MacKinnon pochybuje o účinnosti oboch týchto prístupov a namiesto nich tvrdí, že rovnosť treba prepracovať s ohľadom na nové rozdelenie moci.¹¹¹

Všetky predošlé feministické prístupy predpokladali uniplicitnú podobu spravodlivosti. Tento pohľad sa opiera o esencialistický prístup a presvedčenie, že nerovné postavenie žien v spoločnosti možno efektívne vyriešiť iba nerovnosťou medzi pohlaviami alebo rodmi a presne určenou koncepciou, ktorá sa opiera o danú spravodlivostnú predstavu rodovej rovnosti. Černošské právne feministky, zahrnutie lesbizmu do feministických prístupov práva a rozvoj postmoderných feministických prístupov otvorili cestu k uplatneniu multiplicitnej podoby spravodlivosti.¹¹² Všetky tieto právne feministky poukázali na skutočnosť, že problémom rodovej spravodlivosti žien nie je iba odstránenie sexizmu, ale aj iných podôb útlakov, ktoré sa na neho viažu a ktoré môžu mať podobu rasizmu, xenofóbie, klasizmu, heterosexizmu, ageizmu, ableizmu atď. Navyše, koncept multiplicitnej spravodlivosti je výsledkom diverzity žien, ich skúseností a životov, ktoré ženy vedú, a tiež výsledkom vzájomného pomeru jednotlivých stránok identít, ktoré utvárajú konkrétnu ženu. Inými slovami, rôzne ženy budú potrebovať pre ich zrovnoprávenie a oslobodenie rôzne koncepcie spravodlivosti.

Postmoderné feministické prístupy k spravodlivostným feministickým reformám práva sa preto v zostrenej miere orientujú na využívanie kontextualizmu. Môžu mať dokonca aj čiastkový charakter, pretože zohľadňujú individualitu a partikularitu diverzity záujmov žien. Laura A. Rosenbury pripomína, že takýto prístup k postmoderným feministickým reformám práva, ktoré realizujú multiplicitnú podobu rodovej spravodlivosti, vyplýva z postmoderného skepticizmu o účinnosti jedného totalitného prístupu, umožňujúceho raz a navždy vyriešiť otázku rodovej nerovnosti alebo nerovnosti medzi pohlaviami.¹¹³ Multiplicitný prístup feministickej spravodlivosti takýmto spôsobom berie na vedomie, že diverzita žien prináša chápanie nerovnosti rodov a pohlaví ako komplexný problém. To znamená, postmoderné a pragmatistické teórie právneho feminizmu pripúšťajú, že v záujme vyriešenia problému rodovej nespravodlivosti je potrebné častokrát v tej istej právnej úprave spoločenského vzťahu súbežne prijímať nekonzistentné – a niekedy aj vzájomne si odporujúce – riešenia, ktoré však dávajú možnosť rôznym ženám rozhodnúť sa rôznym spôsobom. Bez zohľadnenia diverzity žien a komplexnosti problému môže dôjsť k právnym reformám, ktoré budú na prospech jednej skupiny žien, zatiaľ čo inú skupinu žien alebo ostatné skupiny žien budú ignorovať, marginalizovať alebo dokonca poškodzovať.

Ako si je možné všimnúť, problém uniplicitnej a multiplicitnej podoby feministickej spravodlivosti vychádza z rozdielneho chápania vhodného riešenia nerovného postavenia žien v spoločnosti a útlaku voči ženám. Uniplicitná podoba spravodlivosti chápe nerovnosť žien ako príležitosť pre uplatnenie univerzálneho kolektívneho riešenia. Multiplicitná podoba spravodlivosti sa orientuje na prijímanie spravodlivostných riešení, ktoré v prvom rade dávajú priestor pre rozvinutie sa individuálnych možností konkrétnej ženy. Keďže ženy sú rôzne, má vytvoriť sa má priestor pre to, aby si konkrétna žena zvolila jej vyhovujúcu alternatívu. Aj táto podoba spravodlivosti je vo svojej podstate kolektívna, pretože sa orientuje na ženy ako také. Nevníma ich už viac ako univerzálne subjekty, ale ako subjekty individualizované, ktoré sú schopné voliť si vlastné vyhovujúce riešenia, a preto vonkajšie podmienky ich v tom nesmú, ako ženy s rôznorodou konšteláciou vlastnej identity, nejako obmedzovať.

¹¹¹ MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1987. s. 32 a nasl.

¹¹² Pozri HIGGINS, T. E. „By Reason of their Sex“: Feminist Theory, Postmodernism, and Justice. In *Cornell Law Review*, Vol. 80, Iss. 6, 1995. s. 1570.

¹¹³ Pozri ROSENURY, L. A. *Postmodern Feminist Legal Theory*. In GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*, s. 135-136.

Diverzita právneho feminizmu – existencia množstva feministických právnych teórií

Diverzita, teda rôznorodosť prístupov k riešeniu nerovnosti žien a zároveň rôznorodosť predkladaných návrhov oslobodenia žien spod patriarchátu, je pre právny feminizmus a feminizmus vôbec ich bytostnou súčasťou. Rovnako ako feminizmus, aj právny feminizmus sa nezakladá na jednotne prijatej teórii, a treba dodať, že takúto jednotnú teóriu ani nevytvára. Otázne však ostáva, či práve uvedená pestrosť názorov nepodkopáva samé základy feminizmu a tým ho ako adekvátny teoretický a vedecký prístup spochybňuje. Feministická právna veda a rovnako aj feminizmus však nevnímajú diverzitu vo svojom vnútri ako istú negatívnu stránku. Naopak, domnievajú sa, že tak zložitý jav, akým právo v skutočnosti je, by mal byť preskúmaný z rôznych uhlov pohľadu a kriticky podrobený z viacerých oblastí života spoločnosti. Rozdielne nie sú len ideologické pozadia ponúkaných vysvetlení, nájdené problémy, ale aj navrhované riešenia. Tie síce môžu mať deklaratívne rovnaký cieľ, ale ideologicky a analyticky môžu vychádzať z rozličných zdrojov. Škála navrhovaných riešení ako aj konkrétne, požadovaný a uspokojivý spôsob dosiahnutia feministických cieľov v práve a prostredníctvom práva môže byť relatívny.

Prítomnosť diverzity vo vnútri právneho feminizmu potvrdzuje aj skutočnosť, že sa dostáva aj do samej definície tohto smeru právneho uvažovania. Už predtým sme uvádzali definície právneho feminizmu od Katherine T. Barlett a Lisa R. Pruitt, ktoré vymedzovali právny feminizmus buď ako „rodinu rozdielnych pohľadov alebo rámcov využitých pri analýze súčasných a žiadúcich vzťahov medzi právom a rodom“¹¹⁴, alebo ako vedeckú teóriu, ktorá „sa nesnaží vytvoriť koherentnú teóriu, namiesto toho sa zameriava na praktickú realitu skúsenosti žien a ich záujmov“.¹¹⁵ Včlenením diverzity do svojho rámca právny feminizmus programovo deklaruje svoju otvorenosť, tzn. jeho cieľom je zahrnúť rôznorodosť, vyplývajúcu zo vzájomne odlišných podôb života žien. Snaží sa obsiahnuť pestrosť skúseností a záujmov žien a v neposlednom rade odstrániť rôzne formy spoločenského znevýhodnenia žien v práve a prostredníctvom práva. Diverzita feministickej právnej vedy dáva do popredia najmä to, že feministická právna veda nie je len kritickou právnou vedou voči hlavnému prúdu právnej vedy, ale je aj veľmi sebakritickou teóriou. Jednotlivé autorky a autori rôznorodých feministických teórií práva kriticky reagujú na seba a otvárajú tým možnosti pre kontinuálny rozvoj feministickej diskusie o práve.

Vo feministickej literatúre možno nájsť najrôznejšie členenie feministickej právnej filozofie.¹¹⁶ K najdominantnejším a zároveň najviac rozšíreným typom feminizmu, ktoré sa vyskytujú vo feministickej právnej vede patria: liberálny feminizmus, kultúrny feminizmus, radikálny feminizmus, psychoanalytický feminizmus, postmoderný feminizmus, černošský feminizmus, lesbický feminizmus a pragmatistický feminizmus. Takéto členenie právneho feminizmu zodpovedá jeho klasifikácii podľa kritéria ideových zdrojov. Na tomto mieste sa im bližšie venovať nebudem. Ich charakteristiku a obsah som začlenil do textu jednotlivých kapítol tretej časti tejto publikácie. Okrem toho, v tretej časti uvádzam aj ďalšie podoby feminizmov, medzi ktoré patrí socialistický feminizmus, marxistický feminizmus, ekofeminizmus a anarchofeminizmus. Všetky tieto podoby feminizmov nevytvorili

¹¹⁴ BARLETT, K. T. Perspectives in Feminist Jurisprudence. In TAYLOR, B. et al (eds.) *Feminist Jurisprudence, Woman and the Law: Critical Essays, Research Agenda and Bibliography*. Littleton : Rothman & Co, 1999. s. 3.

¹¹⁵ PRUITT, L. R. Survey of Feminist Jurisprudence. In *University of Arkansas at Little Rock Law Review*, Vol. 16, No.2, 1994. s. 183-184.

¹¹⁶ Porovnaj napr. CAIN, P. *Feminism and the Limits of Equality*. In *Georgia Law Review*, Vol. 24, No. 4, 1990. s. 829-847, BARNETT, H. *Introduction to Feminist Jurisprudence*, s. 121-210, LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*. 2nd edition. New York – London : New York University Press, 2016. s. 11-40

konceptnú a samostatnú teóriu práva. Napriek tomu, možno u niektorých ich predstaviteľiek nájsť myšlienky o práve.

DRUHÁ ČASŤ

ZÁKLADNÁ SYSTEMATIKA PRÁVNEHO
FEMINIZMU

Právny feminizmus v rôznych vlnách feminizmu

Pokiaľ je reč o feminizme vo všeobecnosti, ponúka sa nám niekoľko spôsobov jeho vnútorného delenia. Tradičným a najčastejším sa vyskytujúcim je rozlišovanie feminizmu podľa historického vývoja. V tomto zmysle sa zvykne rozlišovať niekoľko takzvaných vln feminizmu. V literatúre však bývajú tieto vlny charakterizované odlišne a často sa možno stretnúť aj s rozdielnym vyzdvihovaním rôznych podstatných charakteristík, faktorov vývoja a dosiahnutých prínosov, ktorými tá-ktorá vlna oplýva. Delenie feminizmu do vln môže budiť zdanie o linearite ideového a prakticko-politického vývoja feminizmu. Opak je však pravdou. Skutočnosť, že jednotlivé vlny feminizmu nemusia plynúť ideovo alebo aj časovo na seba nadväzovať vyjadřila už Gloria Steinman, keď poukázala na rozdiel medzi druhou a treťou vlnou ako na rozdiel skúsenostný, a nie chronologický.¹¹⁷ Podobne sa vyjadřuje aj Tracy A. Thomas, keď hovorí o vývoji feministickej právnej teórie: „Feministická právna teória sa skôr vyvíjala ako univerzálna teória politiky a sociológie, než by sledovala nejakú lineárnu teoretickú trajektóriu. Povstala zo širokej ideológie a až neskôr rozvinula jej prvky, ktoré sa do popredia dostávali v rôznych časových obdobiach.“¹¹⁸

Vo feminizme – tak ako aj v právnom feminizme – sa preto môžeme stretnúť s témami, ktoré sa síce objavujú v skorších vlnách, avšak predmetom ich rozpracovania sa stávajú v neskoršej vlně. Celkovo však možno tvrdiť, že na základe historického vývoja sa feminizmus člení do troch vln, avšak v recentnom období sa uvádza ako najnovšia štvrtá vlna. Takisto možno delenie feminizmu do vln relativizovať s ohľadom na podmienky jednotlivých krajín. V nadväznosti na to jednotlivé vlny feminizmu mohli skutočne v rôznych krajinách prebiehať rôzne a mohli mať iný charakter či podstatné témy. Pre zábery tejto publikácie a jej cieľa je smerodajným rozvoj feministickej právnej vedy v USA. Nasledujúcu klasifikáciu feminizmu do vln predstavujem v závislosti od vývoja feminizmu v USA.

Zároveň však netreba opomínať ani autorky alebo autorov, ktorí tvorili mimo časového obdobia vzniku tzv. prvej vlny feminizmu. Mimo uvedených vln sa tak problematikou nerovného postavenia žien v spoločnosti zaoberali autorky dávno pred začatím prvej vlny v priebehu 19. storočia. Z nich spomeniem aspoň Christine de Pisan, ktorá v roku 1405 publikovala knihu s názvom *Knihy o meste dám (La Cité des Dames)*, kde sa zaoberá otázkou práv žien na vzdelanie a politický vplyv už v časoch stredoveku. Takisto v roku 1700 uverejnila Mary Astell knihu s názvom *Niekoľko úvah o manželstve (Some Reflections upon Marriage)*, a tiež v roku 1791 Olympe de Gouges publikovala Deklaráciu práv ženy a občianky (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*). Okrem uvedených publikácií sa všetky zmienené autorky širšie venovali problému postavenia žien v spoločnosti.

V načrtnutých súvislostiach však môžeme načrieť aj do skoršieho obdobia vývoja ľudskej spoločnosti. Paradoxne, v tejto súvislosti možno hovoriť aj o antickom Grécku. Hoci bola vtedajšia spoločnosť gréckych mestských štátov vysoko patriarchálna, predsa len Aristofanova schopnosť kriticky stvárniť politické javy antickej gréckej spoločnosti sa dotkla aj feministickej tematiky. Protivojnová komédia *Lysistrata* je ukázkou nielen ženského antimilitarizmu, ale rovnako aj pripomenutím nezanedbateľnej dôležitosti a prítomnosti žien v inak patriarchálnej spoločnosti, alebo aj viery v silu iného, lepšieho a ženského riešenia tradičných problémov mužskej politiky.

Prvá vlna feminizmu

Prvú vlnu feminizmu odštartovala požiadavka rozšírenia volebného práva na ženy v období, kedy bolo zavádzané všeobecné volebné právo pre mužov. Cieľom prvej vlny

¹¹⁷ Pozri STEINMAN, G. Gloria Steinem Keynote Address. In University of Baltimore Law Forum, Vol. 39, No. 1, 2008. napr. s. xxi.

¹¹⁸ THOMAS, T. A. The Long History of Feminist Legal Theory.

feminizmu bolo predovšetkým zakotvením volebného práva pre ženy politicky vyrovnáť ich postavenie k mužom a dosiahnuť tak rovnaký politický a spoločenský status. Feministky prvej vlny boli presvedčené o tom, že politická a právna rovnosť odstráni spoločenský (politický, náboženský, morálny, ekonomický, právny a manželský) útlak voči ženám a neskôr automaticky pominú aj iné predsudky voči nim. Takýto prístup sa však neskôr ukázal ako nedostatočný a naivný. Okrem práva voliť sa behom prvej vlny objavujú požiadavky žien, týkajúce sa práva na vzdelanie a takisto vlastníckeho práva. Rovnako, v boji prvej vlny feminizmu sa začali ženy usilovať o sociálne a hospodárske práva žien, ktorých cieľom bola najmä zvýšená ochrana žien v pracovnoprávných vzťahoch.

Prvá vlna feminizmu bola výrazne ideologicky ovplyvnená najskôr myšlienkami liberalizmu a neskôr vzrastajúcou mierou dôsledkov a dopadov priemyselnej industrializácie na ženy, na ktoré reagoval socializmus. Z liberalizmu vyplynuli požiadavky žien na rovný prístup k vzdelaniu, slobodná voľba povolania a volebné právo pre ženy (sufražetky). Feminizmus čerpal zo socializmu požiadavku ekonomickej nezávislosti žien na mužoch, potrebu sociálneho zabezpečenia žien (napr. finančná podpora materstva a rodičovstva), ale aj problematiku deľby práce, zvýšenej legislatívnej ochrana žien v pracovnoprávných vzťahoch atď.

Dosiahnutím požadovaných výsledkov sa feminizmus odmlčal, resp. na istú dobu ideologicky zamrzol. Príčiny tohto javu môžu byť externé a interné s ohľadom na feminizmus samotný. Samozrejme, medzi oboma príčinami existoval korelačný vzťah a vzájomne sa dopĺňali. Externé príčiny stoja mimo feminizmu samotného a súvisia viac s politickými, ekonomickými, náboženskými, právnymi a inými spoločenskými okolnosťami danej doby. Interné príčiny sa nachádzajú priamo vo feminizme prvej vlny. Súvisia aj s vôľou vtedajších autoriek, mysliteľiek a aktivistiek vyčleniť „ženskú otázku“ ako samostatný problém. To sa celkom nepodarilo ani liberálnemu a ani socialistickému, resp. marxistickému a anarchistickému táboru. Na strane jednej, liberálny tábor feministiek prvej vlny žiadal iba rozšírenie už existujúcich mužských práv aj na ženu, a takisto aj uznanie niektorých osobitostí žien, ktoré im boli vlastné v dôsledku možných biologických a sociálnych odlišností medzi pohlaviami. Na strane druhej, u socialistických (prevažne marxistických) a anarchistických feministiek vidíme tendenciu subsumovať ženskú otázku pod otázku robotníku. Napriec celou prvou vlnou feminizmu sa stretávame s tým, že ženská otázka sa chápala ako partikulárna systémová otázka, ktorú môžu vyriešiť iné, väčšie ideológie. Feminizmus prvej vlny chcel riešiť nerovnosť žien dovedy existujúcimi politickými alebo občianskymi právami a slobodami, prípadne vydobytím hospodárskych a sociálnych práv v politickom boji proletariátu proti buržoázii.

K prvej vlne treba dodať, že požiadavky na politické a právne zrovnoprávnenie žien neboli vznášane výhradne ženami. K takzvanej „ženskej otázke“ tohto obdobia sa vyjadroval z radu liberalizmu John Stuart Mill, ktorý ich zhrnul v dobre známom spise O poddanstve žien (*On the Subjection of Women*). Ešte pred ním sa za práva žien vyslovoval Jeremy Bentham, ktorého požiadavky politickej a právnej rovnosti žien možno nájsť roztrúsené v Úvode do princípov morálky a legislatívy (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*), Pláne parlamentnej reformy (*Plan of Parliamentary Reform*) ako aj inde. Z pozície socializmu kritizovali Friedrich Engels a Karol Marx buržoázne úzkoprse redukovanie ženy na „výrobný nástroj“. V socialistickom tábore bližšie rozvinul v teoreticky poctivejšej a systematizovanejšej podobe problém nerovného postavenia žien August Bebel vo svojom diele Žena v socializme: Žena v minulosti súčasnosti a budúcnosti (*Die Frau und der Sozialismus: Die Frau in der Vergangenheit Gegenwart und Zukunft*). V anarchistickom tábore bola situácia o to zložitejšia, že mužskí myslitelia sa ženskej otázke venovali len okrajovo a náznakom, alebo mali tendenciu sklzavať k sexismu. Napríklad, Michail Alexandrovič Bakunin bol zástancom zrovnoprávnenia pohlaví v anarchizme, ale rovnosti

žien sa bližšie nevenoval.¹¹⁹ Čelný predstaviteľ anarchokomunizmu Peter Alexejevič Kropotkin síce hovoril o rovnocennosti politickej aktivity žien, ale zároveň odmietal, aby sa ženy vyčleňovali v politickom boji samostatne, t.j. mimo kolektívneho boja anarchistov proti štátu a cirkvi. Kropotkinovi takisto vyčítali, že žil v tradičnom rodinnom kruhu, usporiadanom podľa patriarchálnych noriem. V neprospech Kropotkina svedčí aj fakt, že sám si bol vedomý nerovného postavenia žien v domácom prostredí, ale odmietal možnosť, aby muži mali prijať svoj podiel na vykonávaní domácich prác. Namiesto toho hovoril o tom, že problém domácich prác bude vyriešený technickým pokrokom, a nie prerozdelením rovnakého bremena ich vykonávania medzi manželku a manžela.¹²⁰ Otvorený sexizmus zasa predvádzal socialistický a anarchistický mysliteľ Pierre-Joseph Proudhon. Ten považoval nukleárnu podobu rodiny s manželom ako hlavou rodiny za nespochybniteľný a prirodzene daný model spoločenských vzťahov. Proudhon v podstate počítal s tým, že zmyslom života žien je stať sa buď manželkou a matkou, alebo prostitútkou.¹²¹

Chybou by však bolo považovať sexizmus len za vec mužských čelných predstaviteľov anarchizmu. Sociálna demokracia na tom nebola lepšie. Napriek tomu, že sa August Bebel prezentoval ako jeden z popredných teoretikov ženskej otázky v socialistickom krídle, spolu s Karlom Kautskym odmietali praktickú možnosť, aby vedúce pozície socialistického hnutia či sociálno-demokratických strán obsadzovali práve ženy. Takisto, liberál John Stuart Mill síce uznával rovné práva pre ženy, avšak odmietal možnosť, aby ženy vykonávali práce, ktoré sú svojím charakterom „mužské“. Podľa neho by si väčšina žien aj tak zvolila práce v domácnosti alebo práce, v ktorých sa viac prejavuje ich ženský charakter. Mill navyše bagatelizoval prácu žien v domácnosti a nebol ani celkom naklonený myšlienke ekonomickej nezávislosti žien. Podľa neho by masívnym vstupom žien na trh práce mohlo dôjsť k jeho pokrivenému fungovaniu.¹²²

Vráťme sa ale k feminizmu prvej vlny tak, ako ho chápali samotné ženy. Už z doterajších myšlienok vyplýva, že prvú vlnu nemožno chápať ako ideologicky a politicky jednotné zoskupenie. Problematickým je aj ich súhrnne označenie pojmom „feministky“ alebo „feminizmus“. Tento pojem bol pôvodne použitý francúzskou sufražetkou a novinárkou Hubertine Auclert v tvare „*féminisme*“ niekedy v priebehu osemdesiatych rokov 19. storočia. Skutočný pôvod tohto pojmu je nejasný. Množstvo literatúry uvádza ako pôvodcu tohto termínu Charlesa Fouriera. Ten ho mal údajne vymyslieť a použiť prvýkrát v roku 1837. Avšak Karen Offen tvrdí, že dlhodoboprijímaný fakt, že tento pojem vynášiel a vôbec použil Fourier, je chybným.¹²³ Bez ohľadu na to, faktom je, že nie všetky autorky, mysliteľky

¹¹⁹ V tejto súvislosti Bakunin hovorí: „Tak ako každý prívrženec úplnej emancipácie žien a ich spoločenskej rovnosti s mužmi, hovoríme aj my, že vyjadrenie ‚sociálna rovnosť pre ľudí‘ predpokladá, že požadujeme spolu so slobodou, rovné práva a povinnosti mužov a žien – to znamená, zrovnoprávnenie žien, v politických ako aj sociálnych a ekonomických právach na úroveň tých mužských; následne chceme zrušiť rodinu a právnu úpravu manželstva podobne ako aj občianske právo, ktoré je neodmysliteľné späté s právom na dedičstvo.“ BAKUNIN, M. A. Women, Marriage, and Family. In MAXIMOFF, G. P. (ed.) Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism. London : The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, 1964. s. 326.

¹²⁰ Pozri KROPOTKIN, P. A. The Conquest of Bread and Other Writings. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. s. 111 a nasl.

¹²¹ Pozri MCMILLAN, J. F. Housewife or Harlot: The Place of Women in French Society 1870–1940. London – New York : Routledge, 2000. s. 90.

¹²² V tejto otázke mu oponovala aj jeho neskoršia manželka. Pozri TAYLOR, H. John's Thoughts on Marriage. In JACOBS, J. E. (ed.) The Voice of Harriet Taylor Mill. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 2002. s. 22.

¹²³ K nejasnostiam ohľadne skutočného vynájdenia a použitia tohto pojmu zo strany Charlesa Fouriera pozri bližšie OFFEN, K. On the French Origin of the Words Feminism and Feminist. In Gender Issues, Vol. 8, Iss. 2, 1988. s. 45-51.

a aktivistky, ktoré sa zaoberali tzv. ženskou otázkou behom prvej vlny feminizmu, sa označovali ako „feministky“, a nie všetky chápali svoje teórie ako „feministické“.

Pôvod, ako aj deklarované použitie slova „feminizmus“ a „feministka“, sú pravdepodobne späté s francúzskym jazykom a francúzskym bojom za zrovnoprávnenie ženského politického a spoločenského postavenia. Prvou ženou, ktorá sa otvorene prihlásila k feminizmu bola práve spomínaná Hubertine Auclert. Behom deväťdesiatych rokov 19. storočia sa pojmy „feminizmus“ a „feministka“ rozšírili vo Francúzsku vďaka tlači a vďaka konaniu prvého „feministického“ kongresu, ktorý sa uskutočnil v máji 1892 a ktorý organizovala Eugénie Potonie-Pierre spolu so ženskou skupinou *Solidarité*.¹²⁴ Z Francúzska sa následne rozšíril do Veľkej Británie a do ostatných krajín západnej civilizácie. Hoci sa predpokladá, že na prelome 19. a 20. storočia boli už dané pojmy známe aj na americkom kontinente, jeho používanie až do roku 1910 nebolo celkom bežné. V USA sa oba pojmy objavili až po roku 1913. Totiž, 17. a 20. februára 1914 sa konali v New Yorku prvé dve masové feministické stretnutia v USA, ktoré niesli označenie „Čo je feminizmus? Príďte a zistite.“ („*What is feminism? Come and find out.*“). Nancy F. Cott sa preto prikláňa k názoru, že pred rokom 1910 boli oba pojmy v USA relatívne neznámymi. K ich rozšíreniu do širšieho povedomia odborníkov a spoločnosti malo dôjsť až po roku 1913.¹²⁵

Z uvedeného stručného prehľadu platí, že vznik, formovanie významu a rozšírenie pojmu feminizmu – ako aj jeho ekvivalentov – bolo integrálnou súčasťou prvej vlny. Ako sme mali možnosť vidieť, tento pojem vznikol a rozšíril sa jeho používanie až potom, čo niektoré ranné autorky venujúce sa ženskej otázke, a teda vyjadrujúce svojím charakterom myšlienky feminizmu, ho mohli vôbec poznať a prijať. Napríklad, predstaviteľku prvej vlny feminizmu, akou bola Elizabeth Cady Stanton je možné spätne klasifikovať ako feministku, ale v dobe kedy žila a tvorila daná autorka pravdepodobne takýto pojem ani sama nepoznala.

Potom tu máme celkom iný problém. Behom prvej vlny sa objavujú autorky, ktoré preukázateľne poznali pojem feminizmu, venovali sa ženskej otázke, ale odmietali klasifikáciu svojich myšlienok ako „feministických“ a seba samé ako „feministky“. Tu patrí najmä skupina autoriek ovplyvnená socializmom, marxizmom a anarchizmom. Autorky ako Emma Goldman, Clara Zetkin alebo Alexandra Michajlovna Kollontaj kritizovali feminizmus ako buržoázne hnutie žien. V ich myslení bol vtedajší feminizmus zhodný s liberalizmom. Pod feminizmom rozumeli ženské hnutia za volebné práva, ktoré argumentačne čerпали z myšlienkových zdrojov liberalizmu. Naopak, z dnešného pohľadu by sme aj tieto autorky mohli označiť za feministky. V obsahu tejto publikácie sa prikláňam práve k tomuto záveru, a preto aj tieto autorky budem označovať ako feministky.

V nadväznosti na uvedené nemožno tvrdiť, že by feminizmus prvej vlny bol svojím ideologickým pozadím a politickými či sociálnymi cieľmi jednotným smerom myslenia. To znamená, voči dobovým požiadavkám právnej, politickej a ekonomickej rovnosti buržoázných feministiek a feministov prvej vlny značne kriticky pristupovali feministky zo socialistického, resp. marxistického a anarchistického krídla. Netreba zabúdať, že to bola práve Rosa Luxemburg, ktorá označovala buržoázne ženy za parazity parazitov.¹²⁶ Uvedomovala si, že sufražetky reprezentujú záujmy buržoáznej ženy a celkovo bol ich život od proletárskych žien v zásade odlišný. Podobne argumentovala Clara Zetkin, ktorá síce zdôrazňovala význam rovného volebného práva pre ženy, ale zároveň namietala proti buržoáznemu feministickému

¹²⁴ Pozri OFFEN, K. *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach*, s. 126.

¹²⁵ Pozri COTT, N. F. *The Grounding of Modern Feminism*. London – New Haven : Yale University Press, 1987. s. 13 a nasl.

¹²⁶ Pozri LUXEMBURG, R. *Frauenwahlrecht und Klassenkampf* [online]. [cit. 24.10.2020]. Dostupné na: <<http://www.mlwerke.de/lu/lu.htm>>.

hnutiu to, že nie je spôsobilé vyriešiť ženskú otázku upevnením žien v kapitalizme.¹²⁷ Iná dobová marxistická feministka Alexandra Michajlovna Kollontaj kritizovala buržoázny feminizmus za to, že nie je schopný pochopiť skutočný zmysel proletárskeho hnutia a proletárskych žien. Odmietala názory sufražetiek a liberálnych feministiek s tým, že nereprezentujú všetky ženy.¹²⁸ Marxistické feministky prvej vlny v podstate identifikovali rozdielnosť životov žien, ktorá bola podľa nich podmienená príslušnosťou žien k socioekonomickej triede. Aj preto je pre nich dôležitejšie začlenenie jednotlivca do socioekonomickej triedy než jeho príslušnosť k pohlaviu. Inými slovami, podľa nich platilo, že ženskú otázku je možné úspešne vyriešiť v rámci úspešného vyriešenia robotníckej otázky.

Takisto, napríklad, anarchistická feministka Emma Goldman upozorňovala na skutočnosť, že vydobytie politických práv a práva voliť pre ženy nie je postačujúcim prostriedkom emancipácie žien. Zastávať názor, že vstupom žien do politiky sa situácia v skutočnosti zmení znamená podľa nej zastávať „absurdný názor, že žena uspeje tam, kde muž zlyhal. [...] Akoby ženy nepredávali svoje hlasy, akoby ženy nemohli byť kúpené. Keď možno za peniaze kúpiť ženské telo, prečo by sa nemohol kúpiť aj ženský hlas?“¹²⁹ Odmietala názory niektorých feministiek, ktoré požadovali, aby sa pokúšali ženy uspieť v spoločenských rolách, ktoré doteraz prislúchali mužom. Goldman to chápala ako sebaoprotie osobnosti ženy. Namiesto „vonkajšej emancipácie“ požadovala akúsi širšiu „vnútornú emancipáciu“ žien, ktorou sa žena oslobodí od prijímaných spoločenských konvencií a mravov a rozvinie jej vlastné vnútorné kvality. Podľa nej túto cestu možno dosiahnuť „[z]a prvé tým, že sa [ženy] budú presadzovať ako osobnosti a nie ako sexuálny tovar. Za druhé tým, že odopru komukolvek právo na svoje telo, tým, že odmietnu rodiť deti, pokiaľ ich nechcú, že odmietnu slúžiť Bohu, štátu, spoločnosti, manželovi, rodine atď., tým, že si urobia život jednoduchším, ale o to hlbším a bohatším“.¹³⁰ Touto myšlienkou predvídala a predznamenala mnohé otázky, s ktorými sa musela nevyhnutne vyrovnáť druhá vlna feminizmu. To nesvedčí len o tom, že Goldman by predbehla svoju dobu, ale takisto to ukazuje, prečo nemožno chápať vývoj feminizmu vo vlnách ako lineárny vývoj, kde jednotlivé vlny sú tematicky uzavreté a chronologicky na seba nadväzujú. Nejde tu iba o otázku sexuálnej slobody žien, pretože vo feminizme sa objavovali aj otázky ženskej práce, rovnej mzdy žien, dvojitej smeny (t.j. práce mimo domácnosti a práce v domácnosti), manželstva a vzájomnej podoby manželských vzťahov, právneho postavenia žien, ekonomickej závislosti žien na manželovi, rodičovských práv alebo aj možnosti antikoncepcie, ku ktorým akoby sa feminizmus druhej vlny musel vrátiť.

V predstavených súvislostiach ostáva otázka feministického prístupu k právu behom prvej vlny stále otvorenou. Aj keď sa právny feminizmus ako veda spája tradične až s druhou vlnou feminizmu, to neznamená, že feminizmus prvej vlny v USA sa otázkam práva úplne vyhýbal. Na zreteľ takisto treba brať skutočnosť, že Elizabeth Cady Stanton sa takpovediac celý život pohybovala v právnickom prostredí. Viedlo ju k tomu najmä to, že jej otec David Cady bol právnikom z povolania. Pozoruhodné sú najmä jej myšlienky o podobe a vývoji amerického rodinného práva 19. storočia. Stanton sa v tejto súvislosti zaoberala dobovým právnym inštitútom manželstva, majetkovými právami vydatých žien, rodičovskými (materskými) právami žien, rozvodom alebo právom odmietnuť sexuálny styk v manželstve.

¹²⁷ Pozri ZETKIN, C. Nur mit der proletarischen Frau wird der Sozialismus siegen! [online]. [cit. 17.10.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1896/10/proletfrau.html/>>.

¹²⁸ Pozri KOLLONTAI, A. Toward a History of Working Women's Movement in Russia. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai. Westport, Connecticut : Lawrence Hill and Company, 1978. s. 45.

¹²⁹ Cit. podľa SLAČÁLEK, O. – TOMEK, V. Anarchismus: Svoboda proti moci. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 394.

¹³⁰ Tamže.

Stanton v nich analyzovala prítomný útlak voči ženám ako vzájomne prelínanie sa práva, náboženstva a dominantného (morálneho) spoločenského vedomia tej doby. Okrem toho, Stanton kritizovala každú právnu úpravu, ktorá obmedzovala slobodu ženy a považovala ju za nesvojprávnú. Napríklad, inštitút manželstva považovala za jednostranne mužský konštrukt, ktorý slúži v záujme manžela. Dopad takejto právnej úpravy manželstva mal široké následky na nasledujúce právne postavenie žien v iných oblastiach spoločenského života, pretože manžel sa stal „ochrancom“ a „gestorom“ možných právnych úkonov žien. To znamená, bez jeho súhlasu manželka nemohla nadobúdať niektoré majetkové práva k veciam, pristupovať k zmluvám, vykonávať samostatne niektoré rodičovské práva alebo podať žalobu na súde či naopak, byť žalovaná. Takáto podoba anglo-americkéj právnej úpravy postavenia manželky vyplýva z doktríny *common law*, ktorá sa do tej doby vyvinula. Norma Bartsch o tom hovorí: „[C]ommon law vyvinul komplexnú teóriu založenú na jednoduchom predpoklade, podľa ktorého ‚v očiach práva‘ manžel a manželka boli jednou osobou – manželom. Právna veda *common law* zachovávala túto právnu fikciu ako náležitú súčasť úpravy právnych a ekonomických vzťahov oboch strán manželstva a ich vzťahov voči tretím osobám.“¹³¹ V anglo-americkom právnom poriadku sa tak nepripúšťalo, aby ženy mohli robiť právne úkony bez vedomia manžela, alebo dokonca, aby sa mohli manželia navzájom žalovať.

Kritiku právnej úpravy manželstva tak možno bádať aj v dielach iných feministiek prvej vlny, a to bez ohľadu na ideologické pozadie, ku ktorému patrili. Liberálne orientovaná anarchistická mysliteľka Voltairine de Cleyre vyčítala dobovej podobe a právnej úprave manželstva, že je v neprospech celkového individuálneho rozvoja žien.¹³² Postavenie ženy v manželstve prirovnávala k otroctvu. V záujme zachovania nezávislosti osobnosti oboch manželov a zaručenia ich rozvoja, argumentovala v prospech oddeleného partnerského spoluzitia mužov a žien. Anarchokomunistická feministka Emma Goldman prirovnávala uzavretie manželstva k uzavretiu poisťnej zmluvy, avšak s tým rozdielom, že vklady žien do manželstva sú väčšie ako očakávané výnosy. Goldman apeluje na to, že dobový inštitút manželstva ochromuje myseľ a konanie ženy a učí ju byť nesamostatnou, odkázanou a závislou na manželovi.¹³³ Anarchistka a socialistka Charlotte Wilson videla v manželstve autoritatívny prvok manželovho nadradeného postavenia a jeho moci vydávať príkazy, v čom sa podľa nej odhaľuje koreň politickej moci. Okrem toho tvrdila, že monogamná podoba manželstva je škodlivá pre reprodukčné zdravie žien tak, ako je kapitalizmus škodlivý pre celú spoločnosť.

Uvedený stručný prehľad dokazuje, že manželstvo a jeho právna úprava boli vnímané zo strany ženských autoriek prvej vlny feminizmu ako problematické. Ich analýza vtedajšieho manželstva však nebola rýdzo právna. Manželstvo nechápali a nekritizovali iba ako právny inštitút. Výslednú podobu manželstva považovali skôr za zmes vzájomného pôsobenia práva, morálky a náboženstva. Zhrnutím však možno dodať, že v anglo-americkom prostredí dochádzalo k zmene právnej úpravy manželstva až behom druhej vlny feminizmu. Avšak problematickosť inštitucionálneho poňatia manželstva s ohľadom na nerovné postavenie žien sa už ukázala behom prvej vlny feminizmu, hoci výsledky feministických autoriek a aktivistiek mohli byť v tej dobe neurčité, resp. rôzne s ohľadom na tú-ktorú krajinu. A to sa týka aj politických práv žien.

¹³¹ BARTSCH, N. In the Eyes of the Law: Women, Marriage, and Property in Nineteenth-Century New York. Ithaca – London : Cornell University Press, 1982. s. 17.

¹³² Pozri DE CLEYRE, V. Those Who Marry Do Ill. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 199 a nasl.

¹³³ Pozri bližšie GOLDMAN, E. Marriage and Love. In WILBUR, S. P. Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926. Oakland : PM Press, 2016. s. 58-64.

Samostatnou kapitolou feminizmu prvej vlny je otázka, či vôbec behom tohto obdobia existoval či mohol vzniknúť právny feminizmus. Hoci sa so vznikom právneho feminizmu a následne jeho teoretickým, metodickým a metodologickým rozvojom počíta až v druhej vlne, Tracy A. Thomas vyslovuje názor, že právny feminizmus má svoje počiatky práve behom prvej vlny a datuje jeho vznik do roku 1848.¹³⁴ Dokonca tvrdí, že v tomto období došlo aj k metodickému a metodologickému rozvoju právneho feminizmu vďaka feministke Elizabeth Cady Stanton, ktorá prejavovala svoje aktivity najmä v oblasti rodinného práva.¹³⁵ Bez ohľadu na skutočnosť, že feministky prvej vlny sa skutočne venovali jednotlivým právnym úpravám aj všeobecným otázkam povahy práva –poväčšine len okrajovo –, súčasná feministická právna veda sa k takémuto tvrdeniu stavia skôr zdržanlivo a vznik feministickej právnej vedy datuje až do druhej vlny feminizmu.

Druhá vlna feminizmu

Druhá vlna feminizmu, ktorej vznik sa datuje do šesťdesiatych rokov 20. storočia, predstavovala istú reflexiu výsledkov vydobytých prvou vlnou feminizmu. V tejto súvislosti vychádzala z poznania, že právna a politická rovnosť žien a mužov nevedli k úplnému odstráneniu spoločenského útlaku a predsudkov voči ženám. V druhej vlne preto do popredia začala vystupovať širšia požiadavka feministiek nechať ženy rozhodovať samé za seba. Táto požiadavka už na prvý pohľad v sebe skrýva d'alekosiahlejšie dôsledky než obyčajné formálne zakotvenie právnej a politickej rovnosti alebo dosahovanie hospodárskych a sociálnych práv žien najmä v pracovnoprávnej oblasti. Upozorňuje na skutočnosť, že netreba meniť len zákony a uskutočňovať politické reformy, ale najmä treba doceliť akúsi širšiu sociálnu revolúciu v myslení a konaní členov spoločnosti. Druhá vlna feminizmu aspiruje na zmenu základov spoločnosti ako takej. Inými slovami, zreteľ sa nekladie len na verejnú sféru ženského života, ale svojím apelom na súkromný život ženy odhalila značne rozsiahlejšie a zložitejšie problémy, ktoré súvisia s vyriešením nerovnosti žien a trápia ženy v ich súkromnom živote. Problémy, týkajúce sa domácej práce, sexuálnych a reprodukčných otázok (najmä nechceného tehotenstva a interrupcií), manželských vzťahov, plnohodnotné právne postavenie žien atď., ktoré sa vyskytovali v súkromnom živote ženy boli dlho považované za individuálne relatívne a malicherné, a to až do doby, kedy sa ukázalo, že ide o masový jav, ktorý odzrkadľuje ich politický, celospoločenský a systematický charakter. Príznačným heslom druhej vlny feminizmu bol preto slogan „*osobné je politické*“. Druhá vlna vo svojej podstate odhalila hlboko zakorenený sexizmus v spoločnosti a snažila sa ho s dôslednosťou odstrániť.

Veľkú úlohu pre vznik a následne formovanie druhej vlny zohralo dielo Ženská mystika (*The Feminine Mystique*) od Betty Friedan, v ktorom odhalila spoločenský problém s názvom „problémom bez mena“. Ten úzko súvisel s obmedzenými možnosťami sebaidentifikácie ženy v americkej spoločnosti. Friedan odhalila frustrovanosť bielej ženy patriacej k strednej vrstve, ktorá je odsúdená na život v domácnosti. Spoločnosť očakávala od ženy, že si ako domáca pani bude riadne plniť svoje povinnosti. Odsúvala ženy do ústrania vlastnej domácnosti a navyše takýto spôsob života exaltovala ako naplnenie života každej ženy. Ak niektorú zo žien takýto spôsob života nelákal alebo dokonca neuspokojoval, potom nutne bola považovaná za nenormálnu, vadnú, deviantnú alebo unavenú. Friedan to vyjadrila v úvode k desiatemu výročiu vydania Ženskej mystiky slovami: „[R]ovnako ako ostatné ženy som si myslela, že so mnou nie je nič v poriadku, keď som nezažila orgazmus pri pastovaní podlahy v kuchyni.“¹³⁶ Podobne, k rozvoju druhej vlny feminizmu prispeli diela Ženský eunuch (*The Female Eunuch*) od Germaine Greer a Politika pohlaví (*Sexual politics*) od Kate

¹³⁴ THOMAS, T. A. The Long History of Feminist Legal Theory.

¹³⁵ Pozri bližšie THOMAS, T. A. Elizabeth Cady Stanton and the Feminist Foundations of Family Law. New York : New York University Press. 2016. s. 230 a nasl.

¹³⁶ FRIEDAN, B. The Feminine Mystique. New York : Dell Publishing CO., INC., 1979. s. 1.

Millett, ktoré poukazovali na psychologické a sexuálne aspekty útlaku žien a podnietili vznik radikálneho feminizmu. Práve Millett poukázala na skutočnosť, že okrem dovtedy známym utlačateľským systémom budú musieť ženy a feministky čeliť patriarchálnemu systému, ktorý má politický charakter. Inými slovami, Millett hovorí o tom, že útlak voči ženám je politicky, a teda mocensky podmienený.¹³⁷ Mimo anglo-amerického prostredia sa považuje za odštartovanie druhej vlny feminizmu vydanie diel francúzskej feministkej autorky a existencialistky Simone de Beauvoir s názvom Druhé pohlavie (*Le Deuxième Sexe*), ktoré vyšlo po prvýkrát v roku 1949.

Výsledky druhej vlny feminizmu boli oveľa ďalekosiahlejšie v porovnaní s prvou vlnou. Dostali výraz prijatím mnohých dôležitých právnych reforiem upravujúcich rovnaké odmeňovanie žien a mužov, prístup vydatým a nevydatým ženám k interrupciám, zabezpečenie rovnakého prístupu žien k vzdelaniu, či dokonca pokrok v oblasti reprodukčnej a sexuálnej slobody žien. Mimo uvedeného, druhá vlna feminizmu svojím pôsobením docielila zvýšenú pozornosť štátnych orgánov v oblasti predchádzania domácejmu násiliu, manželskému znásilneniu, resp. rozširovaniu definícií znásilnenia alebo zamedzeniu sexuálneho obťažovania na pracovisku, prípadne položila základy pre plnohodnotné dosiahnutie tohto cieľa v budúcnosti.

Tienistou stránkou feminizmu druhej vlny bola skutočnosť, že opisoval a ponúkal riešenia problémov bielej vzdelanej ženy, patriacej k strednej vrstve. Druhá vlna objavila to, že centrálny pojem a ústredná kategória feminizmu, ktorou je „žena“, nie je tak homogénnou a monolitickou ako sa zo začiatku predpokladalo. Behom druhej vlny sa musel feminizmus vyrovnáť s absenciou dôraznejšieho opisu a reprezentácie rasovo, etnicky, sociálne či inak individuálne a spoločensky odlišných žien vo feministickej teórii a praxi. Feminizmus v tomto bode dospel k poznaniu, že niektoré skupiny žien napriek pokračujúcejmu feministickému boju zostávajú naďalej marginalizované alebo ignorované. Dokonca, objavujú sa aj kritické poznámky feministiek, že feministický partikularizmus, ktorý sa v skutočnosti prezentuje ako univerzálne platný a vhodný pre všetky ženy, môže marginalizovaným ženám škodiť a v konečných dôsledkoch prehľbiť ich nerovnosť. Očividne sa to prejavilo v boji za požiadavku reprodukčnej slobody. Biele feministky síce spolu s afroamerickými feministkami bojovali za slobodnú možnosť užívať antikoncepciu a rovnako aj možnosť umelého prerušenia tehotenstva, ale afroamerické feministky dôrazne trvali na zastavení nútenej sterilizácie na základe rasových, etnických a zdravotných (najmä u mentálne zaostalých žien) kritérií. Avšak, táto požiadavka bola mimo rámec bielych feministiek náležiacich k strednej vrstve. Černošská feministka bell hooks to komentovala slovami: „Vžitou definíciou feminizmu je, že ide o teóriu politickej, ekonomickej a sociálnej rovnosti medzi pohlaviami. Aktivistky z radov bielych žien využili svoju príslušnosť k dominujúcej rase americkej spoločnosti a chápali feminizmus spôsobom, ktorý sa nevzťahoval na všetky ženy.“¹³⁸ Tento partikularizmus ostal nadhlo čiernym fľakom na pozitívne dosiahnutých zmenách druhej vlny feminizmu. V tomto smere sa zároveň vytvoril ideový priestor pre tretiu vlnu feminizmu, ktorej úlohou bolo ukázať celkovú komplexnosť a diverzitný obsah pôvodne a zdanlivo jednoduchého feministického pojmu a kategórie „ženy“.

V druhej vlne feminizmu sa otvoril priestor pre nielen pokračujúci ženský aktivizmus, ale takisto aj pre skutočné vedecké skúmanie nerovnosti žien. Vedecké poznanie, spolu s účelným aktivizmom bolo súčasťou hlavnej všeobecnej stratégie druhej vlny feminizmu, ktoré svojím úderným a apelatívnym charakterom malo povzniesť široké masy žien a podnieť proces uvedomelosti u žien. Takejto stratégii priala aj postupujúca demokratizácia

¹³⁷ Pozri bližšie MILLET, K. *Sexual Politics*, s. 23 a nasl.

¹³⁸ HOOKS, B. *Ain't I a Woman: Black Woman and Feminism*. London – Winchester, Mass, 1990, Pluto Press. s. 149.

krajín západnej spoločnosti. Koniec-koncov, feministická agenda sa v západných štátoch daného obdobia realizovala smerom zdola.

Sklon k vedeckému poznávaniu ženského útlaku možno hodnotiť aj ako prirodzený vývoj. Do povedomia ženských autoriek, mysliteľiek a aktivistiek druhej vlny feminizmu sa dostalo zistenie, že celkový vývoj spoločenskej kultúry, vedy a politiky bol realizovaný bez ohľadu na ženy a s vylúčením žien. V USA sa začínajú v šesťdesiatych rokoch 20. storočia ozývať hlasy žien za vytvorenie tzv. ženských štúdií a prístupov („*women's studies*“). V roku 1969 sa na Cornell University New York otvára prvý žensky zameraný študijný program. Nasledoval ho rad univerzít a vysokých škôl po celých Spojených štátoch. Medzi inými aj Univerzita v meste New York, ktorá zriadila ako prvá seminár venovaný skúmaniu postavenia žien v práve.¹³⁹

Druhá vlna feminizmu znamenala aj dovtedy nevídaný rozvoj aktivizmu a advokačnej činnosti, ktorej ústredným bodom bola nielen snaha porozumieť dennodennému životu žien, alebo snaha o formuláciu požiadaviek, ktoré následne predkladali feministky druhej vlny reprezentantom úradov a štátu, ale najmä svojpomocná činnosť ústiaca vo vytvorenie centier pre ženy postihnuté domácim či sexuálnym násilím alebo centier s prevenčnou činnosťou pred neželanými javmi voči ženám. V roku 1972 vzniklo Národné právne centrum pre ženy (*The National Women's Law Center*), ktorého účelom bolo právne zastupovať ženy na súdnych pojednávaníach. Okrem Národnej organizácie žien (*National Organization for Women*) tak vznikalo množstvo väčších či menších, formálnych či neformálnych organizácií a zoskupení žien, ktorých účelom bolo napraviť znevýhodnenie žien v rôznych oblastiach súkromného a verejného života.

Na začiatku druhej vlny feminizmu, jeho aktivizmu a vedeckých skúmaní bola nosnou témou objektivizovania žien a boj proti nemu. Druhá vlna začala preto poukazovaním na spoločenské zvecnenie ženy v rôznych oblastiach spoločenského ako aj súkromného života ženy. Feminizmus začal bojom proti stereotypnému chápaniu ženy ako „domáceho spotrebiča“, „krásnej veci“, „živého inkubátora“, „sexuálneho objektu, alebo ako „záchoda“¹⁴⁰, ktorého jedinou funkciou je, aby si do nich uľavovali muži.

Aktivizmus za emancipáciu žien sa behom druhej vlny dostával aj do povedomia verejnosti v podobe rôznych protestov. Z roku 1968 sa stal známy protest proti Miss Amerika, kde feministické aktivistky z hnutia Newyorské radikálne ženy (*The New York Radical Women*) hádzali do pripraveného odpadkového koša podprsenky, make-up, lak na vlasy, korzety atď. Tento protest býva nesprávne označovaný ako „pálenie podprseniek“ („*bra-burning*“), ale v skutočnosti v jeho priebehu k žiadnemu pálieniu ženskej spodnej bielizne nedošlo. Toto označenie v tom čase používali najmä odporcovia feminizmu ako určitú analógiu k protestom proti vojne vo Vietname, kde skutočne dochádzalo k pálieniu povolávacích rozkazov. Účelom takýchto protestov bolo poukázať na zvecnenie žien a najmä na spoločensky skresľovanú fixáciu žien na ich telo. Snáď najkontroverznejšie protesty a požiadavky feministiek boli tie, ktoré v osemdesiatych rokoch začali vystupovať proti sexuálnej objektivizácii žien s cieľom zrušiť legálnosť pornografie. Radikálne feministky na čele s Andreou Dworkin a Catherine MacKinnon považovali legálnosť a masové rozšírenie pornografie za sexuálny terorizmus voči ženám. Ich snahy vyústili nielen do prijatia legislatívy, ale takisto aj do rozkolu naprieč feminizmom, ktorý je dodnes známy pod označením „vojny pohlaví“ („*sex wars*“) alebo „porno vojny“ („*porn wars*“). Feministický tábor sa začal štiepiť na sex-negatívne feministky a sex-pozitívne feministky. Dôsledky tohto

¹³⁹ KRAMARAE, CH. – SPENDER, D. (eds.) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*. London – New York : Routledge, 2000. s. 465.

¹⁴⁰ Tento výraz použila japonská radikálna feministická aktivistka Mitsu Tanaka vo svojom manifeste *Oslobodenie spod toalety* z roku 1970.

rozkoľu možno postrehnúť do dnešných dní.¹⁴¹ Oveľa dôležitejším je však to, že feminizmus behom tejto udalosti vniesol do diskusie tému ženskej sexuality a možnosti jej pokrivenia patriarchálnou spoločnosťou. Zároveň sa vo feministickej literatúre zvykne identifikovať táto diskusia ako moment, kedy sa vyčerpali možnosti druhej vlny feminizmu, a teda má ísť o akýsi moment konca druhej vlny feminizmu.

Vedecký a aktivistický rozvoj feminizmu vytvoril behom druhej vlny v USA predpoklady pre jeho vnútorné členenie. Od toho obdobia sa tak vyvinuli rôzne podoby feministickej teórie: liberálny feminizmus, radikálny feminizmus, kultúrny (resp. vzťahový) feminizmus, socialistický feminizmus, marxistický feminizmus, psychoanalytický feminizmus, černošský feminizmus, lesbický feminizmus, postmoderný feminizmus, pragmatistický feminizmus, ekofeminizmus alebo anarchofeminizmus, prípadne ďalšie.¹⁴² Viaceré z týchto feminizmov sa objavovali v čase, keď sa feminizmus postupne približoval k svojej tretej vlne. Napríklad, pre tretiu vlnu boli zvlášť príznačné a vhodné metódy a metodológia, ktoré reprezentovalo práve postmoderné, psychoanalytické a postštrukturalistické myslenie, ktorého rozvoj zachvátil aj akademické prostredie.

Uvedené členenie feminizmu zasiahlo aj feministickú právnu vedu. Práve druhá vlna je obdobím, ktorému sa zvykne pripisovať vznik a následný rozvoj právneho feminizmu, feministickej právnej vedy, filozofie či teórie. V tejto súvislosti sa ako isté medzníky vzniku právneho feminizmu uvádzajú rozhodnutie Najvyššieho súdu USA vo veci *Reed v. Reed* z roku 1971 alebo konanie konferencie s názvom Oslava dvadsaťpäťky: Generácia žien na Harvardskej právnickej fakulte (*Celebration 25: A Generation of Women at Harvard Law School*) z roku 1978. Zmenené dva počiatky právneho feminizmu korešpondujú s jeho dvojakým rozmerom: Po prvé, feministickým právnym aktivizmom, ktorý sa priamo dotýka právnej praxe v prejednávaní súdnych prípadov, zastupovaní procesných strán pred súdmi alebo v prípravách návrhov legislatívnych aktov. Túto činnosť vykonávali ženy a muži v rámci výkonu praktických povolání právnikov. Po druhé, feministickou právnou vedou, filozofiou a teóriou, ktorej účelom bolo metodicky, metodologicky a argumentačne vypracovať feministický pohľad na právo v zmysle vedeckých štandardov. Túto časť úlohy vykonávali najmä akademičky, teoretičky a profesorky na právnických fakultách. Samozrejme, opäť raz nemožno medzi nimi robiť ostrú deliacu čiaru, t.j. vzájomné vzťahy medzi oboma rozmermi právneho feminizmu boli a sú nevyhnutnosťou. V tomto období skutočne došlo k účelnému rozpracovaniu metodiky, metodológie ako aj filozofickej a teoretickej podoby právnej vedy a feministickej právnej praxe, ktoré bolo možné využiť pre aktuálne potreby feminizmu hneď alebo mohli poslúžiť ako teoretický a praktický základ pre budúci vývoj právneho feminizmu, a to nielen v USA.

Treba obzvlášť podotknúť, že právny feminizmus sa už behom druhej vlny neprejavoval iba ako kritická právna veda, ale tiež aj ako normatívna právna veda, ktorej cieľom bolo a je priniesť konkrétne návrhy v dosahovaní rovnoprávnosti žien v práve a prostredníctvom práva. Rovnako, vtedajší právny feminizmus nemal iba svoju filozofickú či teoretickú podobu, ale priniesol aj konkrétne výsledky v podobe zmeny judikatúry Najvyššieho súdu USA, legislatívnych zmien a vytyčení efektívnych feministických právnych

¹⁴¹ V tejto súvislosti pozri napr. WATERS, M. Sexing It Up?: Women, Pornography and Third Wave Feminism. In GILLIES, S. – HOWIE, G – MUNFORD, R. (eds.) *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*. Expanded 2nd edition. New York : Palgrave MacMillan, 2007. s. 250-265.

¹⁴² Ako pripomína Karen Offen takéto delenie feminizmu nemusí byť nové. V Európe sa podľa nej vyskytlo už behom prvej vlny začiatkom 20. storočia. V nadväznosti na to identifikuje najmä tieto: rodinný feminizmus, integrálny feminizmus, kresťanský feminizmus, socialistický feminizmus, radikálny feminizmus atď. Pozri OFFEN, K. *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach*, s. 128 a nasl.

stratégií. Počas celej druhej vlny sa teoreticky a prakticky podieľal na všeobecnom ciele druhej vlny feminizmu, ktorým bola emancipácia žien.

Feministické právničky v USA verili do začiatku sedemdesiatych rokov v úspešné prijatie Dodatku za rovnosť práv (*Equal Rights Amendment*). Boli si totižto vedomé, že jeho prijatie by znamenalo podstatnú reformu ústavného práva Spojených štátov amerických s ohľadom na rovnosť oboch pohlaví, pretože predmetný dodatok by začlenil požiadavku formálnej rovnosti pohlaví priamo do textu Ústavy USA. Týmto spôsobom by sa eliminovala právna platnosť viacerých rozhodnutí Najvyššieho súdu, ktoré zdôvodňovali nerovnosť medzi pohlaviami ako racionálne odôvodnenú. Takéto nádeje skrývala v tej dobre aj feministická právnička, profesorka práva a neskoršia sudkyňa Najvyššieho súdu Ruth Bader Ginsburg.¹⁴³ Lenže, pôvodne nádeje na úspešné prijatie Dodatku za rovnosť práv sa začali postupne ukazovať ako nereálne. Feministky si museli voľiť na prelome šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov 20. storočia novú cestu ako skúsiť zmeniť dovtedy platnú doktrínu rozhodovacej činnosti. Okrem čakania na prijatie dodatku ústavy začali buď s prípravou legislatívy (napríklad Herma Hill Kay v oblasti rodinného práva a Wendy Webster Williams v oblasti antidiskriminačného práva), alebo s prejednávaním konkrétnych prípadov a zastupovaním strán sporov pred Najvyšším súdom s argumentáciou zameranou na štrnásty dodatok Ústavy USA (napríklad Ruth Bader Ginsburg). Tieto dva spôsoby feministického právneho aktivizmu si volili v tom čase najmä liberálne feministky a v literatúre býva označovaný aj ako dvojaká stratégia (*dual strategy*). Ginsburg však nebola prvou feministkou, ktorá začala prejednávať konkrétne prípady pred súdmi s argumentáciou na ústavné zakotvenie klauzuly rovnosti (*equal protection clause*) v štrnástom dodatku Ústavy USA. Na začiatku druhej vlny feminizmu, resp. v polovici šesťdesiatych rokov túto stratégiu úspešne využívali právničky a feministky Pauli Murray a Dorothy Kenyon. Ich spôsob argumentácie (dokonca aj myšlienku analógie medzi pohlavím a rasou) až na pár zmien využila práve Ginsburg. Ginsburg dokázala prípady dokázať priviesť až pred Najvyšší súd a takisto dokázala prekonať predsudky prevažne mužských sudcov Najvyššieho súdu tým, že bola ochotná vyberať si prípady, v ktorých boli diskriminovaní na základe pohlavia práve muži.¹⁴⁴ Čaro právnej argumentácie, snažiacej sa presadiť liberálnu požiadavku rovnosti pohlavia, spočívalo najmä v tom, že dokázala fungovať v prospech oboch pohlaví. Týmto spôsobom liberálne právne feministky dosiahli výrazné úspechy v konkrétnych kauzách, čím sa postupne menila doktrína dovtedajšej rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu USA od veci *Reed v. Reed* (1971) až po vec *Craig v. Boren* (1976), kde súd prijal možnosti zvýšeného preskúmania (*heightened scrutiny*) toho, ako právo pôsobí na mužov a ako na ženy, čím sa malo zamedziť rozdielnemu právnemu zaobchádzaniu jednotlivcov na základe ich príslušnosti k pohlaviu.

Formálnu požiadavku rovnosti spolu s individualizmom (racionnosťou a autonómiou ľudských bytostí) a inými ideologickým prvkami liberalizmu sa v sedemdesiatych rokoch darilo presadiť pri legislatívnych návrhoch a novelizáciách v oblasti rodinného práva a antidiskriminačného práva. Liberálny právny feminizmus navonok odstránil z práva stereotyp muža ako „chlebobdarcu“ a ženy ako „domácej pani“, ale nevyriešil problém ženskej nerovnosti. Pomohol realizovať viaceré doktrínálne zmeny týkajúce sa podoby manželstva ako jednej osoby smerom k väčšej individualizácii manželov, t.j. umožnil, aby ženy, resp. manželky nadobúdali vlastnícke a majetkové práva a mali prístup k práci mimo domova bez manželovho súhlasu, a vcelku viedol k tomu, aby ženy mohli mať rovnaké práva

¹⁴³ Porovnaj BADER GINSBURG, R. The Need for the Equal Rights Amendment. In American Bar Association Journal, Vol. 59, Iss. 9, 1973. s. 1013-1019, BADER GINSBURG, R. Let's have ERA as a Signal. In American Bar Association Journal, Vol. 63, Iss. 1, 1977. s. 70-73 a takisto BADER GINSBURG, R. Remarks on Women Becoming Part of the Constitution. In Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice, Vol. 6, Iss. 1, 1988. s. 17-25.

¹⁴⁴ Pozri LEVIT, N. Feminism for Men: Legal Ideology and the Construction of Maleness, s. 1043.

a povinnosti, aké boli dostupné mužom. Na strane druhej, náboj liberálneho feminizmu a formálnej požiadavky rovnosti sa v práve vyčerpali príliš skoro a výsledky, ktoré dovtedy dosiahol, boli síce potrebné a nevyhnutné, ale z podstaty problému spoločenskej nerovnosti žien ich možno hodnotiť ako nedostatočné. Pomerne zavčasu právne feministky narazili na problém ako má, či naopak nemá právo zohľadniť tehotenstvo a materstvo ženy. Tento problém rozprúdil diskusiu o význame podobností či rozdielov medzi mužmi a ženami (*sameness/difference debate*) s ohľadom na právo, a to tak, aby sa dosiahla úplná emancipácia žien v práve a prostredníctvom práva. Liberálny feminizmus spolu s asimilačnými tendenciami, aké hájili Wendy Williams a Nadine Taub a aký viedol k popretiu akýchkoľvek rozdielov medzi ženami a mužmi v práve¹⁴⁵, viedol k širokej kritike zo strany ostatných právnych feministiek. S odstupom času pripomenula Nikola Lacey, že radikálne feministky v takejto asimilačnej snahe liberálnych právnych feministiek videli snahu, aby sa ženy prispôbili mužskému obrazu vyjadrenému v práve a v konečných dôsledkoch sa v právnej oblasti stali mužmi.¹⁴⁶ Do centra pozornosti sa zároveň dostala vôľa po hlbšom skúmaní patriarchálnej podstaty práva, možnej mužskej povahy jeho pravidiel¹⁴⁷ a doteraz vyjadrených patriarchálnych významov kritéria rovnosti¹⁴⁸. Právny feminizmus sa v tomto bode dostal od procedurálnej požiadavky rovnosti k feministickému hľadaniu a vymedzeniu obsahu substantívnej, materiálnej rovnosti.¹⁴⁹ Nastáva nebyvalý rozvoj akademickej stránky právno-feministických otázok, ktorý sa odohrával na prelome sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia. Rozvíja sa množstvo nových feministických prístupov, v ktorých sa odrážajú širšie východiská najprv liberálneho feminizmu, kultúrneho feminizmu, radikálneho feminizmu, čiastočne aj socialistického feminizmu a neskôr (smerom k tretej vlně feminizmu) aj černoškého feminizmu a lesbického feminizmu.

Práve radikálny právny feminizmus vyjadril potrebu hlbkej zmeny dovtedajšieho chápania rovnosti. Podľa názoru jeho predstaviteľiek táto zmena nemohla nastať bez prijatia aspoň niektorých významných špecifik žien do práva. Christine A. Littleton sa prihovarila za pozitívnu akceptáciu niektorých biologických a sociálnych odlišností žien v práve a prostredníctvom práva. Právo malo pozitívne akceptovať odlišnosť žien v dôsledku tehotenstva a materstva a aktívne poskytovať ženám kompenzácie, prameniace z ich absencie v pracovnom živote či možné dočasné zníženie životnej úrovne v dôsledku nevykonávania zamestnania počas tehotenstva a plnenia materských povinností. Hovorí o tom, že takéto rozdiely by mala brať spoločnosť ako samozrejmosť a zakotviť ich inštitucionálne spolu s

¹⁴⁵ Pozri TAUB, N. – WILLIAMS, W. W. Will Equality Require More Than Assimilation, Accommodation, or Separation from the Existing Social Structure? In SMITH, P. (ed.) *Feminist Jurisprudence*, s. 48-64.

¹⁴⁶ Pozri bližšie LACEY, N. *Feminist Legal Theory: Beyond Neutrality*. In *Current Legal Problems*, Vol. 48, No. 2, 1995. s. 6.

¹⁴⁷ Napríklad Ann C. Scales vypracováva inkorporacionistickú pozíciu s cieľom vyhnúť sa tomu, aby boli ženy nútené prispôbovať sa mužským právnym pravidlám a zároveň predísť tomu, aby právo naďalej vyjadrovalo rodové stereotypy viažuce sa tradične na ženy. Pozri SCALES, A. C. *Towards a Feminist Jurisprudence*. In *Indiana Law Journal*, Vol. 56, Iss. 3, 1981. s. 377 a nasl.

¹⁴⁸ Catherine MacKinnon upozorňovala, že feministické diskusie sa vedú spôsobom, ktorý počíta s mužom ako ústredným a oporným bodom kritéria rovnosti. Feministky svoje právne teórie koncipujú dvoma spôsobmi, a to s ohľadom na podobnosť žien s mužmi alebo odlišnosť žien od mužov. V centre diskusie tak vždy stojí porovnávanie sa s mužmi a spoliehanie sa na muža ako určitého záväzného kritéria rovnosti žien. Pozri MACKINNON, C. A. *Difference and Dominance: On Sex Discrimination*. In MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, 1987. s. 34.

¹⁴⁹ Pozri bližšie BARTLETT, K. T. *Feminist Legal Scholarship: A History Through the Lens of the California Law Review*. In *California Law Review*, Vol. 100, No. 2, 2012. s. 392-396.

rámcom pre ich kompenzáciu tak, aby nedochádzalo k znevýhodňovaniu žien.¹⁵⁰ Okrem toho sa v právnych teóriách radikálneho feminizmu objavujú aj prístupy, ktoré smerujú ku kritickému prehodnoteniu jazyka a spôsobu právneho diskurzu, akým sa hovorí o rovnosti pohlaví v práve. Príkladom takéhoto prístupu je Lucinda Finley, ktorá upozorňuje na hranice zdedeného liberálneho jazyka v práve. Aby bolo možné účinnejšie riešiť problém nerovnosti žien, je nevyhnutné transformovať podobu jazyka, ktorým sa hovorí o podobnostiach či odlišnostiach medzi mužmi a ženami.¹⁵¹

Význam právnych teórií, ovplyvnených radikálnym feminizmom sa neobmedzuje iba na akademickú sféru. Tieto teórie mali aj svoju praktickú realizovateľnosť. Napríklad, Catherine MacKinnon priniesla do diskusie myšlienku, že centrom diskriminácie žien je ich sexuálna objektívizácia. Toto tvrdenie je výrazom širšej radikálno-feministickej pozície, podľa ktorej je sexuálna objektívizácia následkom nerovného rozdelenia moci medzi pohlaviami. Táto myšlienka poskytla široké argumentačné pole v boji za odstránenie sexuálneho obťažovania voči ženám, sexuálneho násillia, rozšírenia definícií znásillnenia (vrátane manželského znásillnenia), boja proti domácejmu násilliu voči ženám až po kontroverzný boj za legálny zákaz pornografie. V roku 1979 vyšla MacKinnonovej kniha *Sexuálne obťažovanie pracujúcich žien: Prípád diskriminácie na základe pohlavia (Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination)*, v ktorej je definované sexuálne obťažovanie žien ako dôsledok nerovného rozdelenia moci.¹⁵² Následkom jej myšlienok došlo k nevyhnutným zmenám v právnom poriadku a v interpretácii a aplikácii dovtedajšej právnej úpravy. Vytvorili sa tak predpoklady pre ženy, aby mohli v budúcnosti čeliť sexuálnemu obťažovaniu aj právnou cestou, a tak sa domáhať nápravy porušenia ich práv.¹⁵³

Súčasťou rozvoja právneho feminizmu druhej vlny bola aj recepcia záverov kultúrneho feminizmu a morálnej teórie Carol Gilligan do feministického právneho myslenia. Robin West priniesla širší kultúrno-feministický pohľad na právnu vedu, právny poriadok a právnu prax, podľa ktorého je znevýhodnenie žien v práve a prostredníctvom práva zapríčinené historicky dlhodobou ignoranciou ženského spôsobu uvažovania a z neho plynúcich autenticky ženských morálnych hodnôt. Právo je podľa nej vykonštruované spôsobom, ktorý zodpovedá mužskému mysleniu, mužskému spôsobu konania a mužským hodnotám.¹⁵⁴ Dôsledkom toho môže byť náprava práva smerom k oslobodeniu žien docieľená tak, že právo a právne myslenie prijímú a následne rozvinú ženské morálne Ja, ktoré spočíva v predobraze ženy ako matky. Právo má teda prijať ženu ako ľudskú bytosť, ktorá uvažuje zo svojej podstaty v reláciách starostlivosti o iné osoby.

Vyššie uvedené však neznamená, že by bol právny feminizmus ovplyvnený kultúrnym feminizmom len ako abstraktnou doktrínou. Naopak, v jeho rámci sa stretávame s celým radom myšlienok s praktickými dopadmi. Napríklad, Leslie Bender žiada, aby sa koncept občianskoprávnej zodpovednosti doplnil o starostlivosť tak, ako ju chápu ženy a posilnili sa tým možnosti predchádzania občianskoprávnych deliktov. Odmietá racionalistické chápanie právnej zodpovednosti, ktoré sa orientuje výhradne na ekonomickú

¹⁵⁰ Littleton predstavila svoj akceptačný model rovnosti s ohľadom na biologické a kultúrne rozdiely žien, ktoré by mala spoločnosť inštitucionálne zakotviť od svojich základov aj do práva. Pozri LITTLETON, CH. A. *Reconstructing Sexual Equality*, napr. s. 1296 a nasl.

¹⁵¹ Pozri viac FINLEY, L. M. *Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and Workplace Debate*. In *Columbia Law Review*, Vol. 86, No. 6, 1986. s. 1164.

¹⁵² Pozri MACKINNON, C. A. *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. London – New Haven : Yale University Press, 1979. s. 4.

¹⁵³ Pozri napr. KRAVETZ, D. – MARECEK, J. *The Feminist Movement*. In WORELL, J. et al. (eds.) *Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society on Gender*. Set (A-Z). San Diego – San Francisco – New York – Boston – London – Sydney – Tokyo : Academic Press, 2002. s. 462.

¹⁵⁴ Pozri bližšie WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 58.

efektívnosť, poukázaním na to, že takýto význam konceptu zodpovednosti zodpovedá skôr mužskému uvažovaniu.¹⁵⁵ Carrie Menkel-Meadow a Janet Rifkin uvažujú o mediácii ako ženskej alternatíve viesť sporové strany k vzájomnému zblíženiu a obojstranne výhodnej dohode voči inak patriarchálnej predstave súdneho sporu, ktorá zodpovedá mužskej túžbe po súťažení a víťazstve.¹⁵⁶

Vcelku však možno dodať, že druhá vlna feminizmu znamenala pre feministickú právnu vedu, filozofiu a teóriu odhodlanie vytvoriť vedecký prístup ku skúmaniu práva, ktorý bude formovaný autentickým poznávaním práva z gynocentrickej pozície. Takýto rámec mal zbaviť právnu vedu, filozofiu a teóriu jej dovtedajšieho patriarchálneho nánosu a vytvoriť podmienky pre oslobodenie žien v práve a prostredníctvom práva. Druhá vlna feminizmu znamenala pre právny feminizmus metodický a metodologický rozvoj. Už behom tejto vlny sa v jeho hraniciach objavuje diverzita prístupov feministických skúmaní práva. Zároveň, právny feminizmus tohto obdobia celkom jasne ukázal svoje limity. Tie podnietili feministické úvahy o práve ako aj úvahy o potrebe smerovania feministickej právnej vedy v priebehu tretej vlny.

Tretia vlna feminizmu

Tretia vlna feminizmu objavila jedinečnosť a rôznorodosť. Časový rámec jej vzniku spadá do prvej polovice deväťdesiatych rokov 20. storočia. O začiatku – ale aj konci – tretej vlny feminizmu sa dodnes vedú spory. Jej ideové zázemie bolo ovplyvnené šíriacou sa postmodernou v akademickom prostredí ako aj poznaním, že ideologické formovanie feminizmu druhej vlny viedlo k opomenutiu a marginalizácii niektorých skupín žien. Počiatky tretej vlny preto možno vidieť v požiadavkách černošského a etnického feminizmu ako aj v lesbickom feminizme, ktoré zaznievajú ešte pred deväťdesiatymi rokmi 20. storočia v USA. Osobitným momentom tretej vlny je ekofeminizmus, ktorého myšlienky a teoretické koncepty sa objavovali dávno pred začiatkom tretej vlny feminizmu.

Tretia vlna priniesla do feminizmu poznanie diverzity žien, životov žien a ženských životných skúseností. V tejto súvislosti dochádza k prehodnoteniu dovtedy chápaných ideálov ženskosti, mužnosti, rodu, krásy, sexuality atď. – teda všetkého, o čom sa dovtedy spoločenské vedomie domnievalo, že má presne vymedzené znaky, medze a významy. Otázky rodu – tzn. to, čo bolo stáročia považované za výhradne mužské alebo naopak to, čo bolo považované za vyslovene ženské (a dovtedy nebolo spochybňované) – sa zrazu zrelativizovali. Inými slovami, žiadna osoba nie je a ani nemôže byť výhradne mužská alebo ženská. Namiesto toho každý z nás inkorporuje v sebe celý rad charakteristík, ktoré spoločnosť dlho predtým pripisovala výhradne mužom alebo výhradne ženám, a to bez ohľadu na naše biologicky podmienené pohlavie. Svojím spôsobom to predznamenalo myšlienku androgýnnych základov osobnosti jednotlivca. Do popredia sa dostáva problém identity jednotlivca (prípadne viacerých rozmerov identity v jednotlivcovi) a narastá význam subjektivity. Takýto myšlienkový základ je predzvesťou, že tretia vlna feminizmu je oveľa viac kritická voči binárnemu chápaniu rodov, než bola ktorákoľvek iná vlna. Binárna rodová klasifikácia a ideológia dvoch pohlaví ako jedného z rozhodujúcich determináčnych faktov ľudskej existencie sa stávajú predmetom kritiky a odmietnutia. Významným bolo v tomto smere najmä vydanie diela postmodernej feministky Judith Butler s názvom *Trampoty s rodom: Feminizmus a podryvanie identity* (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*) po prvýkrát vydaným v roku 1990. Týmto smerom sa feminizmus dostal k otázke (ne)určiteľnosti vymedzenia subjektov feminizmu, a takpovediac na hranicu lesbických vied a *queer* teórií.

¹⁵⁵ BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort. In *Journal of Legal Education* Vol. 38, No. 1/2, 1988. s. 25.

¹⁵⁶ Porovnaj MENKEL-MEADOW, C. Is Mediation the Practice of Law?, s. 1, 60-61 a RIFKIN, J. Mediation from a Feminist Perspective: Promise and Problems, s. 21-31.

Zvýšený dôraz na subjekt behom tejto vlny feminizmu sa odrážal od kritiky všetkého univerzálneho a objektívne platného. Filozoficky preto tretia vlna feminizmu čerpá z postmoderných, postštrukturalistických a psychoanalytických prístupov poznávania človeka a jeho okolitého bytia. Okrem vplyvu Jacquesa Derridu, Jean-François Lyotard, Jacquesa Lacana, Michela Foucalta, sa možno stretnúť s vplyvom francúzskych feministických autoriek, akými sú Héléne Cixous a Julia Kristeva a belgickej feministky Luce Irigaray.

Postmoderný charakter tretej vlny znamená kritické prehodnotenie spoločnosti, spoločenstiev, spoločenských inštitúcií (napr. rodiny), poznania, moci, sexuality atď. z intersekcionalnej, priesečníkovej pozície zameranej na zohľadnenie rasy, socioekonomickej triednej príslušnosti, rodu (resp. pohlavia), veku, zdravotného stavu, sexuálnej orientácie a ďalších aspektov, ktoré môžu mať význam na utváranie životných skúseností konkrétnych žien. Tretia vlna feminizmu akoby nebojovala len proti rodovému útlaku, ale proti všetkým, tzn. rozličným podobám útlakov (rasizmus, klasizmus, heterosexizmus, ageizmus, ableizmus, fatfóbia atď.), ktoré sú schopné naviazať sa na rodový útlak a vytvoriť osobitnú, synkretickú či intersekcionalnú podobu útlaku žien. Nosným princípom feminizmu tretej vlny je preto intersekcia. Intersekcia vo feminizme pôvodne predstavovala snahu vytvoriť feministické myšlienkové základy, ktoré by boli schopné postihnúť, zahrnúť a vyjadriť diverzitu skúseností všetkých žien. Neskôr však došlo k rozšíreniu intersekcionalného feminizmu aj na oblasť mimo ľudských vzťahov, a vďaka ekofeminizmu sa feministická intersekcia chápe aj vo význame vzťahu žien a ľudstva k prírode či zvieratám. Intersekcia vo vnútri feminizmu má takisto predstavovať určitú programovú snahu o zjednotenie doterajšej diverzity feminizmu s podmienkou jej zachovania. Podľa Kathy Davis sa feministická politika tretej vlny utvára okolo rôznorodosti, než by sa mala utvárať prostredníctvom spoločne zdieľaného konceptu identity žien.¹⁵⁷

Tretia vlna zmenila aj používanie pojmov. Ústredný pojem a fundamentálna kategória feministického myslenia „ženy“ sa začali čoraz viac obsahovo relativizovať. Namiesto predchádzajúceho zdôrazňovania termínu „žena“ či „ženy“, resp. „woman“ alebo „women“, feministky tretej vlny začali používať častokrát iné pojmy – napríklad, používajú aj pojem „dievča“, resp. „girl“ niekedy uvádzané aj vo forme „grrrl“. Treba však dodať, že nepravníci v časoch druhej vlny feminizmu používali práve tento pojem na pejoratívne označenie feministiek. Použitie pojmu dievča malo skôr u feministiek tretej vlny za cieľ exaltovať dievčenskú stránku ženy („girly woman“) a víziu nefatalistického a nedeterministického nazerania na ženu ako na jednotlivca, ktorý permanentne utvára svoju identitu. Namiesto stereotypného a spoločensky vžitého vnímania žien ako pasívne, slabé, oddane verné alebo naopak za hysterické či pomätené bytosti, feministky tretej vlny sa snažia prezentovať obraz ženy alebo dievčaťa ako ľudskej bytosti, ktorá je asertívna, silná a sama rozhoduje o otázkach svojej identity a sexuality. Odtiaľ pochádza aj slogan „Girl Power“, ktorý predstavila feministická punk-rocková skupina Bikini Kill v roku 1991. Slovom, feminizmus tretej vlny verí v individuálnu silu ženy a v jej schopnosť vytvárať si a voliť si pre ňu tie správne rozhodnutia.

Behom tretej vlny došlo k významnej pojmovej skutočnosti, pretože mnohé feministky začali označovať feminizmus novej vlny prívlastkom „postfeministický“. Tento prívlastok býva rôzne interpretovaný a používaný v dvoch prevažujúcich významoch. Na jednej strane, časť feministiek použila tento pojem na vyjadrenie názoru, podľa ktorého feminizmus už dosiahol čo bolo v jeho silách, a tak nie je dôvod pre pokračovanie v ďalších feministických teóriách a aktivitách. Takýto názor na neskoršiu užitočnosť a účelnosť feminizmu sa objavoval už v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch 20. storočia. Zvlášť bol rozšírený po odznení druhej vlny, kedy sa začali objavovať kontroverzné názory ohlasujúce,

¹⁵⁷ Pozri viac DAVIS, K. The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels Across Borders. Durham – London : Duke University Pres. 2007. s. 9.

že „feminizmus je mŕtvy“.¹⁵⁸ Na strane druhej, týmto pojmom býva označovaná generácia nových feministiek, ktorá do feminizmu vniesla zmes pop-kultúry, postmoderného a postkoloniálneho videnia sveta, neoliberalný individualizmus, ekologizmus, antikapitalizmus spolu s antikonzumom atď.

Feminizmus tretej vlny môže byť preto tematicky veľmi bohatý a je náročné ho jednoznačne vymedziť či tematicky kategorizovať. Súvisí to aj s tým, že feminizmus tretej vlny neverí v možnosť vytvárania jednoliatej a jednotnej feministickej teórie. Vlastná mu je hybridnosť, ktorá dáva vyniknúť diverzite. Zrkadlí sa v ňom postmoderná orientácia na všetko pluralitné, nesúrodé a hybridné. Ak niečo vyčíta druhej vlne feminizmu, tak je to jeho ideologická rigidnosť, ktorá ústila v potrebu vytvárania množstva feministických teórií, ktoré sa voči sebe vzájomne vymedzovali a opierali o teorémy. Feminizmus tretej vlny nechce predstavovať ideológie, teórie, manuály a feministické vzory správania, ktorými by sa ženy ako feministky mali riadiť. V niektorých prípadoch sa v rámci tretej vlny feminizmu možno stretnúť s odmietnutím samotného pojmu „feminizmus“, resp. o problémoch žien a autoriek sa týmto pojmom identifikovať. Do pozornosti to dáva Jennifer Drake keď hovorí, že množstvo mladých žien sa zdráha označiť samé seba ako feministky z dôvodu, že pojem feminizmus ich uväzňuje rovnako, ako ich uväzňujú rodové stereotypy spájané so ženami.¹⁵⁹ Podobne odmieta „nálepku feminizmu“ aj autorka Jessa Crispin, ktorá hovorí: „Dôvodom, prečo nálepku feminizmu odmietam je póza (som neškodná krotká, môžeš ma pretiahnuť) a všetky tieto zlé feministky či otázka ako z Talmudu (Môže feministka chodiť na depiláciu?) a následné diskusie. Dôvodom sú aj všetky ubezpečenia adresované (mužskému) publiku, že nechcú priveľa, nezajúď príďaleko, veď: ‚Tiež nevieme, čo vlastne riešila Andrea Dworkin! Verte nám‘.“¹⁶⁰

K tretej vlne feminizmu sa prihlásila aj feministická právna filozofia. Počiatky jej formovania siahajú do obdobia prelomu osemdesiatych a deväťdesiatych rokov 20. storočia. Súvisia s príchodom černoškého feminizmu a lesbizmu do feministickej právnej vedy. V 1989 publikuje právnička, filozofka, profesorka a aktivistka za občianske práva Afroameričanov Kimberlé Williams Crenshaw svoj článok s názvom Vymedzenie intersekcije rasy a pohlavia: Černošská feministická kritika antidiskriminačnej doktríny, feministickej teórie a antirasovej politiky (*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*). Na príklade troch súdnych rozhodnutí poukazuje, že napriek dovtedajšiemu pokroku v oblasti práv a zamedzeniu diskriminácie žien a Afroameričanov, černošské ženy stále zažívajú špecifickú podobu útlaku, ktorá spočíva v kombinácii, tzn. intersekcii sexizmu a rasizmu. Apeluje tým na filozofické a teoretické nedostatky právneho feminizmu druhej vlny ako aj na nedostatky legislatívnej, interpretačnej a právnoaplikačnej praxe.

O rok neskôr publikuje ďalšia černošská feministka a právnička Angela P. Harris svoj článok s názvom Rasa a esencionalizmus vo feministickej právnej teórii (*Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*), v ktorom kritizuje esencionalistické koncepty „ženy“ z obdobia druhej vlny feminizmu na príklade radikálnej feministickej právničky Catherine MacKinnon a kultúrnej feministky a právnej teoretičky Robin West. Obom kriticky vyčíta, že v ich esencionalistickom koncepte „žien“ je v skutočnosti vyjadrený obraz bielej, vzdelanej ženy zo strednej triedy. Namíeta, že takýto esencionalizmus v žiadnom prípade nezodpovedá

¹⁵⁸ Pozri BOLOTIN, S. Voices from the Post-Feminist Generation. New York Times Magazine, 17th October 1982. s. 29. alebo RENZETTI, C. M. New Wave of Second Stage? Attitudes of College Women towards Feminism. In Sex Roles, Vol. 16, No. 5-6, 1987. s. 265-277. Opačný názor popierajúci „smrť“ feminizmu v súčasných podmienkach možno nájsť v WOODWARD, K. – WOODWARD, S. Why Feminism Matters: Feminism Lost and Found. New York : Palgrave MacMillan, 2009. s. 28 a nasl.

¹⁵⁹ DRAKE, J. Third Wave Feminism. In Feminist Studies, Vol. 23, No. 1, 1997. s. 103.

¹⁶⁰ CRISPIN, J. Prečo nie som feministka: Feministický manifest. Bratislava : Inaque, 2018. s. 12.

teoretickému opisu skúseností a životov Afroameričaniek. Harris sa na základe toho hlási k antiesencialistickému tábore právneho feminizmu. Podľa Harris sú afroamerické ženy typické fragmentovanou a diverzitnou identitou, ktorú tvoria zdanlivo nezlučiteľné časti. Jadrom tejto identity je splyvanie rodu a rasy, ktoré sú podľa Harris neoddeliteľné.¹⁶¹

V roku 1989 v rámci Národnej konferencie o ženách a práve (*National Conference on Women and the Law*) položila feministická právna teoretička a lesba Patricia A. Cain otázku, prečo doteraz feministická právna filozofia opomenula lesby. Cain konštatovala, že feministická právna veda druhej vlny lesbickú existenciu odignorovala alebo ju marginalizovala.¹⁶² Cain sa rovnako hlásila k antiesencializmu ako vhodnému základu pre rozvoj feministickej právnej filozofie.

Za skutočný začiatok tretej vlny vo feministickom právnom myslení možno považovať až publikáciu nedokončeného a kontroverzného manifestu postmodernej právnej feministky Mary Joe Frug pod názvom Postmoderný feministický právny manifest (*Postmodern Feminist Legal Manifesto*) z roku 1992. V jej posmrtno vydanom manifeste je obsiahnutá kritika právneho feminizmu druhej vlny a vytýčenie základného smeru, ktorým sa má uberať nový, postmoderný právny feminizmus behom tretej vlny.¹⁶³ Napríklad, hovorí v ňom o rode ako o sociálnom konštrukte, o rozdieloch medzi pohlaviami ako o semiotických rozdieloch, o kritike esencializmu vo feminizme, alebo apeluje na kritické skúmanie právneho diskurzu a zaužívanej podoby ustálenej právnej terminológie.

Dôraz kladený na subjektivitu, identitu, diverzitu a osobnú skúsenosť sa premietol aj do nových metód vo feministickej právnej filozofii. Dôležitosť nadobúda normatívnosť príbehov, ktorá odzrkadľuje subjektivitu. Harris v tejto súvislosti dodáva, že naratívne rozprávanie príbehov vnáša energiu do právnej vedy.¹⁶⁴ Černošská právna feministka Patricia J. Williams si subjektívne rozprávanie príbehov volí ako hlavnú právnu metódu svojej feministickej teórie.¹⁶⁵ Jewel Amoah pripomína, že „rozprávanie príbehov slúži marginalizovaným a bezmocným skupinám, akými sú ženy a ľudia rôznych rás protestovať vlastným hlasom“.¹⁶⁶ Rozprávanie právnych príbehov tak znamená postaviť okraj voči centru, človeka ako existenciálneho subjektu voči celku ako (právnemu) systému. V nadväznosti na to má rozprávanie príbehov kontrastovať pozíciu bezmocnosti jednotlivca voči pozícii moci systému.

S príklonom subjektivity a zahrnutím mnohoúrovňosti identity jednotlivca súvisí aj koncept mnohonásobného vedomia (*multiple consciousness*). Jeho začlenenie ako právnej metódy uvádza Mari J. Matsuda ako záruku intersekcionalného právneho uvažovania, ktoré kladie zreteľ na rozdielnosť negatívnych dopadov práva na rozdielne skupiny žien, a to tým, že umožňuje vykročiť z determinácií vlastnej pozície vedomia.¹⁶⁷ Adrien Katherine Wing rozvíja podobný koncept v rámci kritického rasového feminizmu, ktorý označuje ako

¹⁶¹ Pozri HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 604.

¹⁶² Pozri bližšie CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 191-192.

¹⁶³ FRUG, M. J. *A Postmodern Feminist Legal Manifesto (An Unfinished Draft)*. In *Harvard Law Review*, Vol. 105, No. 5, 1992. s. 1046.

¹⁶⁴ Pozri viac HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 615.

¹⁶⁵ WILLIAMS, P. J. *The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor*. Cambridge : Harvard University Press, 1992. napr. s. 3.

¹⁶⁶ AMOAH, J. *Narrative: The Road to Black Feminist Theory*. In *Berkeley Women's Law Journal*, Vol. 12, Iss. 1, 1997. s. 85.

¹⁶⁷ Porovnaj HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 615-161 a MATSUDA M. J. *When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method* [online]. In *Women's Right Law Reporter* 213, 1992 [navštívené dňa: 29.02.2020]. Dostupné na: <<https://www.northeastern.edu/lawstudentaffairs/wp-content/uploads/2018/07/When-the-First-Quail-Calls.pdf/>>.

mnohonásobná identita (*multiplicative identity*).¹⁶⁸ V jej súvislostiach je vedomie ženy úzko previazané s identitou rasy, etnicity, kultúry, socioekonomickej triedy, sexuálnej orientácie.

Okrem týchto vedeckých metód sa vo feministickej právnej vede tretej vlny začína s uplatnením dekonštrukcie. Dekonštrukciou potvrdzuje Drucilla Cornell antiesencialistické smerovanie právneho feminizmu tretej vlny. Feministicky uplatnenú dekonštrukciu aplikuje na pozitívne právo, čím právo perpetuálne otvára spravodlivosti. Dekonštrukcia umožňuje otvorenosť a aporetický charakter inak uzatvorenej a rekurzívnej povahy pozitívneho práva. Dekonštrukcia sa tak, v istom zmysle, stáva synonymom spravodlivosti a jej inkorporácia do metód a metodológie právnych vied vnáša samotnú spravodlivosť do stredu právneho myslenia.¹⁶⁹

Rovnako sa behom tretej vlny dostáva do právneho feminizmu skúmanie jazyka a povahy právneho diskurzu. Frug hovorí vo svojom manifeste nasledovné: „Postmoderná pozícia, v ktorej sa ľudská skúsenosť nachádza nevyhnutne v jazyku, naznačuje, že feministky by nemali prehliadať konštruktívnu funkciu právneho jazyka ako kritickej hranice pre feministické reformy.“¹⁷⁰ U Scales je zasa realita výsledkom určitého diskurzu, t.j. (právna) realita je rovnako spochybiteľná ako (právny) diskurz, ktorý ju vytvoril. Podľa nej sa feminizmus opiera namiesto exkluzívneho právneho jazyka, ktorý funguje na základe objektivizovania a analógie, o jazyk, ktorý sa otvára celému radu diskurzov. Takýto jazyk je schopný postihnúť diverzitu sociálneho a individuálneho života.¹⁷¹ Psychoanalytická právna feministka Julia E. Hanigsberg poukazuje na to, že upretie ženskej subjektivity a degradovanie ženy na objekt vyústilo do absencie ženských túžob a jazyka v práve.¹⁷²

Okrem uvedeného platí, že pre postmoderný právny feminizmus tretej vlny je typické skeptické a relativistické nazeranie na právo. Postmoderné spochybňovanie objektivity sa prenáša aj do spochybňovania objektivity a neutrality práva. Ann C. Scales tvrdí, že tradične prezentovaná objektivita a neutralita práva je len fasádou právnej vedy, ktorá slúži zachovaniu *status quo*.¹⁷³ Scales vykresľuje proklamovanú neutralitu práva ako falšnú.¹⁷⁴ Iným príkladom môže byť postmoderná feministka Carol Smart, ktorá hovorí o iatrogénnej povahe práva. Upozorňuje na skutočnosť, že feministky môžu reformami práva zhoršiť situáciu niektorých žien alebo postaviť ženy pred nové problémy. Jej tvrdenie, podľa ktorého je spoliehať sa na právo hazardom, svedčí o zdržanlivom prístupe k feministickému nadšeniu z právnych reforiem.¹⁷⁵ Navyše, upozorňuje, že byrokratický aparát netvorí feministky a feministi a preto výsledky právnoaplikačnej praxe môžu byť vždy otáznne.¹⁷⁶ Iným príkladom je Mary Joe Frug, ktorá napriek svojmu postmodernizmu verila, že pri správnom použití feministických právnych reforiem možno patriarchátu úspešne vzdorovať aj prostredníctvom práva.¹⁷⁷ Pragmatistická právna feministka Margaret Jane Radin zasa hovorí o tom, že právne

¹⁶⁸ Pozri viac WING, A. K. (ed.) *Global Critical Race Feminism: An International Reader*. New York : New York

University Press, 2000. s. 1, 13 a 17.

¹⁶⁹ Pozri CORNELL, D. *Time, Deconstruction, and the Challenge to Legal Positivism: The Call for Judicial Responsibility*. In LEONARD, J. D. (ed.) *Legal Studies as Cultural Studies: A Reader in (Post)Modern Critical Theory*. Albany : State University of New York Press, 1995. s. 246.

¹⁷⁰ FRUG, M. J. *A Postmodern Feminist Legal Manifesto (An Unfinished Draft)*, s. 1046.

¹⁷¹ Pozri SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*, s. 90.

¹⁷² Pozri HANIGSBURG, J. E. *An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire*, s. 41-74.

¹⁷³ Pozri SCALES, A. C. *The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay*, s. 1377-78.

¹⁷⁴ Takisto pozri SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*, s. 84-88, 103 a nasl.

¹⁷⁵ SMART, C. *Feminism and the Power of Law*, s. 138.

¹⁷⁶ Tamže, s. 164.

¹⁷⁷ Pozri viac FRUG, M. J. *A Postmodern Feminist Legal Manifesto (An Unfinished Draft)*, s. 1067.

reformy feministiek treba chápať vždy čiastkovo a s ohľadom na ich obmedzenú osobnú, vecnú, miestnu a časovú platnosť.¹⁷⁸

Zhrnutím možno dodať, že právny feminizmus tretej vlny sa výrazným spôsobom snažil metodicky a metodologicky priblížiť zahrnutiu diverzity žien do svojho vnútra. Dôraz na subjektivitu s možnosťami diverzitetnej osobnej skúsenosti tak priniesol spochybňovanie objektivity a nároku na univerzálnosť. Definitívne odstránil posledné zvyšky úvah o možnej neutralite práva, čo v konečnom dôsledku viedlo ku skeptickému až nihilistickému postoju postmoderných feministiek voči právu. V právnom jazyku vidia postmoderné právne feministky patriarchálny diskurz, ktorý je zaistený nárokom na svoju exkluzívnu platnosť. Zároveň sa behom tretej vlny začína otvorenejšie hovoriť o skutočnej existencii niekoľkých feministických teórií práva, ktoré nemusia nevyhnutne vzájomne od seba závisieť či medzi sebou súvisieť. Možnosti esencialistických prístupov vo feministickej právnej vede sa začínajú považovať za prekonané a škodlivé. To znamená, že behom tretej vlny sa do popredia dostáva rezignácia na možnosti vytvorenia jednej a jednotnej feministickej právnej teórie. Aj právne feministky pripúšťajú, že doteraz boli vytvorené skôr množstvá feministických právnych teórií, než by doterajšie snahy feministiek tvorili jednotnú feministickú teóriu práva.

Štvrtá vlna feminizmu (?)

Začiatok štvrtej vlny feminizmu nie je celkom jednoznačný. Aj keď to znie paradoxne, nie je jasné, či štvrtá vlna feminizmu vôbec začala alebo je to pokračovanie alebo dozvuky tretej vlny. Objavuje sa niekoľko dátumov začiatku štvrtej vlny, napr. 2008, 2012, 2013, prípadne ďalšie. Štvrtá vlna feminizmu je úzko prepojená s virtuálnym priestorom a aktivizmom na sociálnych sieťach. V tejto súvislosti sa niekedy hovorí aj o tzv. „hashtagovom feminizme“ („*hashtag feminism*“).¹⁷⁹ Teda pre štvrtú vlnu je príznačné využitie on-line priestoru a vytváranie on-line feministických komunít. Internetový aktivizmus sa podľa Nicolý Rivers prejavil v internetových kampaniach, akými boli *#YesAllWomen*, *#bringbackourgirls* a *#SolidarityIsForWhiteWomen*,¹⁸⁰ alebo aj *#TwitterFeminism*, *#NotYourAsianSidekick* atď. Okrem toho, štvrtá vlna spojila feminizmus s mnohými celebritami, ktoré sa k nemu hlásia (napr. Emma Watson, Beyoncé Knowles, Jennifer Lawrence, Michelle Obama). Tento fenomén štvrtej vlny býva označovaný aj ako „celebritný feminizmus“ („*celebrity feminism*“).¹⁸¹ Aj vďaka takejto podobe feminizmu a jeho apelatívneho charakteru sa feminizmus dostal v priebehu svojej štvrtej vlny do hlavného prúdu kultúry a ako každá vlna feminizmu aj štvrtej vlne sa darí dostať problémy žien do verejného, tentokrát on-line diskurzu.

Celkovo je však ešte príliš skoro na to, aby bolo možné hodnotiť hlavné ideové rysy či dosiahnuté výsledky feminizmu štvrtej vlny. Rovnako to platí aj pre právny feminizmus novej vlny. Jeho podobu sa doteraz nepodarilo celkom ucelene rozvinúť. Je preto otázne, či právny feminizmus bude stále dobiehať postmoderný potenciál tretej vlny alebo nájde vo štvrtej vlne vlastný zdroj inšpirácie, ktorý použije pre účely feministickej analýzy práva. Je pravdepodobná aj celkom iná možnosť, a to renesancia niektorých feministických tém z predošlých vln, ktoré mali dopad na právo a ktoré sa ukázali ako stále problematické. V nadväznosti na to by som rád pripomenul napríklad problematiku sexuálneho obťažovania a jeho právneho potierania behom druhej vlny feminizmu, ktorá sa v hnutí *#MeToo* opäť

¹⁷⁸ Pozri bližšie RADIN, M. J. *The Pragmatist and the Feminist*, s. 1699-1726.

¹⁷⁹ Pozri DIXON, K. *Feminist Online Identity: Analyzing the Presence of Hashtag Feminism*. In *Journal of Arts and Humanities*, Vol. 3, No. 7, 2014. s. 34-40.

¹⁸⁰ Pozri RIVERS, N. *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave: Turning Tides*. : Palgrave Macmillan, 2017. s. 107.

¹⁸¹ Porovnaj napr. HAMAD, H. – TAYLOR, A. *Introduction: Feminism and Contemporary Celebrity Culture*. In *Celebrity Studies*, Vol. 6, No. 1, 2015. s. 124-127.

objavila a pripomenula, že tradičné témy feminizmu z minulosti nie sú do dnešných dní celkom vyčerpané. S rovnakým dôrazom možno hovoriť aj o iných feministických témach, ktoré sa permanentne vracajú. Medzi takéto témy patrí aj téma domáceho násillia a rodovo podmieneného násillia v širšej spoločnosti.

Feminizmus podobností a feminizmus rozdielov vo feministickej právnej vede

Účelom feministickej právnej filozofie je svojou kritikou upozorňovať na skutočnosti, v ktorých je právo výrazom patriarchálneho usporiadania spoločenských vzťahov. Centrálnym argumentom každého feministického prístupu k právu bude téza, podľa ktorej právo odzrkadľuje a udržiava tradičné, teda patriarchálne usporiadanie spoločenských štruktúr. Spoločensky patriarchát vedie vo výsledku k vzniku rodovej nerovnosti alebo nerovnosti medzi pohlaviami. Pretože feminizmus sa spočiatku formoval ako hnutie požadujúce zrovnoprávnenie postavenia mužov a žien, pre jeho právne teórie je príznačná myšlienka, podľa ktorej sa právo malo výraznou mierou podujímať a ešte sa stále podujíma na zhoršenom právnom a spoločenskom postavení žien v rôznych oblastiach súkromného alebo verejného života. Právo podľa feministickej právnej teórie zdôvodňuje nerovnosť a samo prispieva k diskriminácii, hovoria predstaviteľky právneho feminizmu. To znamená, právne feministky tvrdia, že právo skôr doteraz práva a slobody žien obmedzovalo, než by ich vyjadrovalo a následne im poskytovalo náležitú právnu ochranu. Právo ako patriarchálna inštitúcia je v zmysle právneho feminizmu faktorom, ktorý sa výraznou mierou podujíma na prehlbovaní spoločenskej nerovnosti takmer vo všetkých oblastiach života žien. Napríklad, právo zakotvovalo ekonomickú závislosť ženy na mužovi tým, že bránilo žene v širšej miere vstupovať do verejnej sféry života, alebo kontrolovalo súkromnú sféru života ženy, kde upravovalo otázky sexuálnej a reprodukčnej slobody žien bez ohľadu na skutočnú vôľu danej ženy.

Kritika práva v podaní právnych feministiek môže mať naozaj rôznu podobu. Rovnako rôznorodé môžu byť aj právne feministické názory na možnosti oslobodenia žien spod patriarchálneho útlaku. Právny feminizmus je naozaj diverzitnou zmesou teórií, ktoré môžu kritizovať právo ako spoločenský jav, filozofický koncept alebo aj konkrétne právne úpravy. Kritikou nie je ušetrená ani samotná právna veda, resp. jej ideologické základy, prípadne výukový proces na právnických fakultách. Východiskom tejto kritiky je obraz – viac či menej konkrétny – o negatívnom pôsobení patriarchálneho práva na postavenie žien v spoločnosti. Právny feminizmus však nie je kritikou právnou vedou. Má aj svoju normatívnu stránku, ktorou orientuje svoju teóriu k filozofickému odôvodneniu, teoretickému rozpracovaniu a praktickému uplatneniu kritéria rodovej rovnosti alebo rovnosti medzi pohlaviami. Faktom však je, že rozdielne feministickoprávne prístupy odlišným spôsobom formulujú podobu ako aj obsah kritéria rovnosti. V tomto smere sa už neprejavuje len kritický prvok právneho feminizmu, ale v oveľa väčšej miere sa do popredia dostáva kreačno-transformačný prvok právneho feminizmu. V normatívnej stránke feministickej právnej filozofie sa totiž prejavuje snaha pochopiť ako právo prispieva k patriarchálnemu útlaku voči ženám, a tiež aj vôľa transformovať právo do podoby, ktorá prispeje ku koncu patriarchátu, a tým sa právo bude samo podujímať na zlepšení životov žien. Predmetom tejto kapitoly je práve normatívna stránka feministickej právnej filozofie tak, ako sa vyvíjala od sedemdesiatych rokov 20. storočia v anglo-americkom prostredí. Predstavím základné delenie na feminizmus podobností a feminizmus rozdielov, ktoré sa adaptovalo aj vo feministickej právnej vede. Zároveň sa zameriam na rôznorodosť teoretických pozícií, ktoré sa vyskytujú u jednotlivých feministických právnych teoretičiek, a ktorých zovšeobecnením možno uviesť istú škálovateľnosť pozícií medzi feminizmom podobností a feminizmom rozdielov. Okrem

toho načrtnem súčasné možnosti prekonania významu tohto delenia a tiež dôvody, ktoré k ním viedli či vedú.

Problém rozdielnosti alebo podobnosti mužov a žien nabral v prostredí americkej feministickej právnej vedy na obrátkach v osemdesiatych rokoch 20. storočia. Zjednodušene býva konkrétna teória právneho feminizmu klasifikovaná buď do skupiny „feminizmu podobnosti“ („*sameness feminism*“), alebo do skupiny „feminizmu rozdielov“ („*difference feminism*“). Takáto klasifikácia na jednej strane poskytuje vysvetlenie, prečo sú ženy v zhoršenej spoločenskej pozícii, a zároveň na strane druhej poskytuje návody, ako možno rodovú nerovnosť odstrániť. Feminizmus podobnosti je označovaný aj ako „feminizmus rovnosti“ („*equality feminism*“), čo nie je celkom správne označenie vzhľadom na skutočnosť, že každý feminizmus sa snaží argumentovať v prospech rovnosti. Feminizmus podobnosti však upozorňuje na skutočnosť, že rozdiely medzi pohlaviami sú v konečných dôsledkoch hlavnými príčinami vzniku nerovnosti medzi pohlaviami. Teda podľa feminizmu podobnosti platí, že rozdiely medzi mužmi a ženami vedú k vylúčeniu žien z užívania istých práv, slobôd a bremien, ktoré môžu patriť výhradne iba mužom. Naopak, ženám sú vyhradené zasa pre nich určené práva, slobody a bremená. V tejto súvislosti liberálna právna feministka Wendy Webster Williams hovorí o tom, že v konečných dôsledkoch vedie udržiavanie rozdielov medzi pohlaviami k tomu, že mužom a ženám sú spoločensky vyhradzované odlišné kultúrne sféry. Mužom je vyhradená kultúrna sféra agresie vojny a sexu, a ženám je zasa vyhradená kultúrna sféra materstva a ľudskosti.¹⁸² Z týchto kultúrnych sfér následne plynú určujúce a obmedzujúce rodové stereotypy, ktorými sa determinuje spôsob života jednotlivca podľa toho, či sa narodil ako muž alebo ako žena. Zvlášť liberálny právny feminizmus dôsledne upozorňoval na determinatívny rozsah mužských rodových stereotypoch „živiteľa“ alebo „chlebobarcu“ („*breadwinner*“) a ženského rodového stereotypu „domácej pani“ („*housewife*“). Ich hlavnou úlohou bolo formovať správanie a myslenie jednotlivca spoločensky prisudzovanými právami a povinnosťami podľa príslušnosti k pohlaviu. Z toho plynie, že feminizmus podobnosti bude v zásade žiadať, aby sa na ženu a muža v rovnakých alebo aspoň podobných situáciách uplatňovali vždy rovnaké alebo podobné právne kritéria a právne pravidlá. Z ich pohľadu je neakceptovateľné, ak právo adresuje právne normy len istej skupine obyvateľstva v dôsledku rodu alebo pohlavia. Feminizmus podobnosti vo svojej liberálnej podobe bude žiadať odstránenie rodovej alebo pohlavnej príslušnosti ako právne relevantného kritéria. Jeho cieľom má byť zabezpečiť rovnakú distribúciu práva, slobôd a bremien na jednotlivcov bez ohľadu na pohlavie. Zároveň sa týmto postupom predpokladá, že právo bude každému jednotlivcovi bez rozdielu rodu a pohlavia poskytovať rovnú právnu ochranu. Naopak, presadzovanie či zachovávanie rozdielov tento koncept rodovej rovnosti a rovnosti medzi pohlaviami narušuje.

Naproti vyššie uvedenej podobe feministickej pozície a jej návodu na identifikáciu a odstránenie nerovnosti medzi pohlaviami, rozlišujeme aj feministické teórie, ktoré možno súhrne charakterizovať ako feminizmus rozdielov. *A contrario* platí, že feminizmus rozdielov apeluje na odôvodnenosť zachovania či zavedenia aspoň niektorých podstatných rozdielov medzi pohlaviami, ktoré podmienia dosahovanie kritéria rovnosti medzi mužmi a ženami v spoločnosti. Príkladom takého prístupu je feministická právna filozofia Robin West. West ovplyvnená základnými premisami kultúrneho feminizmu a morálnou teóriou feministickej psychologičky Carol Gilligan, hovorí o tom, že muži a ženy reprezentujú zo svojej podstaty rozdielnu kultúru hodnôt. Mužom je vlastná individualistická etika práv a slobôd, zatiaľ čo ženy uvažujú v zmysle etiky povinností, zodpovednosti a vzájomnej starostlivosti. Právo musí nutne postrehnúť takýto rozdiel a vedľa už inherentne prítomnej mužskej etiky práv a slobôd

¹⁸² Pozri WILLIAMS, W. W. The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism. In BARTLETT, K. T. – KENNEDY, R. (eds.) *Feminist Legal Theory: Readings in Law And Gender*. London – New York : Routledge, 2018. s. 18 a nasl.

musí rovnako prijať do svojho vnútra aj ženskú etiku povinností a starostlivosť.¹⁸³ V zhode s feminizmom rozdielov argumentuje aj radikálna feministická právna teoretička Christine A. Littleton. Tá tvrdí, že nerovnosť žien v práve bola spôsobená absenciou kritérií ženských špecifik pri koncipovaní inštitucionálneho rámca spoločenských vzťahov. Účinnou nápravou doterajšej absencie ženských špecifik je ich zahrnutie do základov spoločenských inštitútov a následná kompenzácia nerovného postavenia žien v spoločnosti.¹⁸⁴ Aj na tomto prípade vidieť, že nerovnosť sa v chápaní feminizmu rozdielov môže interpretovať ako dôsledok nedostatočného vyjadrenia ženského potenciálu v práve a prostredníctvom práva. K zrovnoprávneniu ženského subjektu práva môže dôjsť jedine tak, že sa právne zakotvia rozdiely, ktorými sa ženy odlišujú od muža, ďalej sa koncepcne právne rozvinú podľa vlastných zákonitostí a následne sa im poskytne rovnocenná právna ochrana.

Diskusia medzi feministickými právnymi teoretičkami z pozície feminizmu podobností a z pozície feminizmu rozdielov býva vo feministickej teórii označovaná aj ako diskusia o podobnosti alebo rozdielnosti (*sameness/difference debate*),¹⁸⁵ resp. diskusia

¹⁸³ WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 2-3.

¹⁸⁴ LITTLETON, CH. A. Reconstructing Sexual Equality. In California Law Review, s. 1333 a nasl.

¹⁸⁵ Katherine T. Bartlett to formuluje aj ak diskusiu vo vnútri feminizmu, ktorej názorové pozície boli alebo sú vymedzené formálnym prístupom k rovnosti (*formal equality*) a materiálnym, teda skutočným prístupom k rovnosti (*substantive equality*). Pozri bližšie BARTLETT, K. T. Feminist Legal Scholarship: A History Through the Lens of the California Law Review, s. 392.

o osobitnom¹⁸⁶ alebo rovnakom zaobchádzaní¹⁸⁷ (*special treatment/equal treatment*)¹⁸⁸ a tiahne sa naprieč celým právnym feminizmom.¹⁸⁹

V centre týchto diskusií je aj otázka, či súčasná aktuálna podoba práva vôbec môže slúžiť v prospech oslobodenia a zrovnoprávnenia žien. Predstaviateľky feminizmu podobnosťami veľmi často prejavujú v tomto smere optimizmus. Právo považujú za spôsob dosahovania rovnosti medzi mužmi a ženami, a to hneď potom, čo právo podstúpi patričné postupné reformy – prevažne legislatívnej a právnoaplikačnej povahy. Feministické právne teórie, ktoré boli vypracované týmto spôsobom budú odmietat' radikálne spoločenské zmeny a pôsobiť skôr umiernené s cieľom využiť súčasnú podobu liberálneho práva na zrovnoprávnenie žien. Naopak, predstaviateľky feminizmu rozdielov budú skeptické voči možnostiam využitia súčasnej filozofickej, teoretickej a praktickej podoby práva. To znamená, že ich teórie práva budú požadovať radikálnu transformáciu práva, ktorá bude sprevádzaná paralelnými radikálnymi spoločenskými zmenami.

Samotná rigidná klasifikácia jednotlivých podôb právnych feminizmov buď medzi feminizmus podobností, alebo feminizmus rozdielov neplatí absolútne. Dokonca ju v prísnom teoretickom zmysle nemožno považovať ani za udržateľnú, a teda správnu. Inými slovami, len malý rozsah konkrétnych feministických teórií práva môže byť teoreticky klasifikovaný dvomi pozíciami. Pre teoretickú únosnosť použitej klasifikácie je dôležité si uvedomiť jej

¹⁸⁶ Napríklad, kultúrna feministka Elisabeth H. Wolgast tvrdí, že rovnosť možno dosiahnuť len ak sa takou javí vo výsledku. Za týmto účelom pripúšťa rozdielnosť právnej úpravy mužov a žien, ktorých spoločným cieľom je zabezpečiť rovnosť pohlaví. Opačný prístup by podľa nej viedol k androgýnnemu prístupu a je nebezpečným zjednodušením rovnosti. Sama sa vyslovuje v prospech tzv. bivalentného prístupu, ktorý rozlišuje medzi záujmami mužov a záujmami žien, ktoré sa vo výsledku majú zohľadňovať rovnako. V širších súvislostiach apeluje na vzájomnú prepojenosť jednotlivcov a vyslovuje sa proti atomistickému liberalistickému pohľadu na ľudskú bytosť. Z takéhoto pohľadu Wolgast žiada, aby bola strohá podoba rovnosti medzi pohlaviami nahradená myšlienkou spravodlivosti. Pozri WOLGAST, E. H. *Equality and the Rights of Women*. New York : Cornell University Press, 1980. 176 s. ISBN 978-0-8014-1211-0. Predstaviateľka postmoderného feminizmu Ann C. Scales hovorí o tom, že ženy by mali mať osobitné práva a osobitnú právnu úpravu v prípadoch, ak sa jedná o unikátne špecifiká, ktoré sú vlastné ženskému pohlaviu. V tejto súvislosti dodáva: „Takúto inkorporáciu ženských daností do právneho a spoločenského myslenia nemožno chápať ako úľavu voči ženám; takisto by nemala degradovať ženy spôsobom ako to robia mnohé egalitárne schémy.“ Pozri bližšie SCALES, A. C. *Towards a Feminist Jurisprudence*, s. 377 a nasl.

¹⁸⁷ Predstaviateľky a predstaviatelia pozície rovného a rovnakého zaobchádzania vidia v osobitnom zaobchádzaní očividnú diskrimináciu. Táto pozícia predpokladá striktné rovný a rovnaký prístup k osobám bez ohľadu na pohlavie a bez ohľadu na možné (biologické, fyziologické alebo sociálne, kultúrne) špecifiká, ktoré sa spájajú s daným pohlavím. V takomto zmysle hovoríme o liberálnej vízii rovnakého a rovného prístupu. Napríklad Herma Hill Kay túto pozíciu označuje ako asimilačnú, pretože právo zaobchádza s mužom a ženou bez rozlišovania pohlavia. Muž a žena sú v tomto zmysle z pohľadu práva zameniteľnými kategóriami. Pozri HILL KAY, H. *Models of Equality*. In *University of Illinois Law Review*, Vol. 1985, Iss. 1, 1985. s. 39-88.

¹⁸⁸ Wendy Webster Williams rozlišuje medzi symetrickým a asymetrickým táborom naprieč feminizmom. Toto rozlíšenie robí s ohľadom na formálnu požiadavku rovnosti. Podľa nej všetky feministky, ktoré pripúšťajú význam rozdielov medzi pohlaviami súčasne formulujú kritéria legislatívnych zmien a aplikačnej praxe, ktoré zohľadňujú osobitosti žien. Naopak, feministické teoretičky z tábora symetrických prístupov budú v podstate hájiť symetrické dôsledky legislatívneho a aplikačného vyjadrenia formálnej požiadavky rovnosti. V tomto prípade platí rovnaká právna úprava pre všetkých jednotlivcov bez ohľadu na jeho príslušnosť k pohlaviu. Pozri WILLIAMS, W. W. *Notes from a First Generation*, s. 997-113. Rozlíšenie medzi symetrickými a asymetrickými podobami rovnosti predstavila pred Williams radikálna feministka Christine A. Littleton. Pozri LITTLETON, CH. A. *Reconstructing Sexual Equality*, s. 1279-1337.

¹⁸⁹ Pozri MCCONNEL, J. E. *Relational and Liberal Feminism: The Ethic of Care, Fetal Personhood and Autonomy*. In *West Virginia Law Review*, Vol. 99, Iss. 2, 1996. s. 300.

škálovateľnosť. Teda konkrétne feministická teória práva sa môže viac či menej približovať alebo vzdať danej pozícii, prípadne zostať v strede medzi feminizmom podobností a feminizmom rozdielov. Inkorporacionistická pozícia postmodernej právnej teoretičky Ann C. Scales pripúšťa zachovanie a vyvažovanie istých špecifik žien, ale tie sa majú obmedzovať iba na sexuálnu a reprodukčnú funkciu žien a najmä na dopady v pracovnoprávných vzťahov žien. Scales má na mysli prijatie osobitnej právnej úpravy pre ženy, ktorá súvisí s tehotenstvom, dojčením a inými aspektmi, ktoré sú späté s plodením a rodením detí.¹⁹⁰ Súčasne však predpokladá, že v ostatných oblastiach súkromného a verejného života majú platiť rovnaké pravidla pre ženy ako mužov. Takýmto spôsobom sa Scales snaží odôvodniť len nevyhnutné rozdiely, ktorými sa líšia ženy od mužov, avšak zároveň tento rozsah stanovuje opatrne z dôvodu, aby nedochádzalo k ďalšiemu zachovávaniu nežiadúcich rodových stereotypov, ktoré sa tradične viažu na ženy a ktoré viedli k ich historicky znevýhodnenému postaveniu.

Iným príkladom, je teória radikálnej feministky Shulamith Firestone, ktorá vychádza z pôvodne neprekonateľného biologického rozdielu medzi mužmi a ženami. Treba však dodať, že Firestone dospieva k utopickej predstave technologicky vyspelej spoločnosti s funkčným vynálezom umelej maternice, ktorá prekoná pôvodné biologické rozdiely medzi pohlaviami. Technologický pokrok tak eliminuje diskusiu o spoločenskom význame rozdielov, respektíve podobností medzi mužmi a ženami. Skrátka, v androgynnej spoločnosti nebude mať tento problém praktické, a o to viac ani len teoretické opodstatnenie.

Rovnako sa s osobitnou pozíciou možno stretnúť pri lesbickom feminizme a právnych variantoch lesbickej právnej teórie. Už lesbický feminizmus v koncepte žensky pôvodnej ženy (*woman-identified woman*)¹⁹¹ predstavil pozíciu, ktorá sa primárne zakladá na vzájomnom vzťahu žien. Išlo o hypotetický koncept existencie lesby ako ženy nedotknutej heterosexuálnymi vzťahmi s mužmi. To predpokladá, že vzťah k mužom a diskusia o rozdieloch či podobnostiach medzi mužmi a ženami má sekundárny – ak vôbec nejaký – význam. U lesbickej právnej teoretičky Ruthann Robson sa stretávame s kritikou feministickej právnej vedy, ktorá sa zameriavala výhradne na heterosexuálne ženy. Robson poukazuje na to, že predmetom skúmania lesbickej právnej teórie sú výhradne lesbické ženy, a teda porovnávanie a vyrovnávanie rozdielov medzi mužmi a ženami nie je jej súčasťou: „Terénom feminizmu“ sú „vzťahy medzi pohlaviami“. Feministická právna filozofia sa najčastejšie týka [problému] ženy *vis-à-vis* muži: diskusie o rozdieloch a podobnostiach v otázke rovnosti túto predpojatnosť dokazujú. Základnou pohnútkou je porovnávanie žien s mužmi; základným cieľom je rovnosť s mužmi. Ak mám koncipovať lesbickú právnu filozofiu, potom nevyhnutne musí mať iné zameranie. Ak sú lesby žensky pôvodné ženy, potom nie sú porovnateľné s mužmi; mužské kritéria sú v určitom zmysle irelevantnými.“¹⁹² Z týchto dôvodov ideový vývoj lesbického feminizmu a lesbizmu smeruje skôr k separatizmu, pre ktorý nie je podstatné porovnávanie (lesbických) žien s mužmi.

Na základe uvedeného rozlišujeme nasledujúcu škálovateľnosť pozícií smerom od feminizmu podobností po feminizmus rozdielov: asimilačná pozícia, liberálna epizodická pozícia, bivalentná pozícia, inkorporacionistická pozícia, transformačná pozícia, intersekciónálna pozícia a eliminačná pozícia. Osobitné postavenie majú v tejto škálovateľnosti najmä transformačná a intersekciónálna pozícia, nakoľko sa snažia o prekonanie dovtedajšieho spôsobu diskurzu o možnostiach podobností alebo rozdielnosti medzi pohlaviami. Transformačná pozícia hovorí o možnostiach lingvistického alebo spoločenského redefinovania doterajšieho diskurzu o porovnávaní pohlaví. Intersekciónálna pozícia zasa relativizuje význam rozdielov medzi mužským a ženským pohlavím a hlavný

¹⁹⁰ SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence, s. 435-436.

¹⁹¹ Pozri RADICALESBIANS The Woman Identified Woman. Pittsburgh : Know, Inc., 1970. s. 1-4.

¹⁹² ROBSON, R. Lesbian Jurisprudence?, s. 449.

zreteľ kladie na diverzitosť životnej skúsenosti žien. Nakoniec, eliminačná pozícia prekonáva rozdiely medzi pohlaviami ich technologickým eliminovaním. Pohľadom budúcnosti vníma diskurz o nich za technologicky neutržateľný a čoskoro za teoreticky i prakticky obsolentný.

Škálovateľnosť pozícií feminizmu podobností a feminizmu rozdielov – modely rovnosti feministickej právnej filozofie

Diskusie o podobnostiach a rozdieloch medzi mužmi a ženami sa vo feministickej právnej filozofii začali zintenzívňovať v dôsledku prípadu *Miller-Wohl Co. v. Commissioner of Labor & Industry (1979)* – známy pod skráteným diskusným feministickým označením „*Miller-Wohl*“. Tento prípad a jeho jednotlivé analýzy zo strán feministických právnych teoretičiek výrazne napomohli vykresliť konkrétne kontúry feministicko-právnych predstáv spoločenskej rovnosti žien a mužov v práve a prostredníctvom práva. Zároveň sa tým podarilo vytvoriť určitú teoretickú škálovateľnosť medzi feminizmom podobností a feminizmom rozdielov. Okrem toho, táto debata zostrila nezhody feministických právničiek o tom, ako sa má dosiahnuť rovnosť žien v práve a prostredníctvom práva. To v každom prípade viedlo aj k obavám o zachovanie účinných a jednotných politických a právnych stratégií naprieč feministickou právnou teóriou a feministickým hnutím.¹⁹³

Avšak diskusiu o podobnostiach a rozdieloch medzi pohlaviami netvorili len kritické, analytické alebo hodnotiace názory právnych feministiek len k vyššie uvedenému súdному prípadu. V argumentácii feministických právničiek tohto časového obdobia môžeme rovnako nájsť aj ďalšie rozhodnutia vecí, ktoré sa zaoberali otázkou odstránenia či zachovania rozdielov medzi ženami a mužmi v právnej úprave, a teda právneho zdôvodnenia možnosti rovnakého alebo osobitného zaobchádzania prevažne z dôvodu tehotenstva žien. Medzi najdiskutovanejšie prípady preto patria tieto: *Geduldig v. Aiello (1974)*, *Cleveland Board of Education v. LaFleur (1974)*, *General Electric Co. v. Gilbert (1976)*, *Nashville Gas Co. v. Satty (1977)*. Aj vďaka nim sa postupne vyformovala diskusia o rozdieloch a podobnostiach medzi mužmi a ženami v kontexte práva do jednotlivých pozícií feministického právneho myslenia a do feministických modelov rovnosti v práve.

Asimilačná pozícia

Medzi liberálnu epizodickú a asimilačnú pozíciu (či modelmi) existuje istá príbuznosť. Asimilačná pozícia predstavuje zosťrenie tej liberálnej. Zosťrenie asimilačnej pozície sa prejavuje najmä v tom, že sa snaží popierať sociálny význam možných biologických rozdielov medzi mužmi a ženami. Účelom bolo poprieť alebo aspoň zakryť možné biologické rozdiely, ktoré veľmi často odôvodňovali vznik nežiadúcich spoločenských stereotypov, viažucich sa buď na ženy, alebo na mužov. Ako názov tejto feministickej pozície alebo modelu napovedá, tieto feministické právničky budú klásť apel na asimiláciu mužov a žien v práve. K dosiahnutiu takto vytýčeného cieľa má napomôcť zavedenie absolútne rovnakých právnych pravidiel, ktoré sa aplikujú na rovnaké prípady rovnako a na podobné prípady zasa podobne. Posudzovanie pohlavia jednotlivca ako právne relevantného kritéria neprichádza do úvahy. V tomto smere majú mať právne pravidlá unisexuálny charakter. Takto štruktúrne má byť zostavené aj právo, ktoré je ako celok unisexuálne a vo svojom vnútri nebude odôvodňovať žiadne výnimky v prospech mužského alebo ženského pohlavia.

V právnej teórii ju reprezentovali najmä liberálne feministky, medzi ktorými boli právničky Nadine Taub, Wendy Webster Williams alebo Ruth Bader Ginsburg. Tieto feministky sa snažili rovnako ako zástankyne liberálnej epizodickej pozície o zamedzenie vstupu akýchkoľvek biologicky a sociálne významných rozdielov medzi pohlaviami do

¹⁹³ COONEY, P. N. – KRIEGER, L. J. The Miller-Wohl Controversy: Equal Treatment, Positive Action and the Meaning of Women's Equality. In Golden Gate University Law Review, Vol. 13, Iss. 3, 1983. s. 516.

právnej teórie alebo právnej praxe. Uznanie rozdielov zo strany práva – aj keď takéto rozdiely môžu skutočne existovať, ako napríklad tehotenstvo – je možným nebezpečenstvom pre efektívne odstránenie príčin diskriminácie žien a takisto aj účelné pre zavedenie rovnosti jednotlivcov bez ohľadu na ich príslušnosť k pohlaviu.¹⁹⁴ To znamená, že asimilácia žien s mužmi má v konečnom dôsledku poskytnúť ženám záruky zlepšenia ich postavenia v práve a prostredníctvom práva.

Zvlášť Wendy W. Williams poukazovala na hrozbu osobitnej právnej úpravy tehotenstva žien. Za tým účelom je podľa nej nevyhnutné chápať absenciu žien v práci, spôsobenú tehotenstvom analogicky ku akejkoľvek inej práceneschopnosti zamestnancov.¹⁹⁵ Navyše, asimilačný model rovnosti prijal aj Najvyšší súd USA v rozhodnutí *Reed v. Reed* (1971), kde konštatoval nesúlad právnej úprav štátov s Ústavou USA v prípadoch, ak zákonná úprava štátu rozlišovala či ide o muža alebo ženu bez zjavne racionálneho dôvodu. Analogicky tým Najvyšší súd uplatnil predošlé svoje skúsenosti s právnou asimiláciou rás k asimilácii pohlaví v práve. Spočiatku sa behom sedemdesiatych rokov 20. storočia javil asimilačný model ako úspešná stratégia právnych feministiek vzdorovať vylúčeniu žien z užívania niektorých práv a slobôd vyhradených pre mužov. Asimilačný model sa neuplatňoval len v prípade vylúčenia žien, ale ukázal sa ako funkčný v prípadoch, kedy právo upieralo benefity mužom. Príkladom toho môžu byť argumenty liberálnej feministky a neskoršej sudkyne Najvyššieho súdu Ruth Bader Ginsburg vo veciach ako *Frontiero v. Richardson* (1973) alebo *Craig v. Boren* (1976). Účelom viacerých spôsobov jej argumentácie pri zastupovaní strán sporu bolo odstrániť pri tvorbe a aplikovaní práva posudzovanie pohlavia, resp. rodu ako právne významného dôvodu posudzovania práv jednotlivca (*gender-based classification*).

Liberálna epizodická pozícia

Liberálne epizodický a asimilačný model nespájajú len mená niektorých feministických právnych predstaviteľiek, ale takisto ich zblížuje odmietnutie existencie dvojkoľajného systému právnych pravidiel, ktorý sa uplatní zo strany jednotlivca, alebo aplikuje na neho podľa príslušnosti k pohlaviu. Liberálny epizodický a asimilačný model sa spoločne pričínili o presadenie formálnej požiadavky rovnosti pohlaví v práve a prostredníctvom práva. Ideologicky oba vychádzajú z rovnovej právnej garancie možnosti a príležitosti jednotlivcom. Oproti asimilačnej pozícii predstavuje tá liberálne epizodická určité zmiernenie prísnosti rovnakého pôsobenia. Aj liberálna pozícia ideologicky kladie dôraz na posudzovanie rovnakých prípadov rovnako a podobných prípadov podobne za predpokladu, že sú muž a žena v rovnako situovaných okolnostiach. Od asimilačnej pozície sa však líši tým, že nechápe tehotenstvo analogicky ku „bežnej“ pracovnej neschopnosti zamestnanca. Tehotenstvo a z neho plynúce skutočnosti pripúšťa ako osobitné skutočnosti pre ženy, ktoré ju situujú do rámca okolností, ktoré nie sú porovnateľné so žiadnou situáciou, v ktorej sa môžu ocitnúť muži. To znamená, uznaním tehotenstva a pôrodu ako epizodických udalostí v životoch žien a najmä ich právnym zakotvením sa posilní a ochráni rovnosť možností žien v pracovnoprávnej oblasti. Keďže muži takejto životnej situácii vystavení nie sú, je treba podniknúť potrebné pozitívne kroky v prospech posilnenia rovnosti príležitostí žien.

¹⁹⁴ Napríklad Wendy Webster Williams sa zachovaniu rozdielov medzi pohlaviami v práve vyjadrila nasledovnými slovami: „[S]polochnou hrozbou odôvodnení množstva politik a praktík, ktoré diskriminovali ženy na pracovnom trhu spočívalo v konečnom dôsledku možnosti a skutočnosti tehotenstva a rolí, vzorov správania a mýtov, ktoré ho obklopovali.“ Pozri stanovisko Wendy W. Williams v Hearing on H.R. 5055 and H.R. 6075 Before the Subcomm. on Employment Opportunities of the House Comm. on Educ. and Labor, 95th Cong., 1st Sess. 11 (1977).

¹⁹⁵ Pozri WILLIAMS, W. W. *The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism*, s. 20 a nasl.

Napríklad, liberálna feministka a právnička Herma Hill Kay hovorí: „Tvrším, že model asimilácie naprieč pohlaviami je užitočným v tých situáciách, kedy ženy a muži spoločne zdieľajú relevantné vlastnosti, ktoré sú porovnateľnými za istým účelom. V niekoľko málo situáciách, teda tam kde biologicko-reprodukčné rozdiely, ktoré charakterizujú jednotlivé pohlavia zohrávajú nejakú rolu, bohužiaľ, musím konštatovať, že asimilačný model nie je užitočným pre dosahovanie právnej rovnosti medzi ženami a mužmi a že je treba vyvinúť odlišný model.“¹⁹⁶ Teda Hill Kay predstavuje liberálnu pozíciu, ktorej účelom je zachovanie rovnosti príležitostí a ochrana žien v pracovnoprávných vzťahov uznaním jedinečnosti situácie tehotnej ženy, ktorej nezodpovedá žiadna podobná životná situácia muža. Legislatívna ochrana tehotnej ženy sa má iba úzko vzťahovať na zdravotné komplikácie súvisiace s tehotenstvom, proces pôrodu a proces fyzickej rekonvalescencie bezprostredne po pôrode. Počíta sa s tým, že tehotenstvo je síce osobitná situácia, v ktorej sa môžu nachádzať iba ženy, avšak má veľmi krátkodobý a epizodický význam v životoch žien. Liberálne epizodická pozícia preto nechápe výnimku tehotenstva ako zásadné porušenie rovnosti zaobchádzania. Narušenie rovnosti zaobchádzania je len viazané na tehotenstvo ženy a pôrod samotný, avšak je len krátkodobé a čiastkové. Táto pozícia pripúšťa, aby boli biologické rozdiely medzi pohlaviami uznané zo strany práva, ale veľmi reštriktívnym spôsobom za účelom nevyhnutného plnenia reprodukčných funkcií.

Bivalentná pozícia

Bivalentná pozícia sa absolútne líši od predchádzajúcich dvoch pozícií a modelov. Túto pozíciu a model rovnosti žien a mužov možno jednoznačne zaradiť medzi feminizmus rozdielov. Podľa nej sa ženy veľmi jasne líšia od mužov, a preto je nevyhnutné právne zakotviť práva a povinnosti, ktoré zodpovedajú týmto odlišnostiam žien od mužov. Spoločnosť ich právnym vyjadrením ochraňuje ženy pred neželanou alternatívou, že ženy budú alebo môžu byť znevýhodnené v dôsledku im vlastných rozdielov.

Bivalentná feministická pozícia neprijíma len samotné tehotenstvo ženy ako biologický fakt, ale rovnako sa snaží o jeho spoločenskú inštitucionalizáciu v tom najširšom možnom zmysle slova. Môžu sa preto objaviť názory feministiek, ktoré chápu následnú a dlhodobú starostlivosť žien o dieťa v období po pôrode ako o biologicky alebo psychologicky podmienené správanie inherentne vlastné ženám. Príkladom feministky zastávajúcej bivalentnú pozíciu je Elizabeth Wolgast. Práve ona obhajuje osobitné práva žien súvisiace s reprodukčnou funkciou a poskytovaním nevyhnutnej ženskej starostlivosti pre dieťa: „Niektoré z práv požadovaných ženami, hlavne tie, ktoré sú spojené s prácou a podporou, sú rovnými právami. Niektoré z požadovaných práv, hlavne tie, ktoré sa orientujú na starostlivosť žien o rodinu a domov, sú osobitnými. [...] Ich zdôvodnenia treba hľadať od prípadu k prípadu. Pre niektoré z nich sú biologické a reprodukčné rozdiely medzi pohlaviami zásadnými, ale pri niektorých treba tieto rozdiely starostlivo ignorovať.“¹⁹⁷

Pred konceptom rovnosti ako podobnosti žien a mužov uprednostňuje Wolgast spravodlivosť, ktorá sa prejavuje vo výsledku. Liberálnu predstavu rovnosti spojuje s nebezpečenstvom atomizmu a asimilácie. K tomuto modelu má najbližšie kultúrny feminizmus vďaka spoločnému dôrazu na esencialistickú oddelenosť mužov a žien. Napríklad, Robin West argumentuje v prospech rovného vyjadrenia materiálnej, t.j. biologickej a psychologickej spätosti ženy k dieťaťu. Takáto prepojenosť žien a detí sa odráža v hodnotovom uvažovaní žien zameraného na vzájomnú spätosť s ostatnými ľudskými bytosťami.¹⁹⁸ Je na práve, aby prijalo, a tým umožnilo vstup opomínaného potenciálu

¹⁹⁶ HILL KAY, H. Equality and Difference: The Case of Pregnancy. In Berkeley Journal of Gender, Law & Justice, Vol 1, No. 1, 1985. s. 2.

¹⁹⁷ Pozri WOLGAST, E. H. Equality and the Rights of Women, s. 81.

¹⁹⁸ WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 3.

ženských hodnôt do svojho rámca.¹⁹⁹ Týmto spôsobom nastane širokospektrálna zmena v práve, ktorá prinesie zmenu právnej vedy, myšlienky právneho štátu,²⁰⁰ tvorby legislatívy, právnoaplikačnej praxe,²⁰¹ či formovanie a spôsob vedenia právnických profesií²⁰².

Inkorporationistická pozícia

Inkorporačný prístup síce uznáva rozdiely medzi mužmi a ženami, avšak snaží vtesnať sa do rámca bežného spoločenského života. Snaží sa o paralelnú inkorporáciu tehotenstva žien a poskytovania nevyhnutnej starostlivosti novonarodenému dieťaťu spolu s napr. pracovným životom žien. V podstate, tieto inkorporačné požiadavky znamenajú zohľadnenie ženských špecifik popri a v rámci účasti žien na ostatnom spoločenskom, resp. pracovnom živote. Pre ženy tak platia rovnaké pravidlá ako pre mužov. Voči týmto pravidlám však pôsobia osobitné pravidlá vzťahujúce sa k tehotenstvu žien, pôrodu a popôrodnej starostlivosti o dieťa. Tie predstavujú zohľadnenie ženských špecifik a majú byť iba krátkodobou a prerušujúcou výnimkou.

Inkorporationizmus vytvorila a reprezentovala postmoderná feministická právna teoretička Ann C. Scales ako reakciu na asimilačný, liberálne epizodický a bivalentný model rovnosti. Podľa nej majú byť tieto osobitné právne pravidlá vzťahujúce sa na ženy „legislatívne záväzné a presadzované zo strany súdov pri pretváraní mnohých inštitútov“.²⁰³ Zohľadnením špecifických pravidiel žien majú nastať zmeny v spoločenskej, politickej, pracovnej alebo aj v rodinnej sfére. Ženám sa umožní flexibilný pracovný čas, prestávky na dojčenie v práci alebo je dokonca nevyhnutné prijať zodpovedajúcu politiku zdravotného a sociálneho poistenia. Ako sme hovorili predtým, inkorporationistický model sa snaží odstrániť nedostatky asimilačného, liberálneho a bivalentného prístupu. V porovnaní s asimilačným a liberálnym modelom odstraňuje hrozbu nekritického prijímania mužských kritérií v práve, ktorým by sa inak ženy museli bez výnimiek podriaďovať a prispôbiť. Mení a prispôbuje pôvodné a jednostranné mužské kritéria práva tak, aby bolo možné inštitucionálne prijať a následne zakotviť špecifiká žien popri celkom bežných pracovných alebo občianskych povinnostiach žien. V porovnaní s bivalentným modelom sa snaží minimalizovať rozsiahlu pôsobnosť osobitných práv a bremien žien. Bivalentný prístup podľa Scales otvára cestu zachovávaniu sa rodových stereotypov, tradične kladených na ženy v patriarcháte. Práve tie automaticky predpokladajú ženu ako matku alebo manželku, ktorej životnou náplňou je starostlivosť o iných.

Inkorporationizmus sa vcelku javí ako veľmi opatrný prístup pri vymedzovaní rozsahu prijatia osobitnej právnej úpravy a politiky pre ženy. Spoločne s liberálne epizodickým prístupom predstavujú medzistupne v pomere k rýdzim pozíciám feminizmu podobností a feminizmu rozdielov. Margaret Thornton hovorí, že prakticky je veľmi náročne vidieť rozdiel medzi liberálnou pozíciou a inkorporationistickou pozíciou. Aj preto môžu na prvý pohľad splývať.²⁰⁴ Inkorporationistická pozícia sa výraznejšie ideologicky opiera o

¹⁹⁹ Tamže, s. 70.

²⁰⁰ Pozri tamže, napr. s. 59.

²⁰¹ Právna feministka Janet Rifkin vyzdvihuje mediáciu ako prirodzený ženský spôsob riešenia sporov právnej povahy. Mediácia je v kontraste k súdnemu rozhodovaniu sporov tak ako je vo vzájomnom kontraste pokonávka a súťaž. Účelom žensky prirodzenej mediácie je hľadať vzájomnú dohodu medzi stranami, a nie prehlásiť jednu z nich za víťaza. Pozri viac RIFKIN, J. Mediation from a Feminist Perspective: Promise and Problems, s. 21 a nasl.

²⁰² Kultúrna feministka a právna teoretička Carrie Menkel-Meadow odvodzuje z rozdielnosti mužov a žien aj skutočnosť, že narastajúcim počtom žien v právnickej profesii nastane aj kvalitatívna feminizácia právneho myslenia a výkonu právnických profesií. Pozri bližšie MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process, s. 39 a nasl.

²⁰³ SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence, s. 438.

²⁰⁴ THORNTON, M. Feminist Jurisprudence: Illusion or Reality? In BARNETT, H. (ed.) Sourcebook on Feminist Jurisprudence. London – Sydney : Cavendish Publishing Limited, 1997. s. 76.

predpoklad rôznosti životov žien – t.j. niektoré ženy nemusia byť matkami – a zároveň sa apeluje na dôležitosť témy politiky reprodukcie v práve.

Transformačná pozícia

Transformačná pozícia apeluje na nevyhnutnosť zmeny v chápaní kritéria rovnosti. Inými slovami, mení sa význam rovnosti a používanie jazyka, ktorých spoločným cieľom sú štrukturálne zmeny v myslení a podobe spoločnosti. Táto pozícia sa neobmedzuje len na zmeny v politických a právnych opatreniach, ale v oveľa väčšom rozsahu sa snaží o významové zmeny v chápaní rovnosti, ktoré sa následne nutne prejavia v radikálnej premene spoločnosti. Ako vidieť, pôjde o radikálne prístupy k dovtedajším ideologickým a praktickým základom rovnosti. Tie prinášajú možnosti nových prístupov pri vymedzovaní a chápaní podobnosti a odlišnosti medzi mužom a ženou. Predstavujú tak určitú redefiníciu dovtedajších diskusií o rozdieloch alebo podobnostiach medzi mužmi a ženami. Modely rovnosti, ktoré vzišu z transformačnej pozície majú ambíciu postihnúť ideologické a interpretačné východiská, ktoré doteraz neboli brané do úvahy, resp. nachádzajú sa mimo diskurzívneho rámca doterajšej diskusie o podobnostiach alebo rozdieloch medzi pohlaviami. Transformačná pozícia môže mať niekoľko podôb, ktoré sa vyskytli naprieč právnym feminizmom: po prvé, môže ísť o jazykovo transformačný prístup s ohľadom na právo; po druhé, môže ísť o jazykovo transformačný prístup s ohľadom na ľudské telá; po tretie, môže ísť o aj o transformačný prístup s ohľadom na základy spoločnosti; alebo po štvrté môže ísť o transformačný prístup s ohľadom na požiadavku prerozdelenia moci:

Jazykovo transformačný prístup s ohľadom na právo reprezentuje feministka s postštrukturalistickým prístupom Lucinda Finley. Finley kritizuje právnu doktrínu, ktorá vytvára základný rámec pre chápanie a analýzu kritéria rovnosti. Pripomína, že táto analýza je veľmi neurčitá a neposkytuje záruku jednoznačnosti v určení a stanovení relevantných rozdielov, ktoré majú byť brané na zreteľ. Ďalej hovorí o tom, že súčasná analýza je jednostranne ideologicky poznamenaná dosahovaním kultúrnej homogenity. Podľa Finley sa výrazne opiera o liberálny diskurz, ktorého piliermi sú izolovaná autonómia jednotlivcov a/alebo právna teória individualisticky chápaných práv s negatívnym vymedzením slobody. Základom chápania rovnosti je sebestačnosť jednotlivca a jeho sloboda, do ktorej sa nemá zasahovať. Takýto rámec doktríny práva nie je schopný zo svojej podstaty prijať do svojho vnútra ideu vzájomnej prepojenosti, podmienenosti, starostlivosti a zodpovednosti. Takýto „jazyk rovnosti“ („*language of equality*“) musí byť podľa nej prekonaný: „Súčasná koncepcia formulovaného ideálu [právnej] doktríny nadobudla význam, ktorý nás odkazuje stále na mužskú normu. Toto slovo dostalo rozdiely na úroveň stigmy, a exaltovalo podobnosti ako ideál. V tomto procese však idea ‚rovnosti‘ prehľadá sociálne konštrukčnú povahu rozdielov. Zdedený jazyk rovnosti tak nezahŕňa významy tých, ktorí požadujú širšiu definíciu ‚rovnosti‘. Jazyk nás zvádza do cirkularity diskusie o osobitnom/rovnakom prístupe. Preto potrebujeme poznať, že požíčaný jazyk nie je už viac vhodným pre vyjadrenie mnohých problémov, ktorým musia ženy čeliť. V súčasnosti ženy zaujali narastajúci počet predošlých mužských oblastí a privilégií.“²⁰⁵ V podobnom duchu upozorňuje na patriarchálnu podmienenosť diskusií o rozdieloch a podobnostiach medzi pohlaviami aj radikálna feministická právna teoretička Catherine MacKinnon, keď upozorňuje, že konečným kritériom je stále muž.²⁰⁶ Podľa Lucindy Finley je nevyhnutné začať s transformáciou právneho jazyka, ktorý novým, žensky redefinovaným a inkluzívnym jazykom prinesie aj transformáciu spoločnosti.

Jazykovo transformačný prístup s ohľadom na ľudské telá predstavuje socialistická feministka a politická teoretička Zillah Eisenstein. Podľa Eisenstein je načase zmeniť

²⁰⁵ Pozri FINLEY, L. M. *Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and Workplace Debate*, s. 1164.

²⁰⁶ MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 32.

falokratický právny diskurz, ktorého centrom je mužský telesný predpoklad „*falus*“. Žena, ktorá chce dosiahnuť rovnaké postavenie ako majú muži v práve alebo prostredníctvom práva sa musí stať mužom v právnom slova zmysle.²⁰⁷ Falocentrický diskurz preto rozlišuje medzi tehotnou a netehotnou ženou. Riešením je zmena diskurzu v práve, ktorá bude vychádzať z predpokladu skutočnej rôznorodosti tiel jednotlivcov. Týmto spôsobom sa právny diskurz stane inkluzívnym voči akýmkoľvek telesným predpokladom a vzájomne ich vyrovná. Eisenstein predstavuje pozíciu, ktorá apeluje na odstránenie klasifikácie telesnosti ako základného predpokladu falocratickej povahy právneho diskurzu. Ten následne udržiava mužskú dominanciu v práve a prostredníctvom práva – vnáša do práva exkluzivitu jazyka, ktorý formuluje podobu právneho diskurzu. V nadväznosti na to hovorí o potrebe „decentralizácie falusu“ v práve. Vhodnejším kritériom pre právo je tak ženské telo, ktoré je dynamickým, meniacim sa, a nie statickým či esencialistickým ako je telo mužské. Právny jazyk, ktorý zohľadňuje meniace sa podoby ženského tela a jeho diverzitosť, prinesie inkluzívny právny diskurz, kde sa rozdiely predpokladajú ako samozrejmosť.

Transformačný prístup s ohľadom na základy spoločnosti. Tento prístup kladie kritický dôraz na aktuálnu inštitucionálnu podobu spoločnosti, ktorá bola utváraná od samého základu podľa mužských kritérií. Aktuálne spoločenské inštitúcie boli teda utvárané na patriarchálnom základe. Príkladom takéhoto prístupu je radikálna feministická právnička Christine A. Littleton. Littleton vychádza z odlišností mužov a žien, ktorú konceptuálne pomenováva model „rovnosť ako akceptácia“ („*equality of acceptance*“).²⁰⁸ Zároveň však pripomína, že problém rozdielnosti a podobnosti medzi mužmi a ženami je výsledkom nezohľadnenia ženských špecifik vo vytváraní spoločenských inštitúcií. Ak by od samotného počiatku boli napríklad pracovnoprávne vzťahy utvárané zohľadnením žien, v skutočnosti by neexistoval žiadny problém odlišnosti žien alebo problém ich znevýhodnenia. Všetky pokusy riešiť nápravu zhoršeného postavenia žien sú len následnými zásahmi. V tomto sa Littleton líši od bivalentnej feministickej pozície. Snaží sa o redefiníciu spoločenských základov, ktoré následne vytvárajú priestor pre uplatňovanie rovných kritérií pri spoločenskej akceptácii rozdielov.²⁰⁹ Littleton hovorí o zohľadňovaní rodových komplementoch, ktoré v konečnom výsledku robia rozdiely medzi mužmi a ženami „bezcennými“ („*costless*“), ale v podstate ide o uplatňovanie akejsi analógie. Napríklad, ženám na materskej sa má vyplácať rovnaká výška materského príspevku ako sa vypláca vojnovým veteránom. Littleton sa týmto prístupom snaží o to, aby sa existujúce rozdiely medzi pohlaviami neprehlbovali spoločenskými následkami v dôsledku toho, že doteraz sa stále spoločensky priorizoval iba muž. Spoločnosť musí zohľadniť aj ženu, a tým vytvoriť spoločenský inštitucionálny rámec, ktorý nevytvára rozdiely medzi pohlaviami.

Transformačný prístup s ohľadom na požiadavku prerozdelenia moci. Pre túto pozíciu je východiskom poznanie, že tento svet je interpretovaný a spoločnosť utvorená mužskou mocenskou pozíciou. Ambícia mužov mocensky sa ukotvíť v triede ovládajúcich viedla k tomu, že sa rozdiely medzi mužmi a ženami začali interpretovať ako prirodzené a nezmeniteľné odlišnosti medzi oboma pohlaviami. V skutočnosti majú tieto rozdiely sociálno-konštruktívny charakter, a teda ich zdrojom nie je príroda, ale ich mocenský podmienené interpretácie spoločnosťou. V spoločnosti má binárne rozlišovanie „mužov“ a „žien“ mocensko-hierarchický kontext. Muži sú vládnci, zatiaľ čo ženy sú ovládané. Catherine MacKinnon upozornila, že feministické diskusie o rozdielnosti alebo podobnosti oboch pohlaví sú takisto poznamenané rámcom mužskej mocenskej pozície. Upozorňuje, že feministky v rámci diskusií vyslovujú závery o tom, že ženy majú byť čo najviac podobné mužom alebo, naopak, tzn. ženy sa majú odlišovať od mužov. Oporným kritériom rovnosti

²⁰⁷ Pozri EISENSTEIN, Z. *The Female Body and the Law*, s. 78.

²⁰⁸ Pozri bližšie LITTLETON, CH. A. *Reconstructing Sexual Equality*, s. 1312.

²⁰⁹ Pozri tamže, s. 1285.

žien je tak či onak stále muž.²¹⁰ Problém spočíva v tom, že sa záujem žien ideologicky ohraničuje mužským pohľadom; presnejšie povedané, podriaďuje sa mu. MacKinnon preto odmieta tradičnú feministickú diskusiu o rozdieloch či podobnostiach medzi mužmi a ženami z dôvodu, že implicitne v sebe zahrňuje mužské potreby a v žiadnom prípade sa neorientuje na hľadanie skutočných ženských potrieb.²¹¹ Potreba transformácie odôvodňuje alternatívne nazeranie na aktuálne usporiadanie vzťahov mužov a žien a na diskusiu o rozdieloch medzi nimi. Podľa MacKinnon tu platí: „Možno treba dokonca pochopiť, že spoločnosť môže byť inou než je, aby sme pochopili, prečo je takou, akou nevyhnutne je.“²¹² Skutočná rovnosť žien sa objaví iba vtedy, ak ženy budú natoľko uvedomelé, že si budú schopné definovať vlastnú pozíciu a vlastnú pravdu o sebe samých.²¹³ To však nevyhnutne predpokladá, aby si ženy uvedomili svoju nerovnosť v patriarcháte. Definovanie osobitostí žien je možné len v prípade, že budú uvedomelé a zároveň si vybojujú rovný prístup k moci.

Intersekcionalna pozícia

Táto pozícia vnáša do diskusie nielen rozmer odlišností medzi mužmi a ženami, ale takisto aj možné odlišnosti medzi ženami samými. Intersekcionalna pozícia nekritizuje len spoločenské privilegovanie mužov, ale aj privilegovanie istej skupiny žien naprieč feminizmom a feministickými právnymi teóriami. Do popredia preto dáva rozdiely medzi ženami ako takými. Zakladá sa na obraze ženy s mnohoúrovňovou identitou. Presnejšie povedané, intersekcionalna pozícia a rovnako aj intersekcionalný feminizmus sa snažia nájsť filozofické východisko, ktoré dáva do popredia ženy s viacerými úrovňami identity, čím sa snaží zabrániť ich marginalizácii.²¹⁴ Táto pozícia apeluje na ženy, ktoré v dôsledku svojej odlišnosti zažívajú negatívne následky súbežného pôsobenia sexizmu a iných podôb útlakov, akými napríklad sú rasizmus, ableizmus, heterosexizmus, klasizmus atď. Inými slovami, v dôsledku svojej rasovej, etnickej, kultúrnej, sexuálnej a socioekonomickej príslušnosti alebo zdravotného stavu zažívajú tieto ženy vzájomné pôsobenie niekoľkých diskriminácií, čo ich stavia do osobitnej pozície. Tento typ feminizmu a pozície reprezentujú najmä predstaviteľky černoškého feminizmu, postmoderného feminizmu a čiastočne aj lesbického feminizmu.

V súčasnosti sa intersekcionalna pozícia rozšírila naprieč celým feminizmom a predstavuje snahu ako opäť dospieť k jednote. Výsledkom intersekcionalnej pozície je intersekcionalna predstava rovnosti. Tá sa zakladá na myšlienke, že rovnosť žien nemôže byť dosiahnutá bez toho, aby bola rovnako odstránená nerovnosť marginalizovaných žien. Vo feministickej právnej vede upozornili na túto skutočnosť černošské feministické právničky zo skupiny kritických rasových teórií. Apelovali na absenciu reprezentácie afroamerických žien vo feminizme a feministickej právnej teórii. Z množstva týchto autoriek možno spomenúť Kimberlé Williams Crenshaw. Jej analýza amerického právneho poriadku poukázala na to, ako sú afroamerické ženy znevýhodnené kombináciou sexizmu a rasizmu.²¹⁵ Práve táto skupina žien musela vo svojich životoch čeliť intersekcionalnej podobe sexistického a rasistického útlaku. Podobne upozorňovali lesbické feministky na absenciu lesbickej perspektívy v dovtedajšom feminizme. Feministická právna filozofka a lesba Patricia A. Cain upozornila na absenciu analýzy skúseností lesbičiek vo feministickej právnej vede.²¹⁶ Sama však dospela –

²¹⁰ Pozri MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 32.

²¹¹ Tamže, s. 34-36.

²¹² Tamže, s. 36.

²¹³ Pozri bližšie Pozri MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, s. 637 a nasl.

²¹⁴ GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*, s. xi.

²¹⁵ Pozri WILLIAMS CRENSHAW, K. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, s. 139 a nasl.

²¹⁶ Pozri viac CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 214.

podobne ako aj iné lesbické právne teoretičky – k separatistickému záveru. To znamená, deklaruje potrebu vyčleniť osobitosti lesbického právneho postavenia mimo rámca právneho feminizmu.²¹⁷

Zhrnutím však možno dodať, že intersekciónálna pozícia vznikla kritickou analýzou požiadaviek rovnosti liberálneho, kultúrneho a radikálneho feminizmu. Predstavuje nedostatky týchto pozícií, ktoré spájali rovnosť žien s predstavou rovnosti pre biele, heterosexuálne a vzdelané ženy zo strednej triedy. Prináša poznanie, že pre dosiahnutie rovnosti žien nemožno riešiť len otázku podobnosti a rozdielov medzi pohlaviami, ale v oveľa väčšej miere apeluje na vnútornú heterogenitu kategórie žien. Intersekciónálny model sa zameriava podobne ako transformačné modely na sociálne konštrukčnú stránku nerovnosti. To znamená, snaží sa kriticky poukázať na negatívny sociálny efekt nerovnosti žien a zároveň nájsť cesty ako možno zmeniť podobu spoločnosti, ktorá k vzniku negatívnych efektu nerovností vedie. Prirodzene, intersekciónálny feminizmus rozširuje tradičný rozsah diskusie o rozdieloch medzi mužmi a ženami mimo reprodukčných funkcií žien. Do veľkej miery hovorí najmä o prehĺbenom znevýhodnení marginalizovaných žien v dôsledku rasy, etnickej príslušnosti, veku, zdravotného stavu, socioekonomického statusu alebo sexuálnej orientácie, ktoré v konečných dôsledkoch zostrujú prežívanú nerovnosť v marginalizovaných skupinách žien. U postštrukturalnej právnej feministky Marie Ashe sa stretávame s krajinou podobou intersekciónálnej pozície. Na jednej strane, vyslovuje potrebu redefinovania diskurzu o rovnosti. Tá môže byť dosiahnutá iba odmietnutím liberálneho diskurzu. Na strane druhej, Ashe hovorí o potrebe odstránenia diskusie o podobnostiach a odlišnostiach žien tak, ako ju poznáme dnes. Namiesto nej by sa feminizmus a feministická právna veda mali zamerať na ženy ako na „hovoriace subjekty“ (*women-selves as „speaking subjects“*). Týmto spôsobom sa má docieľať, aby diverzita životov žien bola definovaná nimi samými, než aby sa ženy mali snažiť o zrovnoprávenie prostredníctvom dosahovania mužských kritérií, alebo prispôbovaním sa navonok vymedzeným a objektívne stanoveným ženským kritériám.²¹⁸

Intersekcionalita spolu s veľmi tekutým chápaním významov rodov prináša pre feminizmus výzvu v podobe prijatia multiplicitných podôb spravodlivostí.²¹⁹ To znamená, predpoklad pre spoločenské zrovnoprávenie alebo oslobodenie žien sa dostáva opäť raz mimo dovtedajšieho delenia na feminizmus podobnosti a feminizmus rozdielov. Multiplicita identít predpokladá existenciu paralelných a multiplicitných podôb spravodlivostí. Je to výrazný obrat vo feministickom myslení, nakoľko zrovnoprávenie a oslobodenie žien prestáva byť závislé od uniplicitnej spravodlivosti platnej pre všetky ženy a stáva sa závislé od multiplicitnej spravodlivosti s ohľadom na diverzitnú skúsenosť žien.

Eliminačná pozícia

Pre eliminačnú pozíciu je typický určitý paradox: na jednej strane, uznáva biologickú odlišnosť muža a ženy ako objektívne danú, zatiaľ čo na strane druhej, sa snaží nájsť spôsoby, ktorými môže byť finálne eliminovaná. Radikálna feministka a predstaviteľka kyberfeminizmu Shulamith Firestone hovorí o biologických rozdieloch medzi pohlaviami, ktoré sú determinované prírodou a tradičnými spoločenskými spôsobmi inštitucionálne nepreklenuteľné. Finálne ich vyrieši len technologický pokrok. Len technologický pokrok umožní ženám zbaviť sa bremena tehotenstva a následného pôrodu, v dôsledku ktorých sú biologicky a sociálne znevýhodnené. Podobne Mary O'Brien argumentovala, že reprodukčná funkcia žien nie je nezmeniteľným biologickým faktom, ale skôr ide o proces nastavenia

²¹⁷ Pozri bližšie CAIN, P. A. *Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism*, s. 70.

²¹⁸ Pozri ASHE, M. *Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence*, s. 117-118.

²¹⁹ Pozri HIGGINS, T. E. „By Reason of their Sex“: Feminist Theory, Postmodernism, and Justice, s. 1570.

ľudského (individuálneho a spoločenského) vedomia. Podľa nej proces pádu patriarchátu a transformácia ľudského vedomia už nastali rozšírením antikoncepcie. Antikoncepcia umožnila, aby sa dostali reprodukčné funkcie žien a z nich plynúce role pod kontrolu.²²⁰ Eliminovaním reprodukčnej funkcie, a teda významu biologických odlišností žien, za pomoci reprodukčných technologických alebo medicínskych prostriedkov sa tehotenstvo ako faktor, determinujúci znevýhodnené postavenie žien, podarí úspešne eliminovať. Charakteristickým znakom tohto prístupu je presunutie reprodukčnej funkcie zo žien na technologický a medicínsky pokrok celej spoločnosti. Reprodukcia prestane byť osobnou záležitosťou a bremenom, a stane sa z nej verejná záležitosť. Ide teda o exkluzívne chápanie reprodukcie ako problému spoločnosti, ktorá má hľadať a zavádzať dostatočne účinné technologické a medicínske riešenia, ak chce prežiť a dosiahnuť skutočnú rovnosť pohlaví. Slovom, prirodzenú reprodukciu prebiehajúcu medzi jednotlivcami nahradí technologická reprodukcia v rukách spoločnosti. Teda z reprodukcie sa s ohľadom na telo ženy nestane endogénna záležitosť, ale záležitosť ektogénna.

Je jasné, že uvedený pokrok umelej maternice spolu s jeho masovým rozšírením by znamenali radikálnu zmenu spoločnosti a odstránenie akýchkoľvek spoločenských významov biologických odlišností medzi mužským a ženským pohlavím. Spoločnosť spolu s inštitúciami, ktoré ju tvoria bude mať androgýnnu či bezpohlavný charakter. To predpokladá aj radikálnu premenu práva. V tejto chvíli môžeme len hádať akú...

Právny feminizmus medzi esencializmom a antiesencializmom²²¹

Diskusia medzi esencialistickým a antiesencialistickým feminizmom je o fundamentálnom pojme či fundamentálnej kategórii feminizmu, akým je „žena“. Táto diskusia sa obracia na poznanie možností a rozsahu homogenosti či heterogenosti žien. Súvisí so zdanlivo jednoduchými až triviálnymi otázkami, ktoré ju odštartovali: „Čo možno rozumieť pod pojmom žena? Kto je žena a kto tvorí kategóriu žien?“ Hľadanie odpovede na túto otázku čoskoro feminizmus priviedlo k celkom inej otázke: „Ako možno stále hovoriť o žene a ženách, a pritom dbať na rozmanitosť žien samotných?“

Ako pripomína Julia E. Hanigsberg, táto téma má takisto význam pokiaľ máme hovoriť o právnom feminizme: „Stručne povedané, aj keď stále beriem vážne, že feministická teória trvalo homogenizovala skúsenosti žien, stále si myslím, že je užitočné a aj možné hovoriť o ‚ženských‘ telách, ‚ženských‘ túžbach bez toho, aby sa marginalizovali ženy, ktorých východisková pozícia je v zmysle kategórií tried, rasy, a erotických preferencií odlišná od mojej vlastnej. V skutočnosti je obzvlášť potrebné uznať rozmanitosť žien v právnej oblasti, kde existuje neustály tlak na výber príbehu. Takáto oblasť je, mierne povedané, odolná voči príbehu tekutej subjektivity alebo intersekcionality útlaku.“²²² Hanigsberg zároveň identifikovala základné problémy súčasnej právnej vedy, kde zovšeobecňujúca racionalizácia, snaha o objektivizáciu a racionalisticky chápaná intersubjektívita stoja proti možnostiam subjektivity a prípadným diverzitným prejavom subjektivity. Súčasná právna filozofia sa zakladá predovšetkým na objektivistickom, racionalistickom a klasifikačnom rámci, kde majú byť všetky jej poznatky logicky prepojené do systému. Právny feminizmus ide opačným smerom a za východiskový bod si volí subjektivitu. Stáva sa právno-filozofickým prístupom, ktorý je výrazne poznamenaný subjektivitou. Gynocentrický charakter feministickej právnej

²²⁰ Pozri O'BRIEN, M. *The Politics of Reproduction*. Boston – Henley – London : Routledge & Kegan Paul, 1981. napr. s. 22, 62 a 121.

²²¹ Text tejto kapitoly bol zverejnený ako ŠOLTYS, D. Medzi esencializmom a anti-esencializmom vo feministickej právnej filozofii. In *Štát a právo*, Vol. 9, Iss. 1, 2022. s. 45-71.

²²² HANIGSBURG, J. E. An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire. In *Michigan Journal of Gender & Law*, Vol. 3, Iss. 1, 1996. s. 43.

filozofie orientuje jeho poznávanie primárne na ženskú subjektivitu. Osobitná pozornosť je preto v analýzach právneho feminizmu venovaná osobným skúsenostiam žien.

Predmetná kapitola sa preto zameriava na definičné a filozoficko-koncepcné vymedzenia pojmu či kategórie „ženy“ tak, ako ich teoreticky rozvinul americký právny feminizmus v období od druhej vlny feminizmu po súčasnú tretiu feministickú vlnu. Za týmto účelom predstavím základné podoby, znaky a filozofické východiská esencialistických a antiesencialistických feministických prístupov k právu a uvediem ich systematiku. Konkrétna podoba feministického esencializmu alebo antiesencializmu odôvodňuje feministickú kritiku práva a zároveň ponúka normatívny rámec odstránenia patriarchálneho charakteru práva. Téma vymedzenia pojmu či kategórie „ženy“ sa zároveň obracia aj do feminizmu a právneho feminizmu samotného. V nadväznosti na to umožňuje identifikovanie konkrétnej podoby diverzity ženskej subjektivity, čo predstavuje významný korektív pre reprezentáciu žien vo feminizme, a takisto vedie k účelnému vytyčovaniu feministických stratégií v prístupe k právu.

Nájsť jednoznačnú odpoveď na otázku, čím sa vyznačujú „ženy“ a „ženské životné skúsenosti“ bol či je pre feminizmus problém. To znamená, že v rámci feminizmu sa jeho predstaviteľky nezhodnú, či je ženská subjektivita – a teda existenciálna skúsenosť – unitárne homogénna, a teda vlastná všetkým ženám bez ohľadu na ich kultúrnu, socioekonomickú alebo rasovú príslušnosť, sexuálnu orientáciu či vekovú skupinu, alebo je naopak diverzitne heterogénna, a teda poukazuje na vzájomnú odlišnosť žien medzi sebou. Prvý z týchto prístupov sa označuje ako esencializmus, naopak, druhý prístup je označovaný ako antiesencializmus. Esencializmus vo všeobecnosti predstavuje myslenie, ktoré sa zásadným spôsobom opiera o presvedčenie, podľa ktorého majú všetky veci tohto sveta svoju podstatu, teda esenciu. Pôvod takéhoto myslenia siaha do metafyzických a ontologických skúmaní.²²³ V konečných dôsledkoch má tak pojem „podstata“ alebo „esencia“ metafyzický pôvod. Podstata veci sa stáva základným a či primárnym elementom jej bytia, bez ktorej by nemohla existovať, prípadne byť tým, čím v skutočnosti je.²²⁴ Táto podstata zároveň určuje vlastnosti tejto veci, čím ju odlišuje od iných vecí. Esencialistické chápanie veci sa snaží vyabstrahovať z vecí podstatné vlastnosti od tých nepodstatných, ktoré chápe iba ako náhodné. Takýto esencialistický pohľad možno rovnako uplatniť aj na ľudí ako členov určitej skupiny. V zmysle toho bude esencializmus predpokladať, že členovia danej sociálnej skupiny budú spoločné zdieľať vymedzený okruh podstatných vlastností. Vlastnosti, ktorými sa medzi sebou členovia vybranej skupín líšia, budú zasa predpokladané ako náhodné a teda bez vzťahu k podstate samej.²²⁵ Antiesencializmus stojí v kontrapozícii voči názoru, že veci alebo členovia istých skupín ľudí môžu mať svoju podstatu. Obe tieto podoby myslenia či pozície preberá aj feminizmus, avšak s tým rozdielom, že ich uplatňovanie rámcuje pojmom a kategóriou „ženy“. Od feminizmu sa rozlíšenie medzi esencializmom a antiesencializmom postupne dostáva do feministickej právnej vedy. Právny feminizmus sa primárne neorientuje na dôsledné filozofické skúmania opodstatnenosti konceptu esencie u žien, esencialistické či antiesencialistické pozície využíva za účelom feministickej kritiky práva a feministickej transformácie práva.

Apel na ženskú skúsenosť – či už z pozície feministického esencializmu alebo feministického antiesencializmu – má svoje *racio* s prihliadnutím na širšiu feministickú

²²³ Pozri AUDI, R. et al. (eds.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd edition. Cambridge – Cape Town – Madrid – Melbourne – New York – São Paulo – Singapore : Cambridge University Press, 1999. s. 281-283.

²²⁴ Pozri BLACKBURN, S. (ed.) *Oxford Dictionary of Philosophy*. 2nd edition. New York – Oxford : Oxford University Press, 2005. s. 120.

²²⁵ Pozri viac SAYER, A. *Essentialism, Social Constructionism, and Beyond*. In *The Sociological Review*, Vol. 45, Iss. 3, 1997. s. 453-487.

potrebu kritiky a následnej transformácie doterajšej patriarchálnej podoby právnej teórie a praxe. Zároveň sa v tomto bode diskusia medzi esencialistickými a antiesencialistickými prístupmi sústreďuje na to, aby univerzálnym pojmom a univerzálnou kategóriou „ženy“ nebola vyjadrená v skutočnosti len partikulárna ženská skúsenosť. V nadväznosti na to Patricia A. Cain hovorí: „Moja teória môže byť správna pre mňa a tvoja teória môže byť správna pre teba, ale žiadna teória nie je feministickou, ak ignoruje skutočnosť skúseností iných [žien].“²²⁶ Takýto prístup sa snažil právny feminizmus široko zohľadniť potenciálne každú ženskú skúsenosť, čo podnietilo vznik intersekcionálnych prístupov vo feminizme s dôrazom na odmietnutie univerzalistických definičných snáh esencialistických feministických teórií práva. V tomto smere však nejde len o skutočné a vedecky uspokojivé hľadanie významu kategórie a pojmu „ženy“. Antiesencializmus vo feministickej právnej vede má aj svoj morálny rozmer. To znamená, predstaviťky feministického antiesencializmu chápu esencializmus aj ako nemorálny postoj, t.j. postoj, ktorý pripúšťa, že charakteristiky skupiny bielych, vzdelaných žien zo strednej vrstvy sa povýšia na úroveň kritérií, ktoré opomínajú skúsenosti iných žien, resp. od nich žiadajú, aby sa im prispôbili. Esencializmus sa preto zo strany týchto feministiek a právničiek bude prezentovať ako spôsob uvažovania, ktorý je voči ženám škodlivý. Samozrejme, uvedené nezostalo bez ďalších filozofických, teoretických a praktických následkov v smerovaní feminizmu a feministickej právnej vedy.

V úvode treba takisto pripomenúť, že téma skutočného významu pojmu a kategórie „ženy“ je veľmi citlivou feministickou otázkou. Je poznačená a lemovaná horlivou diskusiou naprieč feminizmom. Údiv môže spôsobiť aj pozastavenie sa nad tým, či sa feminizmus snaží zbaviť základného predpokladu svojej existencie, akým je pojem a kategória „ženy“. Predstaviťky tak esencialistického ako aj antiesencialistického tábora feministickej právnej vedy si uvedomujú, že v tomto smere sa diskutuje o vytýčenie účelnej a účinnej feministickej stratégie – dokonca, o možnosti jej jednotnej realizovateľnosti vôbec. Esencialistky budú nutne nesúhlasiť s postmodernistickým prístupom neustálej relativizácie tejto inak pre feminizmus zásadnej kategórie. Catherine MacKinnon upozorňuje na to, že vo feminizme nemožno uvažovať len postmoderne a pritom „stále presadzovať zmysluplnú prax ženských ľudských práv, a o to už menej ženského hnutia“.²²⁷ Podľa nej sa musí postmodernizmus zastaviť svojim relativizovaním pred tým čo skutočne existuje, a teda pred tým, čo nemožno poprieť bez toho, aby to nepoškodilo všetky ženy a ženské hnutie. Podobne sa vyjadruje aj Martha Minow, ktorá pripomína, že „relativizmom postmodernizmus riskuje konflikt s feministickým odhodlaním k politickým činom, a takisto aj s pokračujúcou schopnosťou rozhodne pomenovať, a efektívne bojovať proti všetkému čo je útlakom“.²²⁸ Robin West zasa nesúhlasí s postmodernistickým konceptom identity, ktorý umožňuje ľubovoľnú voľbu rodu jednotlivca. Kritizuje postmoderné antiesencialistické pozície, ktoré predstavujú rod ako náhodnú, svojvoľnú kategóriu, ktorá nezávisí od pohlavia jednotlivca.²²⁹

Už na tejto vzorke možno bádať, že s ohľadom na dosahovanie potrebnej jednoty vo feministickej teórii a praxi je postmoderný antiesencializmus vnímaný ako hrozba jednotných a účelných feministických ťažení. Preto napríklad Regina Austin a Elizabeth Schneider hovoria o potrebe dosahovania „strategického esencializmu“ naprieč feminizmom,²³⁰ a to aj

²²⁶ CAIN, P. A. *Feminism and the Limits of Equality*, s. 842.

²²⁷ MACKINNON, C. A. *Points against Postmodernism*. In *The Chicago-Kent Law Review*, Vol. 75, Iss. 3, 2000. s. 710.

²²⁸ MINOW, M. *Incomplete Correspondence: An Unsent Letter to Mary Joe Frug*. In *Harvard Law Review*, Vol. 105, No. 5, 1992. s. 1104.

²²⁹ Pozri bližšie WEST, R. *Caring for Justice*, s. 16 a nasl.

²³⁰ Voči strategickému esencializmu vo feminizme, ktorý rozpútalo anti-anti-esencialistické krídlo feminizmu, sa s kritikou postavila Alison Stone. Stone považuje esencializmus za nesprávny sám osebe bez ohľadu na možné strategické pozitíva. Pozri STONE, A. *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*. In *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 1, Iss. 2, 2004. s. 135-153.

napriek tomu, že postmoderný feminizmus otvoril dvere relativizovaniu a zdôrazňovaniu vzájomných variácií ženských skúseností a rozdielov v nich.²³¹ Dianne L. Brooks zasa uznáva dôležitosť niektorých postrehov esencializmu a schopnosť esencialistických teórií byť účinnými teoretickými a politicko-reprezentatívnymi prístupmi, keď hovorí nasledovné tvrdenie: „Napriek tomu, si za týmto účelom dovoľm riskovať esencializmus spolu s MacKinnon a Spivak, pokiaľ sa sama nepresvedčím, že bude úspešnejšie ho opustiť.“²³²

Koniec-koncov, negatívne hodnotenia postmoderného antiesencializmu môžu byť aj výsledkom jeho nepochopenia alebo nedorozumení, ktoré plynú zo styku s ním. Laura A. Rosebury sa prikláňa k názoru, že kladný prístup k postmodernej antiesencialistickej teórii uznáva jej potenciál pre rozvinutie feministickej právnej teórie a privádza feminizmus pred lepšie pochopenie významu práva v udržiavaní patriarchátu. Navyše, podľa nej postmodernizmus vo feministickej právnej vede je vhodným prístupom ako odstrániť rodový útlak spolu s inými formami útlaku: „Pochopenie, naopak, môže napomôcť feministkám vyvinúť lepšie nástroje – ako právne tak aj mimoprávne – pre dekonštrukciu patriarchátu. Rod tu zostáva – on tu stále bude –, ale postmoderné feministické teórie práva poskytujú rámec pre rozvoj nového poznávania rodu, zatiaľ čo súčasne zdôrazňujú, že každá feministická reforma práva je neistá a hlboko kontextuálna. Feministická reforma práva, zakorenená v postmoderných princípoch, má z tohto dôvodu potenciál vykonať viac, než zmierniť rodový útlak.“²³³ Postmoderna vo feministickej právnej teórii rovnako nemusí viesť k absolútnemu odmietnutiu pojmu a kategórie „ženy“ alebo kontroverzného konceptu „ženskosti“. Príkladom takéhoto prístupu je feministka, filozofka a právna teoretička Drucilla Cornell. Napriek postmodernej relativizácii žien sa nevzdáva používania tohto pojmu a ani konceptu „ženskosti“. V kontraste s doterajšími esencialistickými podobami feministických právnych teórií predstavuje antiesencializmus, ktorý neodvodzuje obraz ženy inverziou skutočného obrazu ženy v spoločnosti. Naopak, tvrdí, že prostredníctvom alegórie a mýtu je možné vytvoriť „imaginárne všeobecno“ („*imaginative universal*“), v ktorom sa nájde každá žena a ktorý poskytne priestor pre realizáciu „ženskosti“.²³⁴ Cornell tak vytvára spoločne zdieľaný koncept ženy a „žentva“, ktoré nie sú individuálne rozdobenými, a zároveň nie sú ani univerzálne limitujúcim.

Inou otázkou už je, či vôbec existuje nejaký rozdiel medzi esencialistickou a antiesencialistickou pozíciou naprieč feminizmom. V tejto súvislosti vyjadruje Jane Wong určitú skepsu voči možnostiam predstavovanej kategorizácie feministických pozícií. Dodáva, že „antiesencialistická kritika môže byť vníma ako esencialistická sama osebe“, a preto sa podľa Wong „nemožno esencializmu vyhnúť“.²³⁵ Wong vedie k tomuto tvrdeniu centrálny pojem a centrálna kategória feministického myslenia, ktorou je „žena“. Zo širšej perspektívy sa tak feminizmus a právny feminizmus snažia skúmať životy žien s cieľom dosahovať poznanie o ženách samých, a to v najširšom možnom zmysle slova. Z takejto perspektívy sa zdá byť klasifikácia na esencialistickú a antiesencialistickú feministickú pozíciu prekonanou. Teda, jednotlivé rozdielne feministické prístupy sú skôr výrazom dynamicky sa rozvíjajúceho feministického poznávania ženského subjektu a jeho atribútov, než by vypovedali niečo

²³¹ Pozri AUSTIN, R. – SCHNEIDER, E. M. Mary Joe Frug's Postmodern Feminist Legal Manifesto Ten Years Later: Reflections on the State of Feminism Today. In *New England Law Review*, Vol. 36, No. 1, 2001. s. 16.

²³² BROOKS, D. L. A Commentary on the Essence of Anti-Essentialism in Feminist Legal Theory. In *Feminist Legal Studies*, Vol 2, No. 2, 1994. s. 132.

²³³ ROSEBURY, L. A. Postmodern Feminist Legal Theory. In GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*, s. 137.

²³⁴ Pozri bližšie CORNELL, D. *The Doubly-Prized World: Myth, Allegory and the Feminine*, s. 644.

²³⁵ WONG, J. The Anti-Essentialism v. Essentialism Debate in Feminist Legal Theory: The Debate and Beyond. In *William & Mary Journal of Race, Gender, and Social Justice*, Vol. 5, Iss. 2, 1999. s. 277.

o možnostiach klasifikácie feministického myslenia do esencialistických alebo antiesencialistických pozícií.

Esencializmus vo feministickej právnej filozofii a jeho druhy

Esencializmus teda tvrdí, že všetky ženy majú rovnakú, im vlastnú univerzálnu podstatu. Esencializmom je feministický prístup, ktorý zavrhuje svoje úvahy v univerzalizácii žien. Podstata, o ktorej hovorí, robí zo žien „ženy“. Jej výraz sa identifikuje ako „ženstvo“ alebo „ženskost“ a je inherentne vlastný ženám. S dôrazom na ženskú skúsenosť tak esencializmus hovorí, že všetky ženy zdieľajú určité spoločné skúsenosti. Esencializmus sa bude takisto výrazným spôsobom teoreticky odvíjať od univerzálnej a autenticky danej ženskej skúsenosti. Výsledkom toho je vytvorenie homogenizovanej a monolitickéj kategórie žien. Aj keď zdôvodnenie esencializmu môže mať rôzne konkrétne podoby, v právnom feminizme rozlišujeme jeho tri základné druhy: prirodzený esencializmus, sociálne konštrukčný esencializmus a liberálny esencializmus.

Tieto tri druhy esencialistického feminizmu rozlišujeme podľa zdroja ženskej podstaty. Zdrojom podstaty žien sú dvojčky obrazov o ženách. Inými slovami, všetky tri podoby esencializmu predstavujú vlastnú verziu dvojčiek obrazov esencie žien. Prvý obraz vypovedá o patriarchálnej podstate ženy, druhý obraz zasa vypovedá o autenticky vlastnej podstate ženy, ktorú sa snaží tá-ktorá podoba esencializmu predstaviť ako správnu alternatívu ženskosti. Prvý obraz je výsledkom feministickej kritiky ženy – je to obraz ženy v patriarcháte. Druhý obraz je výsledkom feministickej normatívnosti – je to obraz oslobodenej a autentickéj ženy. Prirodzený esencializmus hovorí o patriarchálnom obraze ženy ako ignorovanej matky, tzn. matky, ktorej atribúty sú opomínané v rozhodujúcom hodnotovom rámci spoločnosti. Normatívom je podľa neho obraz spoločensky uznanej rovnocennej hodnoty materstva. Sociálne konštrukčný esencializmus v podobe ako ho predstavuje MacKinnon postupuje smerom od patriarchálneho obrazu ženy ako (sexuálnej) obeť k obrazu ženy ako uvedomelej, autentickéj a dôstojnej ľudskej bytosti. Liberálny esencializmus začína patriarchálnym obrazom ženy ako domácej pani, ktorý sa svojou inverziou zasa pretavuje do obrazu ženy ako racionálneho a autonómneho jednotlivca. Ako vidieť, vzťah medzi konkrétnymi obrazmi žien je v danej dvojčke obrazov vždy inverzný. Inverzia nastáva v dôsledku odstránenia patriarchátu ako rozhodujúceho faktora pre zhoršené postavenie žien, a teda pre všemožné udržanie prvého obrazu o ženách.

Prirodzený esencializmus

Prirodzený esencializmus vychádza z podstaty žien, ktorá môže byť determinovaná biologickými a psychologickými faktormi. V právnej vede reprezentuje takýto esencializmus Robin West. West nadväzuje na závery Gilliganovej morálnej teórie. Ženu definuje ako ľudskú bytosť, ktorá je zo svojej podstaty spätá s ostatnými ľudskými bytosťami. Príčinu toho vidí v tom, že „ženy sú materiálne späté s ostatnými ľudskými bytosťami“, alebo hovorí aj o tom, že „ženy sú, naopak, celkom jasne ‚spojené‘ s ostatným životom ľudských bytostí, keď sú tehotné. Ženy sú v skutočnosti v určitom zmysle ‚spojené‘ so životom a inými ľudskými bytosťami behom minimálne štyroch opakujúcich sa a kriticky materiálnych skúseností: skúsenosť tehotenstva samotná; invázivná a ‚spojujúca‘ skúsenosť heterosexuálneho vniknutia, ktorá môže viesť k tehotenstvu; mesačne sa opakujúca skúsenosť menštruácie, ktorá predstavuje potenciál pre tehotenstvo; a potehotenská skúsenosť dojčenia“.²³⁶ To všetko svedčí v prospech toho, že ženy sú zo svojej podstaty „esenciálne späté“ s inými ľuďmi.²³⁷ Takéto východisko predpokladá celý rad hodnôt, ktoré ženy v tomto svete reprezentujú. Medzi nich patrí: orientácia na potreby iných, starostlivosť o iných, dôverná blízkosť k iným ľuďom,

²³⁶ WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 2-3.

²³⁷ Tamže, s. 3.

zmiernivosť, apel na povinnosť alebo neochota k odlúčeniu. Žena, skrátka, musí dať voľný priebeh tejto podstate ukrytej v hĺbke svojho Ja, ak má dosiahnuť autentickú ženskú subjektivitu a dospieť k takýmto hodnotám. Vo feministickej právnej filozofii je dôležitý najmä potenciál tejto ženskej podstaty v práve. Keďže doteraz bol v práve opomínaný, jeho realizáciou nastane transformácia práva. V podobnom duchu hoci s výzvou na ženskú transformáciu ústavného práva uvažuje právnik Kenneth L. Karst. U Karsta sa dostáva do popredia exkluzívnosť ženskej a mužskej skúsenosti, keď hovorí o tom, že „[ž]iaden muž nemohol mať ženskú skúsenosť, a väčšina mužov, pretože nachádza svoju identitu v oddelení, sa obáva sieti prepojení“.²³⁸ Starostlivosť ako osobitný atribút žien, ktorý nevyhnutne treba koncepčne rozvinúť v právnej oblasti civilných deliktov (*tort*) predstavuje kultúrna feministka a právna teoretička Leslie Bender.²³⁹ Carrie Menkel-Meadow predpokladá, že kvantitatívnym nárastom angažovanosti žien v práve sa vytvára predpoklad pre to, aby sa právo, právna prax a výkon právnických profesií zmenili aj kvalitatívne.²⁴⁰

Zhrnutím teda možno tvrdiť, že tento esencionalizmus vykresľuje podstatu žien na základe predobrazu matky. Každá žena je zo svojej podstaty matkou, a tým svojou prítomnosťou potenciálne reprezentuje hodnoty etiky starostlivosti a zblížovania ľudí v práve a prostredníctvom práva. Účelom prirodzeného esencionalizmu je oslobodiť ženu tým, že právo prijme a následne rozvinie hodnoty materstva reprezentované ženami.

Sociálne konštrukčný esencionalizmus

Inou podobou esencionalizmu je jeho sociálne konštrukčný variant. Ako názov napovedá, univerzálna podstata žien bude utváraná samotnou spoločnosťou. To znamená, že každá žena bude vo svojom živote zažívať určité, univerzálne sa vyskytujúce skúsenosti žien, ktoré sa síce sporadicky objavujú v životoch žien, avšak sú spoločensky pevne zakorenené v prístupe patriarchálnej spoločnosti k ženám. Radikálna feministka a právnička Catherine MacKinnon dáva v tejto súvislosti do pozornosti mocensky podradné postavenie žien, ktoré má sexuálny podtón. Univerzálnou skúsenosťou každej ženy je jej sexuálna objektívizácia, t.j. skúsenosť, že ako žena nemá ľudskú dôstojnosť. Naopak, žena má v spoločnosti plniť úlohu sexuálne podriadeného objektu. Má slúžiť uspokojovaniu mužskej sexuálnej žiadostivosti. Sexuálna objektívizácia, prejavujúca sa sexistickými poznámkami, sexuálnym obťažovaním, sexuálnym násilím alebo znásilnením, je výrazom mocensky podradného postavenia žien. Spoločensky utvorenou podstatou ženy je teda obraz (sexuálnej) obeť. Inými slovami, patriarchát je kontinuálnym procesom viktimizácie žien. Uvedené platí na individuálnej, ako aj na všeobecnej úrovni: konkrétna žena môže byť obeťou sexuálneho obťažovania, sexuálnych narážok alebo znásilnenia, a pritom zároveň platí, že všetky ženy sú obeťami pornografie ako vrcholného prejavu sexuálneho terorizmu zo strany patriarchátu voči ženám.²⁴¹ Právo je považované za nástroj, ktorý takýto patriarchát umožňuje, ale zároveň je považované za jednu z možných ciest jeho odstránenia. Aj preto sa MacKinnon spolu s inými feministickými právničkami a radikálnymi feministkami snažili o prijatie právnej úpravy, ktorá by odstránila sexuálne obťažovanie na pracoviskách, zmenila by definíciu znásilnenia alebo by viedla k cenzúre pornografického obsahu.

Táto podoba feministického právneho esencionalizmu, vyskytujúca sa najmä u MacKinnon, predpokladá autentickú ženskú skúsenosť, ich vlastnú realitu s adekvátnym

²³⁸ KARST, K. L. *Woman's Constitution*, s. 508.

²³⁹ Pozri BENDER, L. *A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort*, s. 4 a nasl.

²⁴⁰ Pozri MENKEL-MEADOW, C. *Exploring a Research Agenda of the Feminization of the Legal Profession: Theories of Gender and Social Change*. In *Law & Social Inquiry*, Vol. 14, No. 2, 1989. s. 312.

²⁴¹ K tomu takisto pozri DWORKIN, A. *Pornography: The New Terrorism*. In DWORKIN, A. *Letters From a War Zone*. Lawrence Hill Books, 1993. s. 200.

vonkajším spoločenským svetom. Rozhodujúcim momentom v živote každej ženy je proces „zvyšovania povedomia“. Jedná sa o feministickú metódu, ktorá je spôsobilá autenticky priniesť ženské objektívne pravdy o ich mieste v patriarchálnej spoločnosti. MacKinnon hovorí o tom ako o „boji za uvedomelosť, ktorý je bojom za svet: za sexualitu, dejiny, kultúru, komunitu, formu moci, skúsenosť nedotknuteľného“. ²⁴² Ak by ženy dospeli k uvedomeniu, všetky by sa stali feministkami a rozdiely medzi pohlaviami by boli neškodnými. Uvedomelosť je ženský atribút, ktorým ženy môžu účelne čeliť patriarchátu odmietnutím miesta, ktoré im sám patriarchát vyhradil. Uvedomelosť je prvým predpokladom k odstráneniu patriarchátu tak, aby ženy získali v spoločnosti rovnocenné postavenie, ktoré im patrí. Na to je však najskôr potrebné, aby sa prestali submisívne podriaďovať mužskej vízií tohto sveta a prijali vlastnú, ženskú víziu seba samých v tomto svete.

Liberálny esencionalizmus

V liberálnom feminizme sa stretávame s osobitným typom esencionalizmu. Jeho osobitosť spočíva najmä v tom, že nevytvára nič špecifické o ženskej podstate. Na ženu – tak ako aj na mužov – vzťahuje len všeobecný liberálny axióm o racionálnosti a autonómnosti ľudských bytostí. Inými slovami, podstatou každej ľudskej bytosti – bez ohľadu na to, či v skutočnosti ide o muža alebo ženu – je jeho schopnosť racionálne sa rozhodovať. Z toho dôvodu by mal byť jednotlivcom zaručený čo možno najväčší a rovný rozsah slobody. Prípadné práva a povinnosti sú medzi jednotlivcov delené bez ohľadu na ich pohlavie a vždy iba s prihliadnutím na to, či sú rovnako alebo rozdielne situovaní. Právo má teda ženám zaručovať rovnaké práva, príležitosti, zaobchádzanie a poskytovať ochranu zákonmi tak, ako to robí v prípade mužov. Prečo? Pretože ženy sú rovnako racionálne a autonómne bytosti ako muži.

Ideologicko-právnym zakotvením tohto axiómu je právne vyjadrenie formálnej rovnosti oboch pohlaví. Právny subjekt má byť preto vždy objektívne a neutrálne vyjadrený bez ohľadu na rozlišovanie pohlaví. Zámerom liberálnych feministiek druhej vlny bolo odstrániť najčastejšie rodové stereotypy, historicky kladené na ženy a právne obmedzujúce ich majetkové práva, právo na vzdelanie, právo na prístup k istým profesiám, politické práva alebo právo na účasť v porotných súdoch. Tu sa skrýva aj hlavná pohnútko liberálneho esencionalizmu, ktorého účelom bolo rozbiť pretrvávajúce neodôvodnené binárne pridelovanie rodových stereotypov podľa príslušnosti jednotlivca k pohlaviu. Binárne rodové stereotypy „muža ako chlebdarca“ a „ženy ako domácej pani“ determinovali ženy do súkromnej sféry domácnosti a rodiny. Liberálny feminizmus to prebral vo svojom esencionalistickom chápaní ženy. ²⁴³ Keďže ženu je potrebné zrovnoprávniť na úroveň muža, je nutnosťou vytrhnúť ju z osídliel súkromnej sféry a otvoriť jej sféru verejnú. Liberálny axióm o racionálnosti a autonómnosti má teda svoj pôvod v esencionalizovaní ženy ako bytosti obmedzenej na domácnosť a rodinu, t.j. na súkromnú sféru. Lenže, takéto zovšeobecnenie žien môže byť problematické, pretože zodpovedalo len bielym ženám zo strednej vrstvy, ktoré dokázali materiálne zabezpečiť ich manžel. Černošské feministky, akými boli bell hooks, Angela Y. Davis alebo Angela P. Harris tvrdili, že obraz života ženy ako domácej pani nezodpovedá realite života chudobnejších černošských žien, ktoré boli nútené vykonávať práce mimo domácnosti samej.

Okrem rovnosti je v liberálnom esencionalizme prítomná hodnota slobody, ktorá sa orientuje na voľbu jednotlivca, resp. voľbu ženy. Jeho základom je neobmedzovať voľbu jednotlivca nad únosnú, racionálnu a primeranú mieru. To isté platí aj v prípade žien, preto sa liberálny feminizmus a jeho právne podoby môžu označiť ako „*pro-choice*“. Formálna

²⁴² Pozri MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward feminist Jurisprudence*, s. 637.

²⁴³ Pozri podobne charakteristiku CAIN, P. A. *Feminism and the Limits of Equality*, s. 829 a nasl., 841.

požiadavka rovnosti predpokladá u každého jednotlivca rovnakú mieru prijímania slobodných rozhodnutí, a to bez ohľadu na pohlavie jednotlivca ako právne významného kritéria.

Snáď najúčelnejšie tento axióm napriec liberálnym právnym feminizmom vyjadruje Herma Hill Kay, keď vyslovila nasledujúcu myšlienku: „Ženy majú byť slobodnými a uvedomelými aktérkami [...], ktoré by si mali určovať svoje vlastné poslanie na tomto svete.“²⁴⁴ Aplikáciu liberálneho axiómu predstavuje aj Ruth Bader Ginsburg v argumentácii pri prejednávaní prípadu *Frontiero v. Richardson* (1973): „Pohlavie, tak ako aj rasa, je viditeľnou, nezameniteľnou vlastnosťou bez vzťahu k schopnostiam. Pohlavie, tak ako aj rasa, bola základom neodôvodnených alebo aspoň nedokázaných predpokladov o jednotlivcovom potenciáli konať alebo prispieť ku chodu spoločnosti. [...] Pretože farba pleti danej osoby nevytvára nevyhnutne žiaden vzťah k schopnostiam, podobne [...] ani pohlavie osoby nezakladá nevyhnutný vzťah k schopnostiam.“²⁴⁵ Ako vidieť, táto podoba esencializmu sa orientuje na procedurálnu rovnosť. Zakladá skôr pravidlá pre posudzovanie rovnosti, než by sa snažila definovať rovnosť. Ginsburg preto spolu s inými liberálnymi právnymi feministkami zaujímalo vylúčenie možnosti diskriminácie v práve a prostredníctvom práva. Orientačným bodom je platnosť rovnakých právnych pravidiel pre jednotlivcov bez právneho rozlišovania ich pohlavia

Hlavným problémom liberálneho esencializmu je jeho abstraktnosť, ktorá zakrýva možné špecifiká žien. Procedurálna povaha formálnej požiadavky rovnosti prestala za veľmi krátky čas stačiť a svoj najväčší extrém dosahovala v prípade feministickej diskusie o odôvodnenosti/neodôvodnenosti právnej úpravy tehotenstva žien alebo možnej nevyhnutnej starostlivosti poskytovanej dieťaťu zo strany matky v období bezprostredne po pôrode. Rovnako to vidí aj Patricia A. Cain keď vyslovuje nasledujúce konštatovanie: „Akonáhle začalo byť so ženami zaobchádzané ako s mužmi, ľudia si začali všimnúť, že ženy skutočne nie sú mužmi. Ženy sa najzjavnejšie líšia od mužov najmä svojím tehotenstvom.“²⁴⁶ Preto sa pomerne skoro vyčerpali potrebné možnosti liberálneho feminizmu pre účely feministickej právnej vedy. Navyše, liberálny axióm o slobode a racionálnosti bytostí nevytvára nič konkrétne o ženách samých a zároveň neposkytuje žiadne bližšie vodítka pre analýzu konkrétnych skúseností žien v patriarcháte. V tomto smere zaznieva kritika voči liberálnemu esencializmu aj zo strany iných feministických predstaviteľiek esencialistických teórií. Napríklad, Robin West voči nemu namietala, že liberálny feminizmus svojou ideologickou podstatou nie je schopný odhaliť ženskú podstatu a preto liberálne reformy zakladajúce sa na liberálnom feminizme minú možnosť nápravy skutočných príčin znevýhodnenia žien v spoločnosti.²⁴⁷ K liberálnej ideológii vo feminizme a liberálnej predstave rovnosti žien sa vyjadrila aj Catherine MacKinnon. Tá vidí v liberálnom esencializme nedostatok, ktorý sa dostáva na povrch akonáhle začne byť konfrontovaný so spoločenskou realitou: „Spoločensky vzaté je žena rozdielna od muža, ale právne je uznaná za diskriminovanú na základe pohlavia, len ak sa o nej dá najskôr povedať, že je rovnaká ako muž. Vstavané napätie tak existuje medzi pojmom rovnosti, ktorý predpokladá rovnakosť, a pojmom pohlavia, ktoré predpokladá rozdiel. Rovnosť pohlaví sa stáva vysloveným rozporom v sebe samom, je niečím ako oxymoron.“²⁴⁸ MacKinnon zároveň upozorňuje na skutočnosť, že prístup liberálneho esencializmu vo feminizme síce môže v niektorých prípadoch fungovať, no v iných prípadoch

²⁴⁴ Cit. podľa SWIFT, E. Introduction to Oral History of Herma Hill Kay. In California Legal History: Journal of the California Supreme Court Historical Society, Vol. 8, 2013. s. 4.

²⁴⁵ BADER GINSBURG, R. Justice, Justice Thou Shalt Pursue: A Life's Work Fighting for a More Perfect Union. Oakland : University of California Press, 2021. s. 77-78.

²⁴⁶ CAIN, P. A. Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories, s. 199.

²⁴⁷ Pozri WEST, R. The Difference in Women's Hedonic Lives: A Phenomenological Critique of Feminist Legal Theory. In Wisconsin Women's Law Journal, Vol. 15, 2000. s. 177-180.

²⁴⁸ MACKINNON, C. A. Toward a Feminist Theory of the State, s. 216.

môže viesť k prehlbovaniu spoločenských a mocenských rozdielov medzi mužmi a ženami. MacKinnon tým hovorí o tom, že stáročia ekonomickej závislosti žien, rozdielneho prístupu k vzdelaniu, diskriminačnej legislatívy alebo zaobchádzania so ženami ako so sexuálnymi objektmi viedli k vytvoreniu situácie, kedy priemerná žena nie je z historických a sociálnych dôvodov situačne postavená na roveň priemerného muža.²⁴⁹ Liberálny esencializmu sa díva na ženy v abstrakciách, čo v konečných dôsledkoch vedie k tomu, že pravá príčina ich nerovného spoločenského postavenia zostáva naďalej nepovšimnute bokom. Podľa MacKinnon liberálny esencializmus nie je preto vhodným feministickým prístupom, nakoľko nedokáže poskytnúť analytickú bázu pre odhalenie a pochopenie skutočných príčin spoločenskej nerovnosti žien.

Antiesencializmus vo feministickej právnej filozofii a jeho námietky proti esencializmu

Esencialistický prístup si vyslúžil značnú kritiku naprieč feministickým spektrom myslenia. Opodstatnenosť nehybnej ženskej prirodzenosti kritizovala už Mary Wollstonecraft. Zaútočila na ňu ako na ideologický konštrukt, ktorého základnou funkciou je legitimizovať mužskú nadradenosť vo verejnom živote. Už u nej možno nájsť prvotnú podobu myšlienok, že existuje rozdiel medzi biologickým pohlavím a sociálne či kultúrne podmieneným chápaním rodu. V podobnom duchu psychoanalytická feministka Julia Kristeva upozornila na neexistenciu niečoho takého ako je „prirodzená žena“. V jej názore je aj ukrytá postmoderná pochybnosť vyplývajúca z opodstatnenosti identity ako všeobecnejšieho vzoru žien. Vstupom relativizujúcich prvkov postmoderného myslenia do feministickej právnej vedy sa zostril aj útok na esencialistické feministické východiská, dovtedy prítomné vo feministickej právnej vede. Preto hlavný útok feministických predstaviteľiek antiesencializmu voči esencializmu sa opiera o tvrdenie, že esencializmus apelom na autenticky univerzálnu ženskú skúsenosť predstavuje len partikulárnu skúsenosť bielej, heterosexuálnej, vzdelanej ženy patriacej k strednej vrstve.

V nadväznosti na uvedené, Kate Bartlett uvádza systematiku troch skupín dôvodov kritiky feministického esencializmu naprieč právnym feminizmom.²⁵⁰ Prvým dôvodom sú tzv. falošné zovšeobecnenia o ženách a falošný univerzalizmus kladený na ženy. Feministický esencializmus tak môže predstavovať pojem a kategóriu „žien“ ako monolitickú skupinu bytostí, pre ktorú je charakteristický skupinový záujem a z neho vyplývajúce osobitné právne pravidlá. Bartlett pripomína, že v skutočnosti sa môže pod deklarovanou univerzálnou predstavou a univerzálnym záujmom žien skrývať partikulárny záujem presne vymedzenej skupiny žien. Takto deklarovaný univerzalizmus, ktorý je vo svojej podstate partikularizmom, pôsobí voči skupinám žien, ktoré mu nezodpovedajú, exkluzívne. To znamená, že buď ich ignoruje, marginalizuje, alebo ich dokonca odcudzuje voči ním samým.

Ďalším, a v poradí druhým kritickým dôvodom voči esencialistickej pozícii vo feministickej právnej teórii je podľa Bartlett naturalistický omyl. Naturalistický omyl spočíva v presvedčení esencialistického feminizmu, že existuje prirodzená povaha žien, ktorá sa odráža v prirodzenom vedomí žien. Téma o prirodzenom vedomí žien sa zasa zakladá na tom, že ženy zo svojej podstaty môžu dospieť k autenticky ženským, absolútnym, poznateľným a finálnym pravdám. Patriarchát tým, že pôsobí aj na vedomie žien vytvára u nich pokrivené, falošné vedomie. Úlohou feminizmu a právneho feminizmu je vzdorovať patriarchátu, a tak prispievať k objavaniu autenticky ženského vedomia. Takýto prístup snáď v najčistejšej podobe pramení z kultúrneho feminizmu²⁵¹ a svoj vrchol zaznamenal v počiatkoch

²⁴⁹ SCHAEFFER, D. Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon. In *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, 2001. s. 701.

²⁵⁰ Pozri BARTLETT, K. T. *Gender Law*, s. 15 a nasl.

²⁵¹ Teoretickým základom, ktorý odôvodňoval takéto východiská boli závery plynúce z morálnej teórie Carol Gilligan. Gilligan deklarovala osobitú podobu ženského morálneho myslenia, ktorá vyústila do ženskej etiky starostlivosti. Pozri GILLIGAN, C. In *a Different Voice: Psychological Theory and*

sedemdesiatych rokov 20. storočia v teoretických základoch lesbického feminizmu²⁵². Tieto pozície možno hodnotiť ako mylné, nakoľko opomínajú význam spoločenských konštruktov, ako aj tvorivé možnosti ženy v procese utvárania vlastnej identity. Namiesto toho do popredia dávajú mesianistickú nádej.

Vo feministickej právnej filozofii sa podľa Bartlett možno stretnúť aj s tretím dôvodom, ktorý označuje ako rodový imperializmus. Rodový imperializmus venuje zosťrenú pozornosť pohlaviu, a poukazuje na príslušnosť k ženskému pohlaviu ako základnému predpokladu znevýhodnenia žien. Esencializmus týmto svojim dôvodom môže nadradovať príslušnosť k pohlaviu ako najdôležitejšiu tému v boji za zrovnoprávnenie žien. V tomto smere esencializmus tvrdí, že boj za oslobodenie žien je bojom triedy ženského pohlavia. Takúto pozíciu nájdeme napríklad u MacKinnon. Táto právna teoretička argumentovala síce proti esencializmu²⁵³, ale zároveň pripomína postmoderným feministkám, že rodový útlak je skutočne existujúcim útlakom a ženy musia nájsť účinný spôsob, akým mu je treba čeliť.²⁵⁴ Černošské feministky začali poukazovať na to, že pre zrovnoprávnenie žien je nevyhnutné, aby sa feministky začali zaoberať aj inými podobami útlakov, ktoré s rodovým útlakom veľmi úzko súvisia, a to najmä rasovým, kultúrnym, socioekonomickým alebo heterosexuálnym útlakom. Černošské právne teoretičky, akými boli Kimberlé Williams Crenshaw,²⁵⁵ Patricia J. Williams²⁵⁶ alebo Angela P. Harris²⁵⁷ poukazovali na nedostatky esencialistického prístupu, ktoré spočívali v opomínaní intersekcionality sexizmu a rasizmu, klasizmu, heterosexizmu atď., ktoré marginalizovali černošské ženy v rámci feministického hnutia a hnutí Afroameričanov za občianske práva v USA. Podobne, lesbické feministky poukazovali na prepojenosť rodového útlaku s útlakom voči homosexuálnej orientácii žien. Lesbický feminizmus síce miestami smeroval k esencializmu, no zároveň otvoril možnosti diskusie o vzťahu medzi sexizmom a heterosexizmom. Rovnako, feministická právnička a lesba

Woman's Development. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1993. napr. s. 73.

²⁵² Lesbicko-feministický koncept „ženský pôvodnej ženy“ („*woman-identified woman*“) sa preniesol aj do osemdesiatych rokov 20. storočia a patrný je v esencialistickom koncepte „lesbického kontinua“ od Adrienne Rich. Pozri RICH, A. C. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In *Journal of Women's History*, Vol. 15, No. 3, 2003. s. 11-38.

²⁵³ K tomu pozri viac MACKINNON, C. A. Intersectionality as Method: A Note. In *Signs: Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory*, Vol. 38, No. 4, 2013. s. 1019-1030.

²⁵⁴ Pozri MACKINNON, C. A. Points against Postmodernism, s. 687 a nasl.

²⁵⁵ Kimberlé Williams Crenshaw apeluje na intersekcionalitu sexizmu a rasizmu, ktorá bola opomínaná právnoaplikačnou činnosťou amerických súdov, a to napriek skutočnosti, že afroamerické ženy zažívali reálne vo svojich životoch osobitnú kombináciu rasistického a sexistického útlaku. Demonštruje to na rozhodnutiach vo veci *DeGraffenreid v General Motors (1976)*, *Hughes Payne v Travenol (1982)* alebo *Moore v. Helicopters, Inc. (1983)*. V týchto prípadoch americké súdy neprijali argumentáciu žalobkýň tak, aby uznali intersekciiu diskriminácie na základe pohlavia a rasy zároveň. To viedlo k tomu, že nebolo možné cestou práva uznať nápravu osobitného znevýhodneného postavenia černošských žien. Pozri bližšie WILLIAMS CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, s. 141 a nasl.

²⁵⁶ Patricia J. Williams tak činí naratívnu formou, ktorou dáva do popredia jedinečnosť subjektívne prežitej skúsenosti Afroameričanky v konfrontácii s vonkajším svetom. Podľa nej má pri analýze dopadov práva najvýznamnejšie miesto práve subjekt a jeho skutočnú pozíciu v práve odhalí až vyrozprávaný príbeh. Pozri WILLIAMS, P. J. *The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor*, napr. s. 3.

²⁵⁷ Angela P. Harris v tejto súvislosti hovorí o potrebe odstránenia tzv. „rodového esencializmu“ („*gender essentialism*“), ktorý označuje univerzálnu, jednotnú a esenciálnu skúsenosť žien, ktorá je izolovaná o pôsobenia rasy, triedy, sexuálnej orientácie a iných skutočností významných pre utváranie osobných i skupinových skúseností žien. Pozri HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 585.

Patricia A. Cain položila na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov otázku, ktorú sa nikto predtým nepýtal: „Prečo sú lesby neviditeľné vo feministickej právnej teórii? Prečo je ‚moja realita‘ natoľko odlišná od ‚ich reality‘?“²⁵⁸ Východiská postmoderného feminizmu dávajú do pozornosti celé spektrum rôznorodých osobných skúseností životov žien. Postštrukturalistická pozícia Marie Ashe apeluje na potrebu vyhnúť sa esencialistickým prístupom v právnej vede. Podľa nej je ich najväčšou hrozbou kladenie totalitných nárokov na ovplyvňovanie podoby životov celého diverzitého spektra životov žien.²⁵⁹

Ak sa však mám vrátiť na začiatok, potom musím povedať, že feministickými kruhmi, kde sa prvýkrát objavila kritika esencializmu v priebehu druhej vlny feminizmu bol černošský feminizmus. Následne bol rozvinutý v postmoderných, psychoanalytických a ďalších podobách feministickej právnej teórie, ktorá sa nechala inšpirovať postštrukturalistickými smermi uvažovania. Všetky tieto prístupy poukazujú na to, že pojem a kategóriu „ženy“ nemožno chápať monoliticky. Osobná a rovnako aj skupinová skúsenosť žien svedčia v prospech vnútornej heterogénnosti tejto kategórie. Týmto dávajú dané feministky najavo, že byť ženou môže v skutočnosti znamenať žiť diverzitný život a mať rôznorodú osobnú skúsenosť, ktorá sa nemusí absolútne a univerzálne zhodovať so skúsenosťou iných žien. Antiesencializmus sa v súčasnosti stal dominantným prístupom pre utváranie východísk a záverov feministickej právnej vedy behom tretej vlny feminizmu. Napomohol k tomu aj trend rozšírenia intersekcionalného feminizmu, ktorý poznamenal aj spôsob formovania feministickej právnej vedy. V centre feminizmu a feministickej právnej vedy tak stojí odhodlanie postihnúť čo možno najväčšie spektrum žien a navonok dať priestor inkluzívnemu modelu reprezentácie rôznorodosti žien. Tento znak feminizmu sa dostával do jeho centra postupne a predchádzal mu istý vývoj. Z tohto dôvodu sa vrátim k samotnej podobe antiesencializmu a ideologickým príčinám jeho vzniku.

Antiesencialistická pozícia právneho feminizmu znamenala kritiku zameranú na pôvodný esencialistický zámer vytvoriť akúsi všeobecnú právnu teóriu žien. Antiesencializmus popiera existenciu univerzálnej identity žien. Namiesto toho hovorí, že existuje čosi ako predpokladaná a reálne sa vyskytujúca diverzita žien. V nadväznosti na to sa antiesencializmus zameriava prevažne na skúmanie faktorov, ktoré odôvodňujú rozdiely medzi ženami. Tieto faktory môžu mať osobný (napr. sexuálna orientácia ženy) ako aj spoločenský charakter (napr. rasová identita žien alebo socioekonomická triedna príslušnosť žien). Každá antiesencialistická feministická teória práva dochádza k zisteniu, že existuje nesmierne množstvo rozdielnych foriem ženskej identity, ktoré následne vytvárajú rozmanité prejavy subjektivity u žien, a vedú aj k rozdielnemu vnímaniu problematikosti určitých skutočností. Inými slovami, rôzne ženy majú rôzne životy, a tak v rozdielnej miere a podobe pociťujú útlak patriarchátu, rasizmu, kapitalizmu, heterosexuality atď. S ohľadom na právo, tak budú tvrdiť, že patriarchálny útlak vyjadrený v práve a prostredníctvom práva sa zlučuje s rasizmom, xenofóbiou, homofóbiou, ageizmom, ableizmom, klasizmom atď., a tým vytvára špecifické kombinácie útlakov (intersekcionalita útlakov), ktoré môžu mať veľmi špecifický dopad na životy istých žien, resp. skupiny žien. Výsledkom špecificky negatívneho dopadu je marginalizácia istých žien právom a prostredníctvom práva, a to v dôsledku ich príslušnosti k rase, etnickej, kultúrnej alebo sexuálnej menšine, socioekonomickej triede, veku, zdravotného a stavu, a podobne.

Pri týchto feministických teóriách práva hlásiacich sa k antiesencializmu však môže byť problémom ich skutočná klasifikácia ako esencializmom nepoškvrnený feminizmus. Jane Wong si všíma, že pôvodné černošské, lesbické a postmoderné právne teoretičky, kritizujúce

²⁵⁸ CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 214.

²⁵⁹ ASHE, M. *Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence*, s. 114 a nasl, príp. 117-118.

esencializmus, samé nevedomky sklzáli k esencializmu.²⁶⁰ To dokazuje určitú pochybnosť takejto systematizácie a následne klasifikácie, ktorá sa vžila vo feminizme a v právnom feminizme. Napríklad, Angela P. Harris sa snaží vykresliť rozdiely medzi černoškými ženami a ženami bielymi, keď predpokladá biele ženy ako homogénnu kategóriu žien bez ohľadu na to, že v skutočnosti môže byť táto skupina žien veľmi rôznorodá.²⁶¹ Wong takisto ďalej pripomína, že Patricia A. Cain robí esencializmu v podaní West a MacKinnon kritické výčitky, ale zároveň sama predpokladá esenciálnu lesbickú skúsenosť, ktorá je oddeliteľná od heterosexuálnych žien.²⁶² Navyše, Cain síce exaktne nedefinuje lesby, ale pritom pripúšťa, že po určitom čase ich bude možné dôslednejšie definovať.²⁶³ Tento problém sa nevyhýba ani postmoderným feministickým právničkám, pretože Drucilla Cornell načrtáva síce koncept „ženskosti“ inšpirovaný derridovským a lacanovským prístupom spolu s mýtom a alegóriou²⁶⁴, avšak otázne je, či tým sama nepredstavuje esencialistické videnie ženy. Takisto postštrukturalistické feministické prístupy skúmania práva hovoria o miliardách nespočetných identít ženskosti, ako to robí napríklad Marie Ashe, ktorá píše o ženách ako o „hovoriacich subjektoch“²⁶⁵, no zároveň možno mať pochybnosti, či práve takéto zovšeobecňujúce a abstraktné vyjadrenie nemožno chápať ako esencializmus v osobitnej podobe.

V tomto momente je namieste aj celkom iný problém. Oprávnené sa možno pýtať, či takýmto prístupom čo najviac filozoficky a štrukturálne rozlíšiť prejavy ženskosti, nespadá postmoderný a postštrukturalistický feminizmus do abstraktne vyjadrenej charakteristiky žien, ktorá, na jednej strane, síce poskytuje filozoficky a teoreticky priestor pre inklúziu diverzitných prejavov ženskosti, ale, na strane druhej, nevypovedá o ničom konkrétnom, čo by bolo na ženách hodné feministickej reprezentovateľnosti. Nerozplýva a neatomizuje sa kategória ženy natoľko do abstraktnej dúhovej hmly diverzitetnej individuality, že je ako celok neuchopiteľná? Nestratila sa teoretická a filozofická podstata žien, pretože už prestali byť uchopiteľnými? Podarí sa vyriešiť tento problém lyotardovsky, tzn. prijatím multiplicitnej spravodlivosti?

Napriek týmto otázkam, ktoré môžu vzbudiť rozpaky, antiesencializmus priniesol do feminizmu a právneho feminizmu brzdu sebareflexie feministických skúmaní. Vystríha pred škodlivosťou generalizácie akýchkoľvek tvrdení o ženách – netreba zabúdať, že viaceré rodové stereotypy vzišli z falošných a veľmi všeobecných predsudkov. Zároveň vnáša do feministického myslenia test podozrievavosti voči odôvodňovaniu tradičných rodových stereotypov, ku ktorým by mohli niektoré feministické prístupy – vedome či nevedome – v konečných dôsledkoch viesť.

Černošský antiesencializmus

Pre černošské feministky bol od počiatku príklon k antiesencializmu takpovediac prirodzeným sklonom. Kritická rasová teória (*critical race theory*) sa vo všeobecnosti opierala o odstránenie esencializmu ako zdroja rasových predsudkov a stereotypov. Esencializmus, ako štruktúra názorovej pozície, mal v mnohom blízko k európskemu vedeckému rasizmu. Tradiční autori rasizmu, akými boli Johann Blumenbach a Joseph Arthur de Gobineau boli

²⁶⁰ Pozri WONG, J. The Anti-Essentialism v. Essentialism Debate in Feminist Legal Theory: The Debate and Beyond, s. 292.

²⁶¹ Pozri HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 605 a nasl.

²⁶² Porovnaj WONG, J. The Anti-Essentialism v. Essentialism Debate in Feminist Legal Theory: The Debate and Beyond, s. 292 a CAIN, P. A. Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism, s. 70.

²⁶³ Pozri bližšie tamže, s. 65.

²⁶⁴ CORNELL, D. Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and The Law. Boulder – Lanham – New York – Oxford : Rowman & Littlefield, 1999. napr. s. 100 a nasl.

²⁶⁵ Pozri ASHE, M. Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence, s. 117.

práve esencionalistami. Prísne oddeľovali jednotlivé podstaty rás od seba.²⁶⁶ Súčasťou a jednou z vedúcich osobností kritických rasových teórii bola aj černošská feministka a právnička Kimberlé Williams Crenshaw. Tá podobne ako iní členovia kriticko-teoretického rasového prístupu odmietala esencionalizmus ako základné filozofické východiská hnutí za práva Afroameričanov. Prístup, ktorý bol náchylný esencionalizovať rasové komunity v rámci teoretických zdôvodnení práv Afroameričanov bol z jej pohľadu jednoznačne odmietnutý.²⁶⁷ Zároveň sa odmietnutím esencionalizmu malo poukázať na diverzitosť prejavov identít černošského obyvateľstva v USA, a tým aj na diverzitosť útlaku, ktorému museli čeliť. Kritická rasová teória tak v skutočnosti predstavila niekoľko kritik rôznych podôb esencionalizmu.²⁶⁸ Jednou z nich bola aj kritika esencionalizmu zo strany černošského feminizmu, ktorá odmietla akúkoľvek podobu esencionalizmu vo feminizme. Odmietnutie esencionalizmu má preto v černošskej feministkej teórii práva takéto širšie pozadie, z ktorého samo vzišlo a následne z neho čerpala rodiaca sa černošská feministická teória práva. Esencionalizmus sa tu rovnako chápe ako škodlivý prístup, pretože klásť esencionalistické východiská a závery na jednotlivca v skutočnosti znamená uprieť jednotlivcovi možnosť autentickej identity, ktorú si slobodne zvolí a uskutočňuje ju vo vonkajšom svete. Je to morálna pozícia, ktorú prijali a rozvíjali nielen kritická rasová teória a černošský feminizmus, ale rovnako aj predstaviteľky černošskej feministkej právnej teórie.

Z takéhoto pozadia kritiky esencionalizmu vzišiel pojem intersekcionality, ktorú vo feministkej právnej vede teoreticky predstavila a rozvinula Kimberlé Williams Crenshaw. Na životoch afroamerických žien poukazuje na intersekcionalne pôsobenie sexismu a rasizmu. Práve intersekcija dvoch útlakov znásobovala útlak voči černošským ženám a marginalizovala ich nielen v rámci černošských hnutí za občianske práva alebo vo feministickom hnutí, ale aj v spoločnosti vôbec. Právo síce poskytovalo ochranu voči diskriminácii na základe pohlavia a rovnako aj voči diskriminácii na základe rasy, ale nepoznalo intersekcionalnú kombináciu diskriminácie na základe rasy a pohlavia, ktorá by zodpovedala životnej skúsenosti černošských žien. Crenshaw kriticky upozorňuje na právnoaplikačnú prax, ktorá chápe diskrimináciu podľa modelu „jednej osi“ („*single axis*“) a jasne oddeľuje prípady diskriminácie na základe rasy od prípadov, kedy sa jedná o diskrimináciu na základe pohlavia. A takéto interpretácia a následná aplikácia antidiskriminačného práva vôbec nezodpovedá situácii černošských žien. Naopak, vyhovovala afroamerickým mužom a bielym ženám: „Chcela by som takisto dokázať, ako tento rámec jednej osi vymazáva černošské ženy z konceptualizácie, identifikácie a nápravy diskriminácie na základe rasy a pohlavia tým, že zohľadní skúsenosti inak privilegovaných členov skupiny. Inými slovami, na rasovú diskrimináciu sa zvykne pozeráť v zmysle pohlavne a triedne privilegovaných černocho; pri diskriminácii na základe pohlavia sa prihliada na rasovo a triedne privilegované ženy.“²⁶⁹ Riešením pre afroamerické ženy je intersekcionalný prístup, ktorý nutne musí uznať právna teória, ako aj právnoaplikačná prax.

Podrobne sa zamerala na problém filozofickej a teoretickej prítomnosti esencionalistických východísk vo feministkej právnej vede Angela P. Harris takmer o rok neskôr po Crenshaw. Harris kritizovala esencionalistické prístupy od West a MacKinnon, s ohľadom na to, že ich teórie nezohľadňujú vplyv rasy, socioekonomickej triedy, sexuálnej

²⁶⁶ Pozri NUNN, K. B. „Essentially Black”: Legal Theory and the Morality of Conscious Racial Identity. In Nebraska Law Review, Vol. 97, No. 2, 2018. s. 296.

²⁶⁷ Pozri napr. WILLIAMS CRENSHAW, K. et al. (eds.) Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement. New York : The New Press, 1995. s. xxxi.

²⁶⁸ Pozri NUNN, K. B. „Essentially Black”: Legal Theory and the Morality of Conscious Racial Identity, s. 298.

²⁶⁹ WILLIAMS CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, s. 140.

orientácie a spôsobov výroby, ktoré v konečnom dôsledku môžu takisto vplývať na utváranie ženskej skúsenosti a najmä na zhoršené postavenie určitých skupín žien. Svoju kritiku uvádza nasledovnými slovami: „V zhode s mojím presvedčením, že právna teória, vrátane feministickej právnej teórie, potrebuje menej abstrakcie, destabilizujem a podkopávam jednotu MacKinnonovej a Westovej ‚ženy‘ predstavením hlasu černošských žien tak ako sú predstavené v literatúre.“²⁷⁰ Harris kriticky poukazuje na to, že MacKinnon predstavuje svoju feministickú právnu teóriu ako univerzálnu pravdu žien. Avšak táto „pravda žien“ sa v skutočnosti môže opierať o partikulárnu skúsenosť bielych žien.²⁷¹ Harris voči MacKinnonovej esencionalizmu namieta, že vedie k umlčivaniu hlasu niektorých skupín (najmä však černošských) žien z dvoch dôvodov: „Po prvé, v honbe za esenciálnou ženskosťou sú ženy zbavené farby a sú bez vzťahu k spoločenským okolnostiam, otázky rasy sú považované za patriace do samostatného a odlišného diskurzu – procesu, ktorý zachováva fragmentáciu samotných černošských žien. Po druhé, feministický esencionalizmus zisťuje, že odstránením ‚otázky‘ sa dosahuje iba odstránenie černošských žien – to znamená, biele ženy predstavujú typického predstaviteľa žien.“²⁷² Aby sa predišlo univerzalistickému esencionalizmu, Harris stavia proti MacKinnonovej metóde rozprávania príbehov, ktoré je spôsobilé dokázať neskutočnú diverzitu životov žien. Rozprávaním príbehov vyplynie na povrch to, že ženy v sebe skrývajú nespočetné množstvo vzájomne protichodných identít. Namiesto MacKinnonovej naliehania na uvedomenosť žien je podľa Harris podstatnejším posilnenie viacnásobného vedomia žien (*multiple consciousness*). Práve ono je pohľadom žien, ktoré vzájomne zoskupuje videnie sveta viacerými identitami.²⁷³ Tieto myšlienky Angely P. Harris nachádzajú vyjadrenie aj u iných černošských a etnických právnych feministiek. Samotné rozprávanie príbehov rozvíja ako metódu feministickej právnej vedy Patrícia J. Williams. U Williams sa subjekt stáva základným predpokladom analýzy práva.²⁷⁴ Na strane druhej, Mari J. Matsuda predstavuje pozíciu viacnásobného vedomia ako samozrejmeho predpokladu intersekcionalnej právnej vedy.²⁷⁵

Vrátim sa však ešte na chvíľu ku kritike esencionalizmu tak, ako ju predstavuje Harris. S ohľadom na Westovej esencionalizmus odmieta dichotomické nazeranie na odlišnosť dvoch pohlaví spolu s myšlienkou, že každé z nich má svoje predeterminované Ja. West teda podľa Harris zjednodušujúco predpokladá, že ženy majú v porovnaní s mužmi odlišnú a jednotiacu skúsenosť rozvíjajúceho sa Ja. Rovnako odmieta, že by ženské Ja mohlo byť stabilne dané a nepodliehalo výraznejším zmenám či odchýlkam, napríklad vplyvom sociálnych faktorov. Takéto nazeranie na ženy je podľa nej možné len pre ľudí, ktorí si užívajú „luxus ‚nemať žiadnu farbu‘“.²⁷⁶ Pre afroamerické ženy je skôr charakteristické, že „skúsenosť svojho Ja je spojená s nerozlišovaním prepojenia medzi rasou a rodom – je to bytie zapletené do viacerých, často protichodných diskurzov o pohlaví a farbe. Výzvou pre čierne ženy bola potreba spojiť fragmenty našich mnohých Ja do integrálneho, aj keď vždy sa meniaceho a dynamického celku: Ja, ktoré nie je ani ‚ženské‘ a ani ‚černošské‘, ale oboje zároveň“.²⁷⁷ Takýmto spôsobom odmieta abstraktnú a univerzálne platnú hĺbku ženskosti, ktorú predpokladá West svojím esencionalizmom. Harris vyčíta West, že ženské Ja formuluje exkluzívne k svojmu pohlaviu,

²⁷⁰ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 585.

²⁷¹ Pozri tamže, s. 592.

²⁷² Tamže, s. 592.

²⁷³ Tamže, s. 615.

²⁷⁴ Pozri WILLIAMS, P. J. The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor, s. 3.

²⁷⁵ Pozri bližšie MATSUDA M. J. When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method.

²⁷⁶ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 604.

²⁷⁷ Tamže.

ktoré reprezentuje v duchovnej aj telesnej rovine. Takúto podobu esencionalizmu pomenúva Harris ako „biely solipsizmus“ („*white solipsism*“).²⁷⁸

Lesbický antiesencionalizmus

Hovoriť o antiesencionalizme v lesbickom feminizme môže byť – a aj v skutočnosti je – problematické. Napríklad, radikálna a lesbická feministka Adrienne Rich síce hovorila o opomínaní lesbickej existencie vo feministickej literatúre,²⁷⁹ a podobne hovorí aj lesbická feministka Rita Mae Brown o počiatočnom vzťahu medzi lesbizmom a feminizmom ako o vzťahoch žien z úplne iných planét²⁸⁰, no v žiadnom prípade to nevytvára garancie pre antiesencionalistické ideové základy lesbického feminizmu. Lesbický feminizmus sa musel od počiatkov vysporiadať so vzťahom lesbizmu a feminizmu. Tento proces bol veľmi zložitý, názorovo rôznorodý a častokrát aj veľmi zmätočný. V samotnom vzťahu lesbizmu a feminizmu preto môžeme nájsť kritiku zanedbania žien lesieb vo feminizme, kritiku feminizmu voči lesbizmu, lesbický predvoj vo feminizme,²⁸¹ lesbický separatizmus, tendencie k lesbickému esencionalizmu²⁸² a v konečnom dôsledku aj vyčlenenie lesbických skúmaní z rámca feminizmu²⁸³.

Veľmi podobný vývoj je badateľný pri vstupe lesbizmu do feministickej právnej vedy. Lesbická a feministická právna teoretička Patricia A. Cain predstavila svoju kritiku esencionalizmu vo feministickej právnej vede kritikou teórií MacKinnon a West. Jej kritika bola podmienená problémom vypracovania metódy feministickej právnej vedy, ktorá by umožňovala postihnúť diverzitu vo feministických skúmaniach s ohľadom na špecifiká lesbickej existencie. V rámci svojho prístupu tak Cain reaguje na „problém neviditeľnosti lesieb“ vo feministickej právnej teórii. Podľa nej teda ide o problém, kedy „feministické právne teoretičky ignorujú alebo prinajmenšom marginalizujú lesbickú existenciu“.²⁸⁴ Zároveň ide o paradox, pretože feministická právna teória sa snaží vymedziť voči mužským hodnotám, a sú to práve lesbické hodnoty, ktoré sa uskutočňujú mimo rámca heterosexuálnych vzťahov. Z tohto dôvodu by lesbická pozícia mala stáť v centre feministických skúmaní práva. Naopak, „tvrdením, že lesbické ženy sú také isté ako heterosexuálne ženy alebo černošské ženy sú také isté ako biele ženy, znamená upadnúť do asimilačnej/esencionalistickej pasce. Takéto tvrdenia popierajú skutočnosť našich rozdielov ich ignorovaním alebo znižovaním“, tvrdí Cain.²⁸⁵ Aj z týchto dôvodov Cain formuluje na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov svoju počiatočnú požiadavku na zahrnutie lesbickej skúsenosti do feministickej právnej

²⁷⁸ Pozri tamže.

²⁷⁹ Pozri RICH, A. C. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, s. 13.

²⁸⁰ Pozri bližšie KRAMARAE, CH. – SPENDER, D. (eds.) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, s. 1550.

²⁸¹ Napríklad, lesbická feministka Ti-Grace Atkinson prirovnala vzťah lesbizmu a feminizmu k vzťahu komunistickej strany a odborového hnutia. Pozri bližšie ATKINSON, T-G. *Lesbianism and Feminism: Justice For Women as „Unnatural“*. In ATKINSON, T-G. *Amazon Odyssey*. New York : Putnam Pub Group, 1974. s. 132.

²⁸² Lesbický esencionalizmus možno bádať už pri formovaní lesbického feminizmu. Od konceptu „žensky pôvodnej ženy“ („*woman-identified woman*“). Táto tendencia k esencionalizmu pokračovala v lesbickom feminizme aj v osemdesiatych rokoch a možno ju postrehnúť v koncepte lesbického kontinua („*lesbian continuum*“) a lesbickej existencie ako zdroja životnej sily žien v myslení Adrienne Rich. Porovnaj RADICALESBIANS *The Woman Identified Woman*, s. 1-4. a RICH, A. C. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, s. 39.

²⁸³ V právnej teórii sa k separačnej pozícii lesieb okrem feministickej právnej teoretičky Patricie A. Cain prihlásila aj lesbická právna teoretička Ruthann Robson. Pozri ROBSON, R. *Lesbian Jurisprudence?*, s. 443-468.

²⁸⁴ Pozri CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 191.

²⁸⁵ Tamže, s. 207.

vedy. Tento proces má mať dve podmienky: po prvé, metodicky a metodologicky má ísť o feministický prístup ku skúmaniu práva, ktorý prijme do rámca svojich subjektov lesbickú existenciu; po druhé takýto feministický prístup filozoficky odmietne esencializmus či biologický determinizmus.²⁸⁶ Odmietnutie esencializmu vo feministickej právnej vede spočiatku vychádzalo z jej presvedčenia, že rovnako ako existujú rôzne prejavy žien, tak isto môžu existovať rôzne prejavy lesbiab.

Náklonnosť k antiesencializmu rozvinula Cain kritikou feministických právnych teórií West a MacKinnon. Pokiaľ ide o Robin West, jej esencializmus odmieta, pretože si nevšíma predchádzajúce závery lesbického feminizmu, apelujúce na vzájomnú blízkosť žien, ktorá sa následne pretavuje do podoby ženských (lesbických) komunít. Rovnako nesúhlasí ani s pozíciou mocenskej teórie od Catherine MacKinnon. Tá *a priori* predpokladá, že všetky ženy sú podriadené mužom. Lesbické skúsenosti takáto pozícia nezodpovedá, lebo lesby nemusia byť nevyhnutne podriadené mužom a ich činnosti preto nemusia byť zamerané na úslužnosť voči mužom.²⁸⁷ Cain z tejto kritiky vyvodzuje, že doterajšie podoby esencializmu vo feministickej právnej vede sa zakladali buď na predpoklade „ženy ako matky“, alebo na predpoklade „ženy ako sexuálne podriadeného objektu“.²⁸⁸ Takéto vymedzenia žien však nemusia nevyhnutne zodpovedať lesbickej životnej skúsenosti a lesbickej identifikácii seba samej ako ženy obklopenej patriarchátom. Skutočným zmyslom lesbického antiesencializmu tak má byť pochopenie heterosexuality ako spoločenského inštitútu, a nie iba ako určitej podoby sexuálnej orientácie. Spočiatku bola Cain presvedčená o tom, že lesby môžu byť plnohodnotným subjektom feministickej právnej filozofie. Jej pôvodným zámerom bolo metodicky a metodologicky prispôsobiť feministickú právnu vedu tak, aby plynule poňala do svojho vnútra lesbickú skúsenosť a na tomto základe sa ďalej rozvíjala. Avšak vo svojom neskoršom prístupe uprednostňuje lesbický separatizmus, ktorý vyústil vyčlenením lesbickej skúsenosti do rámca samostatnej lesbickej teórie práva.²⁸⁹

Napriek uvedenému separačnému záveru sa u Cain stretávame s vôľou po inkluzívnom prístupe pri formovaní ďalšej teoretickej podoby feministickej právnej vedy, ktorá odmieta esencializmus a prijíma všemožnú diverzitosť podôb životov žien. Na začiatku bola presvedčená o tom, že pri utváraní významu pojmu a konceptu „ženy“ musí feministická právna veda „klásť osobitnú pozornosť na tých, od ktorých sa líšime najviac, pretože je nepravdepodobné, že sme prijali ich pozíciu tak ako tú našu. A musíme pamätať na to, že prevládajúci diskurz častokrát umlčiava tých, ktorých by sme mali najviac počúvať. [...] Z týchto dôvodov by sme mali preto prispôsobiť feministické právne teórie za účelom odhaľovania umlčaných. Súčasne by tieto teórie mali zohľadňovať náš záväzok počúvať a pozitívne participovať na konštituovaní sebaidentity ostatných. Naše teórie sa nesmú opierať o vymedzenia, ktoré obmedzujú sebaidentitu iných“.²⁹⁰ Týmto spôsobom spočiatku odmietala esencializmus vo feminizme a snažila sa o otvorenie cesty pre intersekcionalitu vo feministickej právnej teórii rozšírením skúsenosti žien, ktoré svoj život orientujú v priestore mimo heterosexuálnych vzťahov s mužmi.

Postmoderný antiesencializmus

Postmoderný antiesencializmus vzišiel z filozofického skepticizmu a relativizmu voči všetkému univerzálnemu a objektívne platnému. Už lesbická právna teoretička Cain vymedzuje postmoderné feministické prístupy ako skúmania, ktoré „nás varujú pred hľadaním

²⁸⁶ Pozri CAIN, P. A. *Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism*, s. 46-53.

²⁸⁷ Pozri CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 207.

²⁸⁸ Pozri bližšie tamže, s. 203.

²⁸⁹ Porovnaj CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 204 a CAIN, P. A. *Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism*, s. 45, 70 a nasl.

²⁹⁰ CAIN, P. *Feminism and the Limits of Equality*, s. 846.

nových právd za účelom nahradenia tých starých“.²⁹¹ Z pohľadu postmoderného feminizmu sa tak rôzne podoby esencializmu budú javiť ako čiastkové pravdy, bez nároku na ich všeobecnú platnosť.²⁹² Podobne si to všíma aj Laura A. Rosenbury, keď poukazuje na to, že postmoderný feminizmus spája s ostatnými antiesencialistickými feministickými prístupmi nedôvera voči univerzalistickým tvrdeniam o ženách, ktoré ignorujú rasy, triedu, národnosť alebo sexuálnu orientáciu.²⁹³ Postmoderné feministické teórie a rovnako aj postmodernou ovplyvnené feministické právne teórie reagujú na diverzitnú a dynamickú povahu rodu. Predovšetkým však postmoderné feministické teórie práva odmietajú ustálený význam rodu. Inými slovami, postmoderné feministické prístupy ku skúmaniu práva odmietajú, že by bolo možné odhaliť akési pevné a nespochybniteľné pravdy o rodoch. Vymedzenie rodu – v konkrétnych feministických reláciách aj vymedzenia žien – sú otázkou identity. Svedčí o tom aj posmrtno publikovaný manifest postmodernej feministickej právnej teoretičky Mary Joe Frug označený ako Manifest postmoderného právneho feminizmu (*Postmodern Feminist Legal Manifesto*) z roku 1992. V ňom sa Frug kriticky vymedzuje voči spôsobu, akým pristupovali radikálny a kultúrny feminizmus ku konštituovaniu pojmu a kategórie „ženy“, a voči esencializmu, ktorý sa podsúva feministickým prístupom ku skúmaniu práva: „Vo svojich najvulgárnejších, pašeráckych podobách radikálne aj kultúrne právne feminizmy zobrazujú mužské a ženské identity pohlaví ako anatomicky určené a psychologicky predvídateľné. To je v rozpore so semiotickým charakterom rozdielov medzi pohlaviami a dopadom, ktorý má historickú špecifickosť na každú jednotlivú identitu. V postmodernom žargóne je takéto zaobchádzanie s identitou pohlaví v rozpore s decentralizovaným, polymorfným, rôznorodým prístupom k subjektu.“²⁹⁴ Frug týmto manifestom a predošlým citátom z neho dávala najavo, že rozdiely medzi pohlaviami v práve a rozdielne zaobchádzanie s pohlaviami podľa práva môžu byť zakotvené ustáleným a mocensky vynucovaným patriarchálnym diskurzom, ktoré, navyše, nekriticky preberá aj samotná feministická právna veda. Na prípadné rozdiely medzi pohlaviami sa preto pozerala iba ako na určité, vžitie významy, ktoré nemusia mať skutočné opodstatnenie a ktoré ústia v potlačovanie diverzitných prejavov subjektivity.

Tracy E. Higgins zasa kladie problém diverzity subjektivity, a teda rôznorodosť identity do súvislosti s témou spravodlivosti. Podľa nej je rod sám osebe produktom mocenských vzťahov, jazyka, spoločenských inštitúcií, vrátane práva. To znamená, kategória rodu nie je skutočnosťou, ktorej existencia môže predchádzať spoločenské inštitúcie. Rod je výrazom mocenského (patriarchálneho) diskurzu. Postmoderná multiplicita identít nekomplikuje len kategórie rodu a ženy, rovnako komplikuje aj problém spravodlivosti, ktorým sa má docieľiť náprava spoločensky zhoršeného postavenia žien. Higgins rovnako upozorňuje na skutočnosť, že v tomto smere môže postmoderný feminizmus reflektovať diverzitu identít žien do multiplicitného uplatnenia rôznych podôb spravodlivosti. Dodáva, že to predstavuje pre feminizmus hrozbu a výzvu zároveň.²⁹⁵

U postmoderných a postštrukturalistických feministických právničiek tak možno badať zvýraznený apel na ženskú subjektivitu, ktorá svojou osobitosťou prináša obraz diverzity. Marie Ashe preto dáva do pozornosti teoretický koncept premenlivosti ženskej subjektivity, ktorá je následne predpokladom feministických prístupov k právu.²⁹⁶ Ženská skúsenosť tak nie je vecou objektivistických skúmaní a záverov feministickej vedy, ale je

²⁹¹ Tamže, s. 838.

²⁹² Pozri napr. CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 204.

²⁹³ ROSENURY, L. A. *Postmodern Feminist Legal Theory: A Contingent, Contextual Account*. In University of Florida Levin College of Law Research Paper No. 16-39, 2016. s. 4.

²⁹⁴ FRUG, M. J. *A Postmodern Feminist Legal Manifesto (An Unfinished Draft)*, s. 1046.

²⁹⁵ Pozri HIGGINS, T. E. „By Reason of their Sex“: *Feminist Theory, Postmodernism, and Justice*, s. 1570.

²⁹⁶ Pozri ASHE, M. *Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence*, s. 117-118.

výrazom vždy konkrétnej životnej skúsenosti danej ženy. Ashe preto hovorí o význame „žien ako hovoriacich subjektov“, čo otvára široké možnosti poňatia žien ako subjektov vo feministickej právnej vede. Takýto postoj zo svojej podstaty odmieta možnosti esencialistického feministického prístupu.

Paradoxným sa môže zdať, že postmoderný prístup vo feministickej právnej filozofii nemusí nevyhnutne viesť k odmietnutiu „ženskosti“. Drucilla Cornell hovorí, že „ženskosť by nemala byť stotožňovaná so skúsenosťami ktorejkoľvek historicky vymedzenej skupiny žien, a ani by nemala byť filozoficky popieraná a politicky odmietaná ako poľutovaniahodný návrat k esencializmu, spochybneného súhrou odlišností“.²⁹⁷ Jej antiesencialistický prístup je ojedinelým najmä v tom, že v rámci feministickej právnej vedy uplatňuje dekonštrukciu filozoficky poctivým spôsobom. Zároveň svoju teóriu formuluje na pozadí kritiky dvoch najprominentnejších predstaviteľiek esencializmu vo feministickej právnej vede – MacKinnon a West. Snaží sa ukázať prečo ich podoby esencializmu nemôžu zodpovedať etickým potrebám feminizmu. MacKinnonovej esencializmu vyčíta, že sa zakladá na „ústrednom omyle redukovania ženskej ‚reality‘ na sexuálny objekt, ktorým sme my [ženy] pre nich [mužov], čím sa ženské identifikuje v úplnosti so ‚skutočným svetom‘ tak ako je videný a konštruovaný mužským hľadiskom“.²⁹⁸ Voči Westovej teórii je kritická, pretože nevidí odôvodnenosť ženských skúseností plynúcich z podstaty žien, ktorá apeluje na ich biologickú a psychologickú stránku spojenia žien s ostatnými ľudskými bytosťami.

Cornell síce odmieta esencializmus, ale neodmieta ženskosť. Naopak, za odmietnutie ženskosti vyslovuje kritiku MacKinnon. Ženskosť však nevykresľuje tak, ako to robí West. Podľa nej je ženskosť inheretne spätá s feministickou teóriou, a preto má pre ňu nepopierateľný význam. Podľa Cornell má mať ženskosť predovšetkým mytologický a alegorický charakter: „Ak pochopíme vzťah medzi mýtom a alegóriou s ohľadom na ženskosť, môžeme tiež rozvinúť význam utopickej a vykupiteľskej vízie doposiaľ neuskutočiteľného.“²⁹⁹ Mýtická či alegorická ženskosť ako perspektívna vízia ženského oslobodenia má byť hrádzou proti tomu, aby ženy spočívali v patriarchálnom sne.³⁰⁰ Ženskosť sa v jej ponímaní nestáva ničím všeobecne určitým, je skôr „imaginárnym všeobecným“ („*imaginative universal*“) a etickým štandardom žien.³⁰¹ Ženskosť, ktorá prináša ženskú perspektívu je neurčitá a aktuálne nevyhovujúca. To však v žiadnom prípade neznamená, že by „žena“ a „ženskosť“ nemohli existovať. Podmienkou ich realizácie nevyhnutne musí byť aktuálna určitosť a objektívna vymedziteľnosť.

²⁹⁷ CORNELL, D. *Doubly-Prized World: Myth Allegory and the Feminine*, s. 644.

²⁹⁸ Tamže, s. 685.

²⁹⁹ Tamže, s. 645.

³⁰⁰ Pozri WONG, J. *The Anti-Essentialism v. Essentialism Debate in Feminist Legal Theory: The Debate and Beyond*, s. 287.

³⁰¹ Pozri CORNELL, D. *Doubly-Prized World: Myth Allegory and the Feminine*, s. 698.

TRETIA ČASŤ

DIVERZITA FEMINIZMU A PRÁVNEHO
FEMINIZMU

Liberálny feminizmus

Liberálna vetva právneho feminizmu má svoje počiatky v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Do popredia kladie požiadavku odstránenia spoločenských a právnych prekážok, ktoré sa aktuálne podieľajú na znevýhodňovaní postavenia žien a zameriava sa na zdôrazňovanie formálnej požiadavky rovnosti medzi rodmi alebo medzi pohlaviami. Robí tak cestou akcentov na rovnosť práv a príležitostí. Autorky liberálneho právneho feminizmu rámcujú svoje myšlienky princípmi liberálnej spoločnosti, avšak z pohľadu doterajších skúseností žien. Žiadajú, aby právo pôsobilo liberálne nielen vo vzťahu k mužom, ale rovnako aj vo vzťahu ku všetkým ženám. Hoci uznávajú, že formálna požiadavka rovnosti môže byť v práve mnohých štátov západnej civilizácie už zakotvená, upozorňujú na skutočnosť, že ženy boli vždy z jej pôsobnosti nejakým spôsobom vyňaté.

Napriek uvedenému tvrdeniu možno konštatovať, že počiatky feminizmu ako hnutia prvej vlny sa výrazne opierali o liberálnu ideológiu. V období 19. storočia nastáva vznášanie feministických požiadaviek orientovaných na zrovnoprávnenie žien v politickej a právnej rovine, ktoré výrazne čerpali z liberalizmu. Demonštratívnym príkladom toho môžu byť myšlienky Johna Stuarta Milla, Williama Thompsona, Mary Wollstonecraft alebo vzájomne dopisy medzi Millom a Harriet Taylor. Zvlášť v období po Veľkej francúzskej revolúcii sa začal ideologicky a politicky rozvíjať boj proti spoločenským nerovnostiam medzi pohlaviami. Práve títo autori a tieto autorky začali vidieť možnosti riešenia nerovnosti medzi pohlaviami v otvorení prístupu žien k vzdelávaniu, vlastníckym a majetkovým právam a najmä v rozšírení práva voliť aj na ženy – občianky.³⁰² Z uvedeného plynie aj hlavný historický význam feminizmu vychádzajúceho z liberálnej ideovej tradície. Tento význam môžeme vymedziť pozitívne alebo aj negatívne. Pozitívne vymedzenie historického významu liberálneho feminizmu apeluje na bezpodmienečné rozšírenie práv priznaných mužom aj ženám. Negatívne vymedzenie významu spočíva najmä v odstránení spoločenských, ekonomických, politických, právnych, rodinných a iných prekážok, ktoré bránili ženám dosahovať rovnoprávne postavenie s mužmi.

Čo bolo zámerom liberálneho feminizmu? Predovšetkým poznanie, že ak má žena dosiahnuť rovnoprávne postavenie porovnateľné s mužom, potom je nevyhnutné odstrániť stereotypný obraz ženy ako domácej pani, ktorá si plní rolu matky a vernej či poslušnej manželky, a tak odstrániť obraz ženy ako pasívnej, nesamostatnej a ekonomicky neproduktívnej, a preto materiálne závislej osoby na svojom manželovi. Samozrejme, takýto obraz ženy zodpovedal historicky iba vyššej a strednej triede od 19. storočia do polovice 20. storočia, najmä v USA. Náležite za týmto účelom bol vytvorený aj patričný spoločenský, politický, ekonomický, morálny a v neposlednom rade aj právny rámec. Inými slovami, všeobecne sa malo za to, že váha politického a ekonomického fungovania spoločenského systému je na bedrách mužov a v tomto smere im právo a morálka pripisovali osobitné postavenie vo verejnej sfére a osobitný status hlavy rodiny vo sfére súkromnej. Vtedajší liberálny feminizmus sa účelovo opieral o rozšírenia vzdelávania aj na ženy, možnosti nadobudnutia vlastníckeho práva a majetkových práv ženami a práva voliť s víziou, že týmto sa ženám otvorí prístup do verejnej sféry. Zvláštnu úlohu hrá aj vzdelanie. Vzdelanie žien nemalo len ukázať, že aj ženy vedľa byť slobodnými, autonómnymi a najmä vzdelanými bytosťami, ktoré vedú vo svojich životoch činiť racionálne rozhodnutia, a tým sa vyrovnávajú intelektuálne mužom. Vzdelanie bolo takisto prostriedkom, ktorý mal ženám efektívne umožniť a uľahčiť uplatnenie vo verejnom živote.

Vyššie uvedený historický význam liberálneho feminizmu sa zachoval aj do neskorších dní 20. storočia. Svoju opodstatnenosť existencie si zakladal na ideologickom

³⁰² Pozri FREEDMAN, E. B. No Turning Back: The History of Feminism and The Future of Women. New York : Ballantine Books, 2002. s. 51.

a praktickom odstránení prežívajúcej dichotómie muža ako chlebobdarcu a ženy ako domácej pani, ktoré bolo bojom za rozbitie bariér, znemožňujúcich plnohodnotnú účasť žien vo verejnej sfére. Pretože verejná sféra je prirodzene vymedzovaná podmienkami právnej úpravy, nie je v žiadnom prípade prekvapujúce, že liberálny feminizmus sa dožadovoval právnych reforiem a právneho uznania ženy ako plnohodnotného právneho subjektu, ktorého spôsobilosť na právne úkony nemá a nesmie byť automaticky obmedzovaná príslušnosťou jednotlivca k pohlaviu. Kategórie právnej teórie a právnej praxe, vrátane legislatívy, majú mať v zmysle liberálneho feminizmu a jeho právnej teórie unisexuálny charakter. V tejto súvislosti sa snaží liberálny feminizmus odbúravať sociálne, politické a právne prekážky, ktoré sú kladené jednotlivcovi v dôsledku jeho príslušnosti k pohlaviu alebo rodu. Treba však povedať, že liberálny feminizmus nejde do súvislosti, ktoré by počítali s vytvorením androgynných jednotlivcov. Nepochybňuje sa jednotlivcova príslušnosť k pohlaviu, alebo subjektívna opodstatnenosť kategórie pohlavia tak, ako sa s ňou stretávame napríklad v postmodernom feminizme. Jednotlivec z pohľadu liberálneho feminizmu je predovšetkým slobodným, autonómnym, individualizovaným a racionálnym subjektom, ktorého osobné životné voľby sú podmienené právom na sebaurčenie, na osobný rozvoj a hľadanie osobného šťastia. V liberálnom feminizme a rovnako aj v liberálnom právnom feminizme preto nenájdeme dôsledné rozpracovanie ženskej subjektivity. V tomto smere si vystačuje častokrát so základnými a abstraktnými východiskami liberálnej doktríny. Oveľa viac sa venuje vonkajším predpokladom objektu, než vnútorným predpokladom subjektu.

Pre liberálny právny feminizmus je typické ideové východisko, podľa ktorého je nevyhnutné presadenie rovnakého zaobchádzania medzi mužom a ženou, t.j. muži a ženy sú v podstate rovnakí, a tak by k nim malo pristupovať aj právo. Slovom, muži a ženy majú rovnakú a rovnocennú právnu subjektivitu, a teda muži a ženy sú rovnakými a rovnocennými subjektmi práva, ktorých rovnaké konania vyvolávajú rovnaké právne účinky. Obraz ženy, ktorý predstavuje a predkladá liberálny právny feminizmus vypovedá o žene ako o racionálnom a autonómnom jednotlivcovi, ktorému prislúchajú rovnaké práva ako mužovi.³⁰³ Ženy ako racionálni a autonómni jednotlivci sú rovnako ako muži schopné činiť svoje vlastné racionálne rozhodnutia a prejavovať svoj typicky vlastný individuálny záujem.

Právo teda nemá rozlišovať, či ide o muža alebo ženu. Inými slovami, ženy majú mať právom garantované rovnaké práva a príležitosti ako majú muži. To v skutočnosti vyjadruje požiadavku rovnej a rovnakej (rovnocennej) právnej subjektivity, akou disponujú alebo akou by mohli disponovať muži. Táto požiadavka, ako čas ukázal, nie je univerzálne platným riešením spoločenskej nerovnosti žien, pretože zatiaľ čo môže efektívne fungovať v prístupe k vzdelaniu, majetkových vlastníckych právach, procesných právach v konaniach pred štátnymi orgánmi atď., v oblastiach, kde vystupujú do popredia zásadné rozdiely medzi mužom a ženou pôsobí kontraproduktívne, pretože zastiera podstatné rozdiely medzi pohlaviami a rodmi. Kontraproduktívne môže pôsobiť najmä v prípade, ak sa feminizmus pokúša o vykreslenie špecifik, vyplývajúcich autenticky zo ženskej životnej skúsenosti, alebo z biologických či iných sociálnych rozdielov medzi mužmi a ženami.

Malo by právo zohľadňovať špecifické ženské okolnosti a potreby, alebo by malo naopak zaobchádzať s mužmi a ženami principiálne rovnako? Liberálne právne feministky sa prikláňajú k druhej možnosti. Napriek uvedenému kritickému momentu však feminizmus

³⁰³ Takýto názor na spoločnú ľudskú podstatu mužov a žien predkladá už na prelome 17. a 18. storočia Mary Astell. Astell sa vo svojich názoroch opiera o liberálne presvedčenie, podľa ktorého sú muži a ženy v rovnakej miere rozumnými bytosťami a preto by mali mať rovnaký prístup k vzdelávaniu. Napriek liberálne znejúcemu východisku, s ktorým sa môžeme stretnúť u Astell, treba povedať, že odmietala liberálnu myšlienku politických práv. Astell bola obhajkyňou monarchie. Pozri ASTELL, M. A Serious Proposal to the Ladies. Lancashire – New York – Rozelle : Broadview literary texts, 2002. Napr. s. 80 a nasl.

zakladajúci sa na liberálnej ideológii dokázal priniesť konkrétne výsledky v podobe legislatívnych zmien či zmien prostredníctvom súdnej rozhodovacej činnosti. Z nich možno hlavne spomenúť právo voliť a byť volenou, zásada rovnakého odmeňovania, rovný prístup k vzdelaniu a zamestnaniu, rovné postavenie manželov, rovné rodičovské práva, rovné majetkové práva manželov, rovný prístup manželky k podaniu návrhu na rozvod, a v zásade aj právo na slobodné prerušenie tehotenstva. Zároveň liberálny feminizmus dokázal v druhej polovici 20. storočia právnu cestou napadnúť právnu úpravu, ktorá sa buď zakladala na tradičnej predstave „prirodzených rozdieloch“ medzi mužmi alebo ženami, alebo svojimi dôsledkami viedla k rozdielnemu zaobchádzaniu s ohľadom na pohlavie jednotlivca. V tomto smere tak liberálny právny feminizmus prispel k formovaniu obrazu spoločnosti, kde je diskriminácia na základe pohlavia prítomná v širokom spektre oblastí verejného a súkromného práva. Behom sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia bola argumentácia formálnou požiadavkou rovnosti právne veľmi úspešná. Dokázala prekonávať dovtedajšie právne zakotvené bariéry, ktoré bránili rovnému a rovnakému zaobchádzaniu s jednotlivcami bez ohľadu na ich príslušnosť k pohlaviu. Takáto argumentácia bola o to viac univerzálna, že dokázala pracovať v prospech oboch pohlaví. Napríklad, Najvyšší súd USA rozhodol v prípade *Orr v. Orr (1979)*, že právna úprava ukladajúca jednostrannú povinnosť platiť výživné iba mužovi, resp. (ex)manželovi je protiústavnou. Podobne, v prípade *Mississippi Univ. for Women v. Hogan (1982)*, kde žalobcom bol muž, ktorému bolo odmietnuté zapísať sa na vysokú školu zameranú na vzdelávanie a prípravu na povolanie zdravotnej sestry, práve z dôvodu, že sa jednalo o muža. Takéto odmietnutie bolo v rozpore s klauzulou o rovnakom zaobchádzaní vyjadrenej v štrnástom dodatku Ústavy USA. Aj týmto rozhodnutím sa zbúral tradičný stereotyp, že povolanie zdravotnej sestry môžu vykonávať, a teda sa na jeho výkon pripravovať iba dievčatá a ženy. Sudkyňa Sandra Day O'Connor túto skutočnosť potvrdila. Prípád *J.E.B. v. Alabama (1994)*, ktorý sa týkal protiústavnosti vylúčenia člena poroty zo súdneho prejednania veci len na základe jeho príslušnosti k danému pohlaviu takisto z dôvodu, že sa porušil štrnásty dodatok Ústavy USA.

Ako bolo uvedené, výhodou takéhoto prístupu je to, že diskriminačné požiadavky možno napraviť cestou práva, teda civilizovanou, formálne upravenou a postupnou cestou. Hlavnou nevýhodou takéhoto prístupu je najmä jeho odkázanosť na individuálne odhodlanie diskriminovaného jednotlivca či diskriminovanej ženy riešiť vec právnu cestou, keďže právne poriadky štátov USA sa ukazovali ako konzervatívne, alebo takisto tiež dochádzalo ku ich konzervatívne výkladu zo strany súdov jednotlivých štátov. Navyše, zmeny, ktoré vedú k náprave diskriminácie sú postupné, pomalé a parciálne vzhľadom na oblasť diskriminácie. Inými slovami, teória rovného a rovnakého zaobchádzania je málo radikálna a pomalá. Takisto sa jej vytýka, že v prevažnej miere sa hodí iba na oblasti verejného života, pričom útlak voči ženám sa takisto prejavuje v súkromných sférach jej života, medzi ktoré patrí najmä rodinný život ženy. Avšak najväčším nedostatkom liberálnej feministickú teórie práva a vôbec liberálneho feminizmu je skutočnosť, že mužské požiadavky zakotvené v práve berie ako východiskové kritérium a oporný bod, ktorým sa majú vyrovnáť alebo prispôbiť požiadavky kladené na ženu. Takýto postup vedie k potvrdeniu mužskej priority, a nie k jej eliminovaniu. Ženy tak v spoločnosti môžu dosahovať rovnosť len podľa miery, v akej sú ochotné či schopné sa právne pripodobniť mužom. Pripomína to aj Nancy Levit, ktorá píše: „Cieľ liberálneho feminizmu bol zo svojej povahy asimilačný: dával právne požiadavky, ktoré by ženám zaručovali rovnaké práva, príležitosti a zaobchádzanie ako mužom. Preto liberálny feminizmus požadoval rovnú mzdu, zamestnanie, vzdelanie a politické príležitosti. Teória rovnakého zaobchádzania sa dívala na muža ako na vzor, normu. Mužská skúsenosť bola akceptovaným a nespochybniteľným referenčným bodom. S ohľadom na potrebu žien dosiahnuť rovnaké príležitosti bolo zreteľom záujmu, aké príležitosti, práva a oprávnenia patrili mužom, a ženám nie. Väčšina odkazov na prístup [štátu, práva spoločnosti atď.] k mužom boli popismi minulých a súčasných podmienok, a nepredstavovali zhodnotenie toho,

či tieto normy boli dobré alebo zlé.“³⁰⁴ Z pohľadu iných feministických prístupov sa tak liberálny feminizmus môže javiť ako prístup, ktorý paradoxne neodstraňuje patriarchát, ale ho navyše utvrdzuje a robí všetko preto, aby sa ženy snažili čo najviac pripodobniť mužom.

Kameňom úrazu liberálneho feminizmu je obraz ženy, ktorý reprezentuje a pre ktorý sa snaží dosiahnuť rovnoprávnosť. Pri bližšom pohľade na liberálny feminizmus sa vynárajú dva typy obrazu žien. Prvý z nich je reprezentovanie historického obrazu žien. Predstavitelia, akými boli Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, Harriet Taylor a iné autorky počítali len so ženami strednej a vyššej triedy. Takéto autorky a autori už v dobe vzniku svojich myšlienok predpokladali, že väčšina žien predmetných socioekonomických tried sú vydaté a zostanú v domácnostiach vychovávať svoje deti. Tento obraz tak opisoval ženy, ktoré neboli ekonomicky činné a neboli ani nútené užiť svoj vlastný potenciál rutinným vykonávaním námezdnjej práce. S ohľadom na kvantitatívnu stránku, ich teórie zohľadňovali mizerné percento žien už v dobe, kedy boli vyslovené. Zároveň boli tieto teórie veľmi kvalitatívne obmedzené, pretože prioritne vychádzali zo základných a opakujúcich sa znakov života žien strednej a vyššej triedy. Veľká väčšina žien, ktorá žila svoje životy v západnej kapitalistickej spoločnosti bola postupom času nútená pracovať. Životné skúsenosti žien pracujúcej triedy ostávali z pohľadu ich teórie nepovšimnute bokom. Z pohľadu vtedajšej buržoáznej spoločnosti – a z pohľadu narastajúceho konfliktu medzi liberálnymi (až libertarianskými) záujmami kapitálu a socialistickými (až komunistickými) záujmami práce – bolo navyše rozšírenie volebného práva kontraproduktívne, keďže by sa ním posilnila voličská základňa triedy pracujúcich. Dnes by sme o ich teóriách povedali, že boli marketingovo nezvládnuté.

Druhý obraz ženy, je skôr charakteristický pre súčasnejšie varianty liberálneho feminizmu. A takisto sa vynárajú jeho limity. Tento obraz ženy nemusí byť *a priori* historickým zo svojej podstaty, pretože ide o abstraktné vymedzenie žien. Problémom abstraktného obrazu žien je to, že čerpá z vonkajších súvislostí práva a politiky. Inými slovami, abstraktný obraz ženy liberálneho feminizmu nečerpá zo životov konkrétnych žien, čo by mu umožňovalo skutočne poznať ženy. Naopak, čerpá z formálnych kritérií, ktoré sa nachádzajú mimo žien samých a spravidla bývajú vyjadrené v abstraktných právnych normách. A až následne žiada o ich rozšírenú platnosť na ženy. Je to úplne opačný postup než požadujú právne feminizmy zaoberajúce sa skúmaním materiálnych podmienok rovnosti. Liberálny právny feminizmus predpokladá, že rovnoprávnosť a dosiahnutie rovnocenného spoločenského uznania žien je závislá od uplatňovania rovnakých formálnych kritérií pre mužov a ženy. V konkrétnych súvislostiach to predstavuje problém, najmä ak vezmeme do úvahy rôzne biologické alebo historické špecifiká žien, akými môžu byť napríklad tehotenstvo alebo aj dlhodobé historické znevýhodnenie žien, ktoré ich nestavia na rovnakú štartovaciu čiaru ako mužov.

Túto dilemu v sebe nesie liberálny feminizmus už od čias Mary Wollstonecraft až do dnešných dní. Pripomína to aj Carol Pateman, ktorá poukazuje na to, ako liberálny feminizmus zdôvodňuje potrebu rodovo neutrálneho občianstva či právnej subjektivity na jednej strane, zatiaľ čo, na strane druhej, nevie priniesť uspokojivú odpoveď na otázku, ako je možné v súlade s tým zladit' špecifické vlastnosti a potreby žien. Tento problém označuje pomenovaním „Wollstonecraftovej dilema“.³⁰⁵ Ak riešenie tejto dilemy zo strany niektorej z predstaviteľiek liberálneho feminizmu navrhuje, aby ženy uprednostnili rodovo neutrálne občianstvo a právnu subjektivitu, potom iné feministky kriticky namietajú, že takýmto spôsobom od žien vyžaduje, aby sa prispôbili všeobecne platnému mužskému obrazu v práve alebo politike, alebo dokonca, že takýto postup môže prehľbovať rozdiely medzi mužmi a ženami.

³⁰⁴ LEVIT, L. *Feminism for Men: Legal Ideology and the Construction of Maleness*, s. 1042.

³⁰⁵ PATEMAN, C. *The Patriarchal Welfare State*. In GUTMANN, A. (ed.) *Democracy and the Welfare State*. Princeton : Princeton University Press, 1988. s. 252.

Zhrnutím poznámok o obraze žien v liberálnom feminizme možno tvrdiť, že obe jeho podoby sú orientované ideologicky a formalisticky. Formálna požiadavka rovnosti príležitostí, a teda rovnakého či rovného zaobchádzania neumožňuje právu, aby robilo rozdiely na základe pohlavia osôb či ich rodovej príslušnosti.

Uznanie odlišností medzi ženami a mužmi vnímajú liberálne feministky ako cestu, ktorá zdôvodňuje diskrimináciu prostredníctvom práva, čím sa vytvára priestor pre presadzovanie sexizmu v spoločnosti. Strategickú snahu argumentačne trvať na zdôrazňovaní rozdielov medzi mužmi a ženami považujú za chôdzu po tenkom ľade, pretože sa tým výrazne môže oslabiť šanca žien na rovnaký prístup k právam a príležitostiam, akými disponujú muži. Predstavitelia liberálneho feminizmu majú za to, že rozdielny prístup práva k mužom a k ženám je argumentačne zakotvený v rozdieloch, ktorými sa žena líši od muža. Samozrejme, liberálny feminizmus nepopiera rozdiely medzi mužmi a ženami, a ani sa nesnaží inak ženy presvedčať o zapieraní ženských osobitostí. Ide mu len o to, aby sa niektoré rozdiely zbytočne nezveličovali a nevedli v konečnom dôsledku k falošnému odôvodneniu diskriminácie žien vo všeobecnosti.³⁰⁶ Joyce E. McConnell preto pripomína, že niektoré liberálne feministky preto ponúkajú odlišnú ženskú interpretáciu liberalistických východísk. V tejto súvislosti sa tak nesnažia o rovnaké a rovné zaobchádzanie, ale pripúšťajú rozdielnosť v zaobchádzaní s ohľadom na pohlavie jednotlivca, avšak tie musia vo výsledku viesť k rovnosti. V nadväznosti na to sa otvára priestor pre tzv. debatu o podobnosti alebo rozdielnosti (*sameness/difference debate*), resp. debatu o osobitnom alebo rovnakom zaobchádzaní (*special treatment/equal treatment*) naprieč celým feminizmom.

V podobnom duchu ako liberalizmus vo všeobecnosti aj jeho feministický variant zakladá právne myslenie na hodnotách objektívnosti, neutrálnosti, univerzálnosti a nestrannosti práva. Tieto hodnoty práva odrážajú liberálne chápanie jednotlivca ako autonómnej, individualizovanej, racionálnej a slobodnej bytosti. Takýto axióm reprezentujú liberálne feministky od začiatku 19. storočia cez sedemdesiate a osemdesiate roky 20. storočia až po súčasný trend v 21. storočí. Ideologicky je zakotvený v liberálnom presvedčení, podľa ktorého by sa s každým jednotlivcom malo zaobchádzať rovnako a len podľa práva a v medziach práva. Aj preto je liberalistický feminizmus optimistickým, pokiaľ ide o využitie práva s cieľom zrovnoprávniť ženy. Napriek uvedenému, stále možno nájsť výnimky z liberálneho optimizmu. Ako príklady možno uviesť prístup Harriet Taylor, ktorá chápe právo popri vzdelávaní žien iba ako sekundárny jav v procese zrovnoprávňovania žien, alebo pozíciu

³⁰⁶ Nezanedbateľná časť zástancov liberálneho feminizmu a feministických právnikov považuje tehotenstvo za znevýhodňujúci faktor, ktorý obmedzuje ženy v rôznych sférach spoločenského života, najmä však v pracovnoprávnej oblasti. Zameriavajú sa na prípady, kedy tehotenstvo žien je dôvodom jej diskriminácie zo strany pracovného práva alebo zo strany politiky zamestnanosti na strane zamestnávateľov. Z tohto hľadiska následne vnášajú požiadavku na právny systém, ktorý by nerobil rozdiely medzi mužom a ženou, a tým znemožňoval sexizmus. V tomto zmysle chápali liberálne feministky na rozdiel od kultúrnych feministiek tehotenstvo ako niečo, čo ženu nepozdvihuje, ale naopak znevýhodňuje a čo treba následne spoločensky právnou úpravou zrovnoprávniť. Je to prístup, ktorý filozoficky nechápe tehotenstvo ako povznášajúci a naplňujúci faktor v živote ženy, ale naopak ako faktor ubíjajúci a deprivujúci a právna úprava musí na to reagovať. Liberálny feminizmus preto dlho považoval tému tehotenstva za akýsi stereotyp, ktorý spoločnosť automaticky spája so ženským pohlavím. V skutočnosti môže formálna požiadavka rovnosti nadobúdať rozličnú podobu; tzn. aj v liberálnom právnom feminizme sa môžeme stretnúť s rozličnými prístupmi uplatňovania formálnej požiadavky rovnosti s ohľadom na tehotenstvo. Napríklad, Wendy Williams predstavuje asimilačný a symetrický prístup, kde tehotenstvo nie je odlišné od akýchkoľvek iných zdravotných príčin a dôvodov absencie v zamestnaní. Naopak, Herma Hill Kay síce v mnohom súhlasí s Wendy Williams, ale predsa len je naklonená v prospech výnimiek, ktoré odôvodňujú okolnosti tehotenstva ako okolnosť hodnú osobitného zreteľa. Porovnaj napr. WILLIAMS, W. W. *The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism*, s. 16 a nasl. a HILL KAY, H. *Equality and Difference: The Case of Pregnancy*, s. 1-38.

Johna Stuarta Mill, ktorý sa stavia k právu rezervovane a upozorňuje pred prílišnou snahou zákonodarcov reguláciou upravovať otázky súkromnej sféry rodinného alebo manželského života. Celkovo sa však z liberalizmu do jeho feministickej varianty prenáša rešpekt a ohľad na právo ako účinný nástroj regulácie spoločnosti a ochrany slobody jednotlivca. Liberálne feministky druhej vlny, akými sú Herma Hill Kay, Nadine Taub, Wendy Webster Williams alebo Ruth Bader Ginsburg, prijímajú a využívajú túto pozíciu v prospech dosahovania a ochrany rovnoprávnosti žien cestou práva a prostredníctvom práva. Na prvý pohľad si môžeme myslieť, že ide o paradox, nakoľko samé priznávajú, že právo prispieva a prispelo k diskriminácii žien. Sú presvedčené, že právo možno právny, a teda formálne ustanovenými cestami napraviť do podoby, ktorá bude na prospech ženám.

Liberálny právny feminizmus tak tvrdí, že všetky legislatívne úpravy či argumentačné východiská súdnych rozhodnutí nesmú protirečiť základným ideologickým východiskám liberalizmu s osobitným ohľadom na otázky rodu alebo pohlavia. Inými slovami, právo nesmie v neúmernej miere zasahovať do autonómie individua (ženy) ako racionálnej bytosti, a tak limity štátnej moci a práva musia byť jasné a rešpektované. Veľmi dobre to vystihuje nasledujúci výrok Ruth Bader Ginsburg, ktorá tvrdí, že „rozhodnutie porodiť, alebo neporodiť dieťa je ústredným pre život ženy, pre jej blaho a dôstojnosť. Je to rozhodnutie, ktoré musí urobiť sama. Ak štát kontroluje takéto rozhodnutie za ňu, zaobchádza sa s ňou ako s nedospelým človekom, ktorý nie je zodpovedným za svoje rozhodnutia“.³⁰⁷

Rovné postavenie žien je jednou témou, inou témou je zasa účasť žien v právnických profesiách. Rovná účasť žien v právnických profesiách nebola pravidlom. O tomto probléme svedčí aj rozhodnutie vo veci *Bradwell v. Illinois (1869)*.³⁰⁸ Jedná sa o rozhodnutie Najvyššieho súdu USA, ktoré znemožňovalo účasť žien v právnických profesiách. Sudca Bradley vo svojom separátnom stanovisku vyslovil myšlienku, ktorá sumárne charakterizovala vtedajší protekcionistický prístup voči ženám s ohľadom na právne profesie: „Muž je, alebo by aspoň mal byť, ochrancom a obrancom ženy. Prirodzená a jemná povaha ženského pohlavia ju robí zjavne nehodnou pre mnoho povolání v občianskom živote. [...] Prvoradým osudom a poslaním ženy je plniť úctyhodný a láskavý úrad manželky a matky.“³⁰⁹

Anglo-americký liberálny feminizmus vkladal od šesťdesiatych rokov 20. storočia veľké nádeje do prijatia Dodatku za rovnosť práv (*Equal Rights Amendment*). Jeho inkorporácia do právneho poriadku by znamenala podstatnú reformu ústavného práva Spojených štátov amerických, pretože by požiadavka formálnej rovnosti pohlaví bola priamo zakotvená v obsahu Ústavy USA. Avšak politický vývoj neprial tomuto trendu a Dodatok za rovnosť práv sa prijať nepodarilo. Napriek tomu sa už v časoch pred jeho neúspešným prijatím stala východiskom predstaviteľiek liberálneho feminizmu a právneho feminizmu obdobia sedemdesiatych rokov feministicko-právna stratégia označovaná ako duálna stratégia (*dual strategy*). Liberálne feministické aktivistky a právničky stáli pred výzvou prispôsobiť

³⁰⁷ Cit. podľa HIRSCHMANN, S. Testimony RE: Ruth Bader Ginsburg, To the Senate Judiciary Committee, July 23, 1993. s. 529.

³⁰⁸ Jedná sa o prípad, ktorý sa skutkovo týka Myry Bradwell. Táto žena pracovala v advokátskej kancelárii svojho manžela a podujímala sa na publikovaní žurnálu Chicago Legal Times. Po zložení štátnej advokátskej skúšky v roku 1869 (túto skúšku vykonala s vyznamenaním) sa chcela zapísať do advokátskej komory. Zápis jej bol zamietnutý s odôvodnením, že je žena. Takéto rozhodnutie najprv potvrdil Najvyšší súd štátu Illinois a neskôr aj Najvyšší súd USA. Zhrnutím však možno dodať, že vykonávanie právnej praxe ženami bolo do tohto obdobia závislé do veľkej miery od podmienok, ktoré si stanovili jednotlivé štáty USA. Napríklad, v štáte Iowa bola zapísaná ako členka advokátskej komory Arabella Mansfield už v roku 1870. Táto právnička bola zároveň prvou ženou v USA, ktorá spĺňala predpoklady pre výkon právnického povolania. Zároveň treba dodať, že nikdy sa nevenovala praktickému výkonu právnickej profesie. Uvedený príklad však nič nemení na tom, že v skutočnosti bola väčšina amerických žien vylúčená z praktického výkonu právnických profesií.

³⁰⁹ Pozri *Bradwell v. The State*, 83 U.S. 130 (1872), Page 83 U.S. 141-142.

a náležite zmeniť stratégiu, ktorou bude možné účinne bojovať proti diskriminačnej právnej úprave. Časť týchto feministiek začala začiatkom sedemdesiatych rokov pracovať na parciálnych novelách právnych úprav ako aj možnostiach výkladu a aplikácie nových právnych úprav, ktoré by poskytovali možnosti rovného právneho postavenia žien v práve a prostredníctvom práva. Príkladom takéhoto prístupu je Herma Hill Kay, ktorej transformácia rodinného práva a najmä novela právnej úpravy manželstva a rozvodu v Kalifornii podnietila zmeny aj v iných štátoch federácie. Za doplnenie stoja aj aktivity Wendy Webster William, ktoré poznačili spôsob výkladu a aplikácie Zákona o diskriminácii z dôvodu tehotenstva (*Pregnancy Discrimination Act*) z roku 1978 alebo Zákona o materskej a nemocenskej dovolenke (*Family and Medical Leave Act*) z roku 1993.

Ruth Bader Ginsburg, Nadine Taub alebo Nancy Stearn využívali – podobne ako to pred nimi robili Pauli Murray a Dorothy Kenyon – existujúce ústavne zakotvenia rovnosti (najmä pokiaľ ide o ústavnú klauzulu o rovnakej ochrane práv (*equal protection clause*) vyjadrenú v štrnástom dodatku Ústavy USA) pri zastupovaní niektorej zo strán konkrétneho sporu, ktoré sa v merite veci týkali diskriminácie jednotlivca (buď ženy, alebo muža) na základe pohlavia. Takýmto spôsobom sa snažili, aby prostredníctvom rozhodovania sporov Najvyšším súdom USA sa vytvoril dostatočný počet precedensov, ktoré povedú k vytvoreniu a prijatiu novej doktríny rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu. Nová doktrína mala eliminovať príslušnosť k pohlaviu a rodu ako právne relevantného kritéria, ktoré by mohlo podnietiť právne odlišné zaobchádzanie s jednotlivcami. V tejto súvislosti Patricia A. Cain pripomína precedensy a rozhodnutia Najvyššieho súdu USA z obdobia po rozhodnutí vo veci *Reed v. Reed (1971)*. Podľa nej bol práve v tomto období liberálny právny feminizmus dominantnou právnou teóriou a feministickým prístupom, ktorý dosahoval spoločenské zrovnoprávnenie žien v práve a prostredníctvom práva. Medzi ďalšie takého precedensy, rozhodujúcim významom reprezentujúce pozíciu liberálneho právneho feminizmu, zaraďuje rozhodnutie vo veci *Weinberger v. Wiesenfeld (1975)*, kde Najvyšší súd uznal neopodstatnenosť stereotypu starostlivého rodiča spätého so ženami, ktoré si podľa neho majú plniť rolu matky a za týmto účelom sú im ako ženám a starostlivým matkám v osobitných prípadoch priznávané sociálne dávky.³¹⁰ Do tej doby bola väčšina mužov ako otcov vyňatí z možnosti uchádzať sa o predmetné sociálne dávky, a to aj v prípade, že ich manželka a matka ich dieťaťa predčasne zomrela.

Iným príkladom feministického liberálneho právneho aktivizmu je sformovanie feministických advokátskych kancelárií alebo právnických firiem, ktorých účelom bolo zastupovať klientku alebo klienta, ak boli diskriminovaní na základe pohlavia v dôsledku právnej úpravy. Týmto smerom sa vydali Wendy Williams, Nancy Davis a Mary Dunlap, ktoré v roku 1974 spoločne založili feministickú právnickú organizáciu s označením Advokátky rovných práv (*Equal Rights Advocates, Inc.*).³¹¹ Organizácia existuje do dnešných dní. Práve takáto špecializácia právne odbornej činnosti poukazovala nielen na rozsah, ale najmä na konkrétnu právnu úpravu, ktorá sa javila ako sporná z pohľadu jej rodovo diskriminačných dôsledkov v životoch žien.

Mary Wollstonecraft: vzdelaná žena je pozornejšou dcérou, láskavejšou sestrou, vernejšou manželkou a dobrou občiankou

Mary Wollstonecraft bola spisovateľkou, morálnou a politickou mysliteľkou, žijúcou v druhej polovici 18. storočia. Jej podoba feminizmu je neodmysliteľne spätá s optimistickou osvietenou exaltáciou rozumu a vzdelávania jednotlivcov, ktoré sú schopné ako prostriedky priviesť ich k plnohodnotnosti osobnej autonómie. Na jednej strane, jej myslenie je súčasťou vtedajšieho osvieteného diskurzu. V tejto súvislosti sama používa a rozpracováva politicko-

³¹⁰ Pozri CAIN, P. *Feminism and the Limits of Equality*, s. 829-830.

³¹¹ KERBER, L. K. *Writing Our Own Rare Books*. In *Yale Journal of Law and Feminism*, s. 432.

filozofické kategórie ako spoločenská zmluva, prirodzené práva a rozum. Na strane druhej, treba zároveň povedať, že tematicky prekračuje rámec tradičného chápania tém osvietenského myslenia. Prostredníctvom nej bola vôbec po prvýkrát osvietenská liberálna filozofia daná do koncepcnej súvislosti s nerovným spoločenským postavením žien. Jej dielo, ktoré sa venovalo tejto problematike, bolo vydané v roku 1792 a nieslo názov *Obhajoba práv ženy (A Vindication of the Rights of Woman)*. Metodicky a metodologicky šlo o rozpracovanie morálnej a politickej teórie z pohľadu rodov a rozdielov medzi pohlaviami. Predstavuje kritiku myšlienok a prístupu k vzdelávaniu s ohľadom na koncept rozdielnosti pohlaví v myslení osvietenského filozofa Jean-Jacquesa Rousseau. Súčasne je v ňom vyjadrená obhajoba ducha a ideálov Veľkej francúzskej revolúcie z roku 1789 alebo aj radikálna analýza postavenia žien vtedajšej spoločnosti.

Podľa Wollstonecraft skutočne slobodná spoločnosť, ktorá chce hovoriť o rovnosti ľudí, sa nemôže nijakým spôsobom hodnotovo orientovať iba na mužov. Preto sama predkladá analýzu a kritiku spoločnosti, ktorá je súčasťou jej širšej snahy o pochopenie podstaty a charakteru medziľudských vzťahov v podmienkach rodiacej sa modernej spoločnosti. Rovnosť a práva žien sú v jej prístupe širším spoločenským problémom. Do úvahy treba najmä vziať, že Wollstonecraft kriticky odmietala akúkoľvek spoločenskú nerovnosť a z toho vyplývajúcu hierarchiu. V tejto súvislosti bola pre ňu aristokratická hierarchia spolu s hierarchickým usporiadaním rodinných vzťahov neželaným vzorom usporiadania verejnej a súkromnej sféry. Bola presvedčená, že ak by ženy mali rovnaké príležitosti a prístup k vzdelaniu, mohli by byť v spoločnosti rovnako prospešné ako sú muži. Dá sa povedať, že Wollstonecraft hájila pokračovanie v uskutočňovaní revolučných ideálov aj v boji za zrovnoprávnenie žien. Pre zrovnoprávnenie žien je z jej pohľadu potrebná radikálna reštrukturalizácia spoločnosti, ktorá umožní účasť žien vo všetkých oblastiach verejného života.

Mary Wollstonecraft položila ideologické základy, na ktorých behom 19. a 20. storočia prakticky postavili svoju rétoriku hnutia sufražetiek. V nadväznosti na to došlo k renesancii jej myšlienok, na ktoré sa odvolávala jedna z vedúcich osobností britského ženského hnutia za volebné právo Millicent Garrett Fawcett. Wollstonecraftovej dielo označila za základ pre boj žien o volebné právo. Fawcett teda považovala zrovnoprávnenie žien prostredníctvom volebného práva za rovnako historicky dôležité ako reformáciu alebo demokratizáciu politického života. Z jej pohľadu išlo o nevyhnutnú súčasť pokračujúceho uskutočňovania ideologického dedičstva osvietenstva.³¹² Spoločne s Wollstonecraft odmietala uplatňovanie dvojakého metra v spoločnosti s ohľadom na príslušnosť jednotlivca k pohlaviu alebo redukovaný pohľad na rolu žien, charakterizovaný extrémami otrokyne alebo kráľovnej. Fawcett rétoricky od Wollstonecraft prevzala korelatívnosť práv a povinností za účelom presvedčania konzervatívnej časti poslucháčov, aby v nich vyvolala ochotu podporiť boj za práva žien.³¹³ Fawcett v úvode k vydaniu *Obhajoby práv ženy* z roku 1890 o Wollstonecraft napísala: „Snažila som sa zväziť charakter podnetu, ktorý dala hnutiu za práva žien v Anglicku a zistila som, že ho podnietila samotnou podstatou slova Povinnosť a poznamenala ho charakterom, ktorý nikdy nestratilo. Ženy potrebujú vzdelanie, potrebujú ekonomickú nezávislosť, potrebujú politické uznanie volebného práva, potrebujú spoločenskú rovnosť a priateľstvo, najmä pretože bez nich nie sú schopné vykonávať svoje povinnosti voči sebe samým a voči ich najbližším.“³¹⁴ Zároveň treba dodať, že korelatívnosť práv síce

³¹² Pozri bližšie FAWCETT, M. G. Introduction to The New Edition. In WOLLSTONECRAFT, M. A. *Vindication of the Rights of Woman*. New York : Scribner and Welford, 1890. s. 1-30.

³¹³ HUNT BOTTING, E. The Personal is Political: Wollstonecraft's Witty, First-Person, Feminist Voice. In BROMWICH, D. et al. (eds.) *A Vindication of the Rights of Woman: Rethinking the Western Tradition* New Haven - London : Yale University Press, 2014. s. 275.

³¹⁴ FAWCETT, M. G. Introduction to The New Edition, s. 30.

Wollstonecraft miestami uvádza, ale pre jej koncepciu a zdôvodnenie práv človeka ide o okrajové tvrdenia.

K Wollstonecraftovej myšlienkovému odkazu sa hlásila aj anglická feministická spisovateľka a esejistka Virginia Woolf. Woolf a Wollstonecraft majú podobné myšlienky na nevyhnutnosť posilnenia vzdelanosti žien. Obe považovali formálne zakotvenie rovnosti prístupu k vzdelaniu pre ženy za podmienku podpory nezávislého myslenia žien. Woolf spája spolu s Wollstonecraft aj kritiku prítomnosti rodovej hierarchie v štruktúre spoločnosti. Obe feministické autorky tvrdili, že spoločenská akceptácia tyranských sklonov v súkromnom, a teda rodinnom živote sa prenáša aj do oblastí verejného života. Inými slovami, muž je pánom rodiny i politiky. K tomuto aspektu rodinného života, ktorý prerastá do života spoločenského a politického sa u Wollstonecraft ešte vrátim pri jej poňatí rodiny. Zmienené dve autorky spájajú aj názory na kritické odmietnutie militarizmu a vojny. Spoločne sa zhodli, že rodinné prostredie je súborom faktorov, ktoré neskôr umožňujú vznik vojen.³¹⁵ V tejto súvislosti treba dodať, že aj keď Wollstonecraft podporovala Veľkú francúzsku revolúciu, predsa len odmietala použitie násillia a rozsah uplatnenia násillia, ktorého sa dopúšťala. Rovnako obe feministické autorky spoločne zacieľovali svoje myšlienky na ženy strednej a vyššej triedy. Ideál ženskosti považovali za odbúrateľný – a teda zmeniteľný – sociálny konštrukt. Ženy strednej vrstvy si majú uvedomiť a uskutočniť zmenu smerom k príležitostiam, právam a k slobode. Navyše, myšlienky Mary Wollstonecraft boli uskutočňované v USA a Anglicku ženami daných socioekonomických vrstiev aj v praktickom ohľade. Tieto ženy mali služobníctvo, ktoré vykonávalo značnú časť domácich prác, čím mali k dispozícii alebo si dokázali vytvoriť dostatok voľného času na nadobudnutie vzdelania. Preto vytvárali dievčenské školy, školy pre prípravu na povolanie učiteľky atď.³¹⁶

Vplyv myšlienok Mary Wollstonecraft ďaleko presahuje prvú vlnu feminizmu. Jej diela a myšlienky sú aj v súčasnosti stále vyhľadávané, čítané, analyzované, citované a mnohými feministkami považované za stále aktuálne či dokonca za nadčasové.³¹⁷ Fatih Duman je presvedčený, že nie je celkom správne chápať jej myšlienky iba v dobovom osvietenecskom kontexte a rámcovať ju charakteristikami dobového filozofického myslenia. Noopak, podľa neho treba do úvahy vziať tie atribúty jej myslenia, ktorými sa líšila od hlavného prúdu dobových myšlienok, a teda tie, ktorými Wollstonecraft vybočuje z rámca svojho historického diskurzu. Podľa Dumana nemožno vplyv Wollstonecraft obmedzovať iba na liberálny feminizmus, ale treba ju chápať ako širší zdroj inšpirácie pre feminizmus.³¹⁸

³¹⁵ Pozri bližšie vzájomnú komparáciu oboch feministických autoriek v ANDREW, B. *The Psychology of Tyranny: Wollstonecraft and Woolf on the Gendered Dimension of War*. In *Hypatia*, Vol. 9, No. 2, 1994. s. 85-101.

³¹⁶ Pozri FREEDMAN, E. B. *No Turning Back: The History of Feminism and The Future of Women*, s. 52.

³¹⁷ Tematicky sa odkazy na myšlienkové dielo Wollstonecraft týkajú najmä feministických diskusií ohľadne vzdelávania alebo autonómie a slobody žien. Napríklad, Catriona Mackenzie tvrdí, že Wollstonecraft vytvorila feministický základ pre pokračujúce feministické skúmania ženskej slobody a autonómie. Rozoznáva tri úrovne autonómie: sebaurčenie, sebaovládanie a schopnosť dospievať k vlastnej voľbe. Pozri MACKENZIE, C. *Mary Wollstonecraft: An Early Relational Autonomy Theorist?* In BERGÈS, S. – COFFEE, A. (eds.) *The social and political philosophy of Mary Wollstonecraft*. New York – Oxford : Oxford University Press, 2016. s. 67-91. Iným príkladom môže byť aplikovanie východísk Mary Wollstonecraft na oblasť prírody, ktoré poslúžili pre rozvoj ekofeministických východísk Barbare K. Seeber. Seeber dokonca tvrdí, že ekofeministickú pozíciu vzájomnej súvislosti útlaku žien s deštrukciou prírody formuluje už práve Wollstonecraft. Pozri SEEBER, B. K. *Mary Wollstonecraft: „Systemiz[ing] Oppression“ – Feminism, Nature, and Animals*. In BARRY, J. – CANNAVÒ, P. – LANE, J. (eds.) *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon*. Cambridge, Massachusetts – London England : MIT Press, 2014. s. 173 -188.

³¹⁸ DUMAN, F. *The Roots of Modern Feminism: Mary Wollstonecraft and the French Revolution*. In *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 9, 2012. s. 75-89.

Neskorší feministický vývoj dáva takémuto prístupu k dielu Wollstonecraft za pravdu, nakoľko z jej myšlienkového odkazu čerpajú autorky diverzitných feministických prístupov. Mary Wollstonecraft tak naďalej ostáva historickou ikonou a symbolom boja proti útlaku voči ženám a rodovo podmieneným nespravodlivostiam.

Wollstonecraft považovala práva človeka za dané Bohom. Akékoľvek nepravosti, nespravodlivosti, krivdy, a teda porušenia práv človeka boli výsledkom rozhodnutí a činností človeka. Svoju obhajobu konceptu práv, osvietenскеj exaltácie rozumu a opodstatnenosť politického významu Veľkej francúzskej revolúcie rozpracovala aj v diele *Obhajoba práv človeka (A Vindication of Right of Man)*. Toto dielo predstavuje vôbec prvú reakciu na názory krstného otca konzervativizmu Edmunda Burke. Zároveň sa tým postavila za opodstatnenosť konceptu práv človeka: „Je potrebné dôrazne opakovať, že existujú práva, ktoré ľudia získavajú svojím narodením ako racionálne bytosti, ktoré boli pozdvižené nad svoje holé stvorenie svojimi zdokonalenými schopnosťami; a že ich nadobudnutie nie je od predkov, ale od Boha, nariadenia nemôžu nikdy porušiť prirodzené práva.“³¹⁹ Zároveň treba dodať, že podľa Wollstonecraft náležia práva ľudským bytostiam, pretože majú nesmrteľnú dušu a prvým právom každej ľudskej bytosti je starať, kultivovať a napravnovať svoju dušu. Aplikovaním na ženy dodáva: „[A]k aj žena má nesmrteľnú dušu, musí takisto mať, ako hlavný účel jej života, vedomie zdokonaľovania. A keď [...] povzbudzovaná súčasným uspokojením, aby zabudla na svoj veľký osud, čo sa prieči prírode, potom sa narodila iba preto, aby rodila a hnila.“³²⁰

Deklarovanie všeobecných práv človeka nie je podľa nej dostatočným riešením. Skutočnú morálnu premenu spoločnosti možno docieľiť až zmenou rodiny a zmenou povahy vzťahov medzi mužmi a ženami pred manželstvom a v manželstve. Zásadnú rolu v tom má podľa nej výchova chlapcov a dievčat. Táto skorá feministka sa rovnako zamerala aj na tému rodinného života, rodičovské práva a povinnosti s ohľadom na dohodnuté manželstva. Osobitný význam venuje usporiadaniu rodinných vzťahov. Podobne ako iní osvietenští myslitelia, a ešte pred nimi monarchomachovia, ktorí spochybňovali absolutistickú a Božiu vládu panovníka a argumentovali suverenitou ľudu a právami človeka, veľmi podobne Mary Wollstonecraft popierala nespochybniteľné postavenie manžela a otca ako definitívnej hlavy rodiny. Inými slovami, tak ako v štátnom rozsahu došlo k demokratickým revolúciám, v podobnom duchu mala nastať rovnostárska revolúcia rodiny. Manžel a otec mal podľa nej podobné tyranské postavenie, aké mal kráľ. Od kráľa sa líšil len rozsahom, v ktorom uplatňoval svoj primát nespochybniteľnej manželskej a rodičovskej moci. Voči tomu mala vystupovať autonómia ženy podnietená liberálnosťou. Wollstonecraft odmietala, aby žena bola „hračka muža, jeho hrkálka“.³²¹ Žena v žiadnom prípade nesmie podľa nej plniť rolu prostriedku muža.

Ženu vykresľovala tradičným osvietenským a liberálnym dôrazom na racionálnosť a autonómiu. Podľa nej sa hodnota ženy neurčuje jej zovňajškom, ale vnútornou sebadisciplínou a vedomosťami, nad ktorými panuje rozum. Preto je nevyhnutnou podmienkou každej ženy schopnosť vzdelávať sa. Len týmto spôsobom môžu byť z nich dobré partnerky, manželky, matky a občianky. Ako sama dodáva, a zároveň potvrdzuje partnerstvo medzi mužom a ženou, nasledovnou myšlienkou: „Ak by muži chceli veľkoryso rozbiť naše okovy, a uspokojiť sa s racionálnym partnerstvom namiesto otrockej poslušnosti, našli by pozornejšie dcéry, láskavejšie sestry, vernejšie manželky, vnímavejšie matky – jedným slovom, lepšie

³¹⁹ WOLLSTONECRAFT, M. *A Vindication of Rights of Man in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France*. In *Vindication of Rights of Man and Vindication of Rights of Woman*. Essex – New York : Broadview literary texts, 2001. s. 43.

³²⁰ WOLLSTONECRAFT, M. *A Vindication of the Rights of Woman: With Structures on Political and Moral Subjects*. 3rd edition. London : J. Johnson, 1796. s. 135.

³²¹ Tamže, s. 66.

občianky.³²² Aj na tomto príklade vidieť, ako odôvodňuje osobnú kultiváciu žien procesom vzdelávania, ktoré prospieva nielen prostrediu súkromného života, ale má svoj význam aj pre vyššiu úroveň verejného života spoločnosti. V širšom filozofickom zmysle považovala vzdelanie za základný predpoklad a prostriedok k tomu, aby ženy mohli činiť racionálne voľby.

Wollstonecraft zároveň vyjadruje aj účel samotného vzdelávania, ktoré je nevyhnutným predpokladom dôstojnosti, slobody, autonómie a prístupom k právam žien, ktoré ich zrovnoprávňujú s mužmi: „Neželám si, aby [ženy] mali moc nad mužmi; ale nad sebou samými.“³²³ Ostro odmietala možné rozdiely medzi pohlaviami, ktoré by v nejakom rozsahu mohli byť nemenné a ktoré by vyplývajú z podstaty žien ich zaraďovali medzi bytosti nižšej intelektuálnej úrovne.³²⁴ Práve vzdelávanie je jednou zo svetlých nádejí pre ženy v procese ich zrovnoprávnenia. Dokonca, vzdelávanie žien prepája úzko s plnením rolí v rodine – aby im pomohlo stať sa rozumnými manželkami a vnímavými matkami. Podľa nej je vhodné, aby ženy študovali „umenie liečby“ a stávali sa lekárkami, sestrami alebo opatrovatelkami. Takisto je vhodné, aby ženy študovali politiku a „uplatnili svoju dobrotivosť v najširšom rozsahu“.³²⁵ Rovnako im vzdelávanie môže napomôcť k podnikaniu, čo by pomohlo zabrániť prostitúcii a nedobrovoľným alebo dohodnutým manželstvám. Vzdelanie má aj hlbší a duchovnejší zmysel, a jeho uskutočňovaním ženy pestujú svoje cnosti.

Súčasne táto osvietenická mysliteľka vyjadruje kompatibilitu vzdelávania a manželstva. Manželstvo si predstavuje ako rovný vzťah muža a ženy, tzn. ako vzťah dvoch racionálnych bytostí, ktorý je lemovaný vzájomnosťou a recipročným plnením povinností. Voči súdobej podobe manželstva sa vyjadrovala negatívne: „Nie, manželstvo nebude nikdy posvätné, pokiaľ nebudú ženy spoločne s mužmi vychovávané k tomu, aby boli skôr partnerkami než milenkami; dvojité rafinovanosť zväčší ich pohrdateľnosť, zatiaľ čo útlak ich urobí plachými.“³²⁶ Voči dohodnutým a účelovým manželstvám sa postavila takisto kriticky.

Tvrdila, že morálna skazenosť spoločnosti vytvára podmienky pre nadobúdanie a hromadenie majetku. Rodičia sú vedení k tomu, aby vychovávali dievčatá, ktoré nemyslia. Cieľom výchovy sa stáva vydať sa za účelom materiálneho prospechu, a nie vychovať vnímavú a rozumnú ženu. Predkladá kritiku vtedajšej podoby role manželky vo vyšších a stredných vrstvách. Hovorí o nich ako o vtáčikoch, ktorí sú obmedzení na svoju kletku a ktorí nemajú čo robiť iba čakať a „kráčať s predstieranou majestátnosťou od bidla k bidlu“.³²⁷ Vyjadruje, že tieto ženy žijú ako keby ani nežili svoj vlastný život a žijú život pre prestíž, radosť a moc svojho manžela. Dokonca ani nemyslia a nekonajú samé za seba. Nie je im to dovolené, rovnako ako im nie je dovolené robiť ostatné veci, ktoré podnecujú rozvíjanie ich cností. Wollstonecraft uvádza kritiku súčasnej podoby rodičovstva a predkladá rysy želaných zmien. Napríklad, kritizuje rozdelenie rodičovských rolí a úloh, prostredníctvom

³²² Tamže, s. 342.

³²³ Tamže, s. 134.

³²⁴ Kritickým podnetom pre Mary Wollstonecraft boli myšlienky, ktoré vyjadril vo svojom diele Emil alebo o výchove osvietenký filozof Jean-Jacques Rousseau. V tomto diele sa Rousseau zamerával najmä na výchovu a vzdelávanie chlapcov. Predkladá pozíciu, v zmysle ktorej je podnecovanie racionálnosti najdôležitejším účelom vo výchove chlapcov, ale nie dievčat. Rousseau uvažoval v reláciách výchovy dimorfne; tzn. chlapci a muži mali byť vedení k pestovaniu racionality, ženy a dievčatá k podnecovaniu emocionality. Dimorfia výchovy mala docieľiť to, že muži a ženy sa budú vzájomne dopĺňať. Rousseau sa síce okrajovo, ale predsa venuje aj výchove dievčat. Tieto myšlienky sú kontroverznými – jedni Rousseaua kritizujú a obviňujú ho zo sexizmu, iní ho zasa obhajujú a tvrdia, že tieto myšlienky boli samotným autorom vyjadrené ironicky. Pozri bližšie ROUSSEAU, J.-J. *Emile or the Education*. Basic Book, 1979. s. 357 a nasl.

³²⁵ Tamže, s. 337.

³²⁶ Tamže, s. 381.

³²⁷ Tamže, s. 118.

ktorých sa matky javia ako mäkké a otec zasa ako strašiak. Matka sa snaží získať najväčšiu lásku a dôveru dieťaťa, zatiaľ čo otec trestá. Podľa nej je dobrou matkou tá, ktorá má zmysel pre nezávislosť mysle.

Z uvedeného rozboru myšlienok Mary Wollstonecraft vyplýva, že od vzdelávania žien neočakávala, že ich povedie k odstráneniu tradičných rolí spojených so ženami. Naopak, od zvýšenej úrovne vzdelania žien očakávala, že si ženy budú plniť tieto svoje role slobodnejšie, uvedomelejšie, a teda lepšie. Zároveň očakávala, že automaticky sa tým stanú aj lepšími občiankami, čím demonštrovala vzájomnú súvislosť medzi súkromnou a verejnou sférou. Dokazuje to aj jej nasledujúci výrok: „Z dejín všetkých národov je zrejmé, že ženy sa nemôžu obmedzovať iba na domáce ciele, pretože rodinné povinnosti si nebudú plniť, pokiaľ ich myseľ nebude mať širší rozsah“.³²⁸ Korelatívnosť súkromných a verejných rolí je pre Wollstonecraft zavŕšená ich vzájomnou prospešnosťou. Práve v tomto bode sa líši od liberalizmu, ktorý sa snaží dôsledne vymedzovať hranicu medzi zmienenými dvoma sférami. Mimo uvedeného je na pozadí vzdelávania v životoch žien podstatnejšia celkom iná a filozofickejšia myšlienka. Ako sme uviedli vyššie, Wollstonecraft predpokladala, že práva človeka sú zdôvodnené nesmrteľnosťou jeho duše. Dá sa to aplikovať na ženy a tvrdiť, že práva žien sú im vlastné, nakoľko im je vlastná nesmrteľná duša. Podstatou každej ľudskej bytosti s nesmrteľnou dušou je starať sa o rozvoj duše, čím sa má na mysli rozvoj cností. Wollstonecraft tvrdí, že primárnym právom každej ľudskej bytosti je perpetuálny rozvoj cností. S ohľadom na historickú situáciu prístupu žien k vzdelávaniu to platí obzvlášť. Inými slovami, ženy majú takisto ako ostatné racionálne ľudske bytosti právo na rozvoj svojich cností. Znamená to, že ženy majú mať vďaka právam prístup k naplneniu svojho potenciálu ako ľudskej bytosti. V takomto zmysle predstavuje svoj vlastný koncept metafyziky ženy, ktorej východiskové základy o práve na rozvoj cností sú zhodné s metafyzikou ľudských bytostí vôbec. Samozrejme, naplnenie týchto cností už nie je arbitrárne, a preto Wollstonecraft neprekračuje rámec rolí dcér, matiek, manželiek a v neposlednom rade občanok.

Pri hodnotení myšlienok Mary Wollstonecraft treba mať na zreteli aj to, že sama sa nesnažila predstaviť konkrétne podoby programových reforiem, ktorými by sa zlepšovalo postavenie žien. Jej zámerom bolo predstaviť pozíciu spolu s ideologickými východiskami a základnými princípmi, ktoré apelujú na vzdelávanie žien, možnosti zamestnania a podnikania pre ženy, vlastnícke a majetkové práva a ochranu občianskeho práva. Účelom toho všetkého bol obraz racionálnej a autonómnej ženy, ktorá nie je nútená vstúpiť do manželstva v dôsledku svojho materiálneho zabezpečenia vlastnej existencie – alebo inak, nie je pasívnou bytosťou zameranou na bezpodmienečnú poslušnosť voči manželovi. Jej snahou bolo vykresliť podmienky, prostredníctvom ktorých žena prestane byť plne závislá na mužovi a stane sa samostatnou, aktívnou a vzdelanou racionálnou ľudskou bytosťou. Preto môžeme konštatovať, že jedným z oporných bodov jej myslenia je aj kritika ekonomickej závislosti žien, ktorej počiatky vidí v upieraní vzdelávania ženám. Z rozsiahlejšou analýzou ekonomickej závislosti žien sa môžeme stretnúť až v diele Johna Stuarta Mill.

John Stuart Mill a Harriet Taylor: o poddanstve a oslobodení žien

John Stuart Mill a Harriet Taylor spoločne nadviazali na odkaz racionality, ktorý pred nimi vytýčila vo feministickej línii práve Mary Wollstonecraft. Racionalita v ich diele však opúšťa výhradne morálnu oblasť a stáva sa prostriedkom presadenia, uskutočnenia a merateľnosti rovnoprávnosti žien v spoločnosti. Rovnako opúšťajú metafyzické a moralistické východiská a zameriavajú sa na dosiahnutie politických práv, rovnoprávnosti a ekonomickej rovnosti žien v spoločnosti.

Mill spolu s Taylor predstavujú feministické prístupy, ktoré boli výrazne ovplyvnené liberálnym individualizmom a utilitaristickou doktrínou 19. storočia. Súvislosť všetkých

³²⁸ Tamže, s. 402.

týchto ideových vplyvov vyjadřila Taylor v krátkosti pri príležitosti úmrtia duchovného otca moderného utilitarizmu, a to nasledovnými slovami: „Určite súhlasím s Benthamom, že všetky bytosti túžia po svojom vlastnom šťastí. Pri zvažovaní šťastia iných však musíme brať do úvahy aj to svoje. Ak nepočítame so svojim vlastným záujmom, nebudeme mať silu, ktorá nám umožní robiť veľa dobrého aj pre ostatných. Sebeckto je druh cnosti, ktorú sa spoločnosť snaží vštepiť ženám. (Muži majú tendenciu byť pokrytcami na úkor tohto, pretože majú určitú slobodu pre svoje vlastné túžby, zatiaľ čo ženy pri každom pokuse rozťahnuť krídla narazia na pozlátené mreže.)“³²⁹ Samozrejme, ich feministické úvahy sa rozvíjajú na nepatrnom pozadí utilitaristickej etickej doktríny, pretože Mill, tak ako aj Taylor vychádzali z predpokladu, že cieľom života jednotlivcov je usilovať sa o maximalizáciu svojho šťastia a slobody za predpokladu, že jednotlivec nebude brániť alebo škodiť šťastiu a slobode iných. V tomto ohľade sa obaja snažia pristupovať k riešeniu otázky ženskej rovnoprávnosti a významne to poznamenáva závery, ku ktorým dospeli.

Medzi Millom a Taylor existoval dlhšiu dobu intenzívny citový a intímny vzťah, ktorý zavŕšili v roku 1851 manželstvom. Všeobecne sa má za to, že Millove názory na riešenie ženskej otázky (ale aj témy a problémy mimo nich) boli silne ovplyvnené jeho manželkou. Dokonca sa v istej medzinárodnej encyklopédii žien uvádza, že Mill by bol bez vplyvu Taylor pravdepodobne o dosť menej radikálnym mysliteľom v prípade ženskej otázky.³³⁰ Bez ohľadu na to, John Stuart Mill sa v roku 1867 pokúsil presadiť rozšírenie volebného práva na ženy prostredníctvom reformného návrhu zákona. V apríli roku 1886 predložil britskému parlamentu petičné hácky s 1499 podpismi za zavedenie práva voliť aj pre ženy. S ohľadom na to sa zdá byť ironickou skutočnosť, že jeho otec James Mill podporoval legislatívu, ktorej dôsledkom sa postavenie žien zhoršovalo. U Millu ako aj u Taylor sa môžeme stretnúť skôr s reformnými prístupmi k riešeniu ženskej otázky. Avšak v istom momente obaja zároveň relativizujú úlohu práva. Mill jednoznačne chápal dôležitosť práva, ale zároveň pred právom uprednostňuje sociologickú a morálnu úroveň vzájomných vzťahov medzi manželmi. U Taylor sa stretávame s ešte dôraznejším postojom k relativizácii práva a primárnu úlohu v procese zrovnoprávňovania žien má u nej predovšetkým slobodný prístup žien k vzdelaniu. Preto obaja zhodne požadujú, aby právo daného štátu neupravovalo nad mieru nevyhnutnú sféru manželstva spôsobom, ktorý by zvýhodňoval jedného z manželov v neprospech manžela druhého.

Celkovo však treba dodať, že Mill a Taylor videli možnosti plného zrovnoprávnenia žien v sprístupnení vzdelávania ženám, v možnostiach právneho nadobudnutia vlastníckeho práva a iných majetkových práv a takisto v rozšírení volebného práva aj na ženy. Ich argumentácia je v mnohom podobná, aj keď miestami sa ich pohľady výrazne odlišujú. V súvislostiach tejto publikácie je zvlášť dôležité poukázať, že spoločne kritizovali právnú úpravu postavenia žien v manželstve alebo aj v otázkach týkajúcich sa občianskych a politických práv. Ústredným bodom ich kritiky je právo, ale aj spoločenské povedomie o ženách, ktoré je zahŕtené spútaťavajúcimi rodovými stereotypmi. Demonštruje to aj táto myšlienka, ktorú uvádza Taylor: „Vnúknite takémuto mužovi myšlienku, že je na prvom mieste v zmysle práva a mienky – že jeho časťou je vôľa, a jej je podriaďovať sa; je absurdným predpokladať, že táto myšlienka mu len sklzne po mysli bez toho, aby sa vstrebala alebo aby mala dopad na jeho cítenie a konanie.“³³¹ Nejde však len o kritiku práva, ale navyše aj o kritiku vlády, ktorá sa rozhodla prijať legislatívne opatrenia, ktorými zasahuje do postavenia a slobody žien. Aj tento negatívny prístup Millu a Taylor, ktorý ponecháva veci súkromného

³²⁹ TAYLOR, H. On Bentham. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*, s. 28-29.

³³⁰ KRAMARAE, CH. – SPENDER, D. (eds.) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, s. 1506.

³³¹ TAYLOR, H. *Enfranchisement of Women*: Reprinted from the *Westminster and Foreign Quarterly Review* from July 1851. New York : Office of the Revolution, 1868. s. 22.

života na jednotlivcovi samom, je im bez sporu spoločný. Napríklad, Taylor bola presvedčená, že neupravovanie bližších podmienok manželstva zo strany vlády spolu s rozšírením vzdelania pre ženy by prispelo k zrovnoprávneniu žien, nakoľko by si ženy samé vedeli usporiadať záležitosti svojho rodinného a materského života: „Upustenie od manželstva v jeho súčasnej podobe je najdôležitejšou cestou ako zlepšiť stav žien. Vláda by nikdy nemala zasahovať do prejavu náklonnosti. Ak by mali ženy prístup k vzdelaniu a boli by právne rovnocenné, mali by pod kontrolou svoju vlastnú reprodukciu alebo ako zabezpečiť deti, ktoré majú. Preto žiadne zákony o manželstve by neboli potrebnými.“³³² Rovnako im je spoločné utilitaristické vymedzenie manželstva, orientované na blaho či šťastie oboch manželov: „Manželstvo tak ako sa praktizuje v súčasnosti, obaja s tým súhlasíme, je o zmyselnosti, nie o vyššom druhu šťastia.“³³³

Už v roku 1851 napísala Harriet Taylor Mill dielo s názvom *Oslobodenie žien (Enfranchisement of Women)*. Dielo bolo publikované anonymne v časoch, kedy ešte nebola Millovou manželkou. Vyjadruje v ňom názory, ktoré sa v mnohom líšia od neskorších názorov jej manžela. Taylor v ňom apeluje na zrovnoprávnenie žien „prostredníctvom práva a v skutočnosti rovnosť vo všetkých právach, politických, občianskych, sociálnych spolu s mužskými občanmi spoločenstva“.³³⁴ Vo všeobecnosti ide o radikálnejší spis než je zmienená Millova esej. Avšak nájdeme v nej aj množstvo podobných, ak nie totožných argumentov, ktoré neskôr uvádza aj Mill. Taylor vychádza z toho, že nedostatok politických práv žien má priamy negatívny dopad na ich postavenie v súkromnej sfére vzťahov. Dokonca paralyzuje ženy, keďže okliešťa ženy na domácnosť a rodinu. Bez vzdelania takisto nemožno od žien očakávať, že by boli ochotné a schopné vplývať v iných sférach ako je ich domov. Z dôvodu nedostatku vzdelávania neboli mnohé ženy vtedajšej epochy schopné obstať v konkurenčnom prostredí pracovného trhu. Taylor vnímala vzájomnú prepojenosť jednotlivých problematík ženskej nerovnosti, ktoré predstavujú ženskú otázku ako komplexný problém. Možno si to všimnúť aj na inom mieste, kde sa o úlohe vzdelania a vzájomnej súvislosti ostatných tématick ženskej rovnoprávnosti vyjadrila nasledovnými slovami: „Je jasné, že manželstvo nemožno zavrhnúť skôr než ženy dosiahnu finančnú nezávislosť a finančná nezávislosť vyžaduje rovnosť vzdelávania, takže najprv treba začať s požiadavkou ženského vzdelávania.“³³⁵ Túto myšlienku napísala v roku 1832.

Práve v tomto diele prirovnávala postavenie žien k postaveniu otrokov. Poukazuje pritom na historický vývoj a rôznorodosť podôb otroctva žien v jednotlivých kultúrach. Podľa nej nie je ničím prekvapivým, ak sa k žene muž správal ako k slúžke, sexuálnej otrokyni alebo dokonca ako ku kusu nábytku.³³⁶ Na inom mieste sa o manželstve takisto vyjadrila nasledujúcimi kritickými slovami: „Manželstvo tak ako je uskutočňované je čírim manželovým vlastníctvom manželky. Ženy vymieňajú svoju sexualitu za ochranu a ekonomickú moc. Využívajú svoju zmyselnosť ako moc. Takáto podoba usporiadania sa podobá na typ prostitúcie, ktorá nie je vzdialená od toho vulgárneho typu. Možno spozorovať len málo manželstiev, v ktorých sú medzi stranami skutočné sympatie alebo blaho

³³² TAYLOR, H. On Marriage and Divorce. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*, s. 20.

³³³ TAYLOR, H. *John's Thoughts on Marriage*. In tamže, s. 22.

³³⁴ TAYLOR, H. *Enfranchisement of Women: Reprinted from the Westminster and Foreign Quarterly Review from July 1851*, s. 1.

³³⁵ TAYLOR, H. On Education of Women. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*, s. 25.

³³⁶ Pozri bližšie TAYLOR, H. *Enfranchisement of Women: Reprinted from the Westminster and Foreign Quarterly Review from July 1851*, s. 16 a nasl.

priateľstva.³³⁷ Sama predpokladá zmluvný základ manželstva. „Obaja musia byť slobodnými pre vstup doň a pre opustenie ho“, tvrdí.³³⁸ Zmluvná voľnosť sa tak vzťahuje nielen na podmienku vstupu do manželstva, ale aj na podmienku zotrvania v ňom a prípadného rozvodu. Obhajuje prípustnosť rozvodu bez podmieňujúceho (morálneho) dôvodu. Rovnako odmieta podmieňovanie rozvodu vysokými finančnými nákladmi. Podmienky rozvodu podľa nej výrazne zlepši, ak sa podarí dosiahnuť ekonomickú nezávislosť žien. Inak budú ženy odkázané na život v degradujúcich podmienkach manželstva. Manželstvo bez možnosti primeraného prístupu k rozvodu predstavuje pre ženy neúmerné bremeno. V tejto súvislosti dodáva: „Ženy sa potrebujú skôr rozvieť než muži, pretože muži majú všetku moc a ženy žiadnu.“³³⁹

Pre nápravu tohto stavu argumentovala v prospech vzdelávania žien a uskutočnenia potrebných právnych reforiem, ktoré zlepšia postavenie žien. Taylor v diele *Oslobodenie žien* podala argumentáciu zameranú na snahu rozbiť základy akýchkoľvek deterministických spojení medzi telesnými danosťami, mentálnymi schopnosťami a sociálnymi rolami, ktoré boli v tom čase spájané so ženami. Podľa nej ženská rodová identita nesmie viesť k tomu, aby bola zatienená skutočná ľudská identita danej ženy. Inými slovami, ženy a muži sa musia nevyhnutne považovať za rozumné a slobodné ľudské bytosti. Práve racionalita ľudskej bytosti nesmie byť v žiadnom prípade podmienená pohlavím jednotlivcov.

Taylor plne podporovala právo žien vykonávať profesiu alebo podnikáť. Jej zámerom bolo dosiahnuť ekonomickú nezávislosť žien, ktorá by ju aj v materiálnej stránke manželstva a rodiny postavila na jednu úroveň s mužom. V tejto súvislosti hovorí: „Dokonca aj súčasné zákony zohľadňujú majetok žien, [pretože] žena, ktorá materiálne prispieva na rodinu, nemôže s ňou byť súčasne zachádzaná tyranicky ako so ženou.“³⁴⁰ To znamená, podľa nej malo platiť, že žena má napriek vstupu do manželstva a napriek deťom riadne pokračovať vo vykonávaní svojho zamestnania alebo profesie, ktorú si zvolila. Okrem spomínanej ekonomickej nezávislosti tým malo byť docielené rešpektovanie slobody voľby takejto ženy a jej majetkový prínos pre rodinu.

Hoci už pred napísaním Millovho diela *Poddanstvo žien (On the Subjection of Women)*, ktoré po prvýkrát vyšlo v roku 1869, vyšli iné liberálne feministické diela, práve túto rozsiahlu esej možno označiť za najucelenejšiu argumentáciu v prospech liberálneho feminizmu. Gro Millových myšlienok za zrovnoprávnenie žien sa opiera o právo na vzdelanie, vlastnícke a majetkové práva ženy či právo pre dosiahnutie politickej slobody. Zároveň je toto jeho dielo kritikou spoločenského povedomia o ženách, zákonnej podoby manželstva, nadržanosti manžela, nedostatočných majetkových právach ženy spolu so zhoršeným právnym postavením alebo kritikou dobovej právnej úpravy rozvodu. Práve tieto negatíva sú lemované primátom muža v súkromnej a verejnej sfére, kde ziskava nad ženou častokrát neobmedzenú despotickú moc. Za týmto účelom Mill vyjadruje analógiu medzi despotizmom muža v súkromnej sfére rodiny a politickým despotizmom vo sfére verejnej: „Nemožno povedať ani slovka v prospech despotizmu v rodine, ktoré by tiež nebolo možné povedať v prospech despotizmu politického.“³⁴¹ Zároveň platí, že Mill vyjadruje aj istý optimizmus v spoločenskom vývoji a nerovné postavenie žien a právne obmedzenia, ktorému sú vystavované, považuje za „jediný pozostatok myšlienkového a praktického starého sveta“.³⁴²

³³⁷ Podobne sa vyjadruje aj nasledovnými slovami: „Pokiaľ je živobytie žien závislé na mužoch, dovtedy budú v podstate prostitútkami.“ Pozri TAYLOR, H. *On Marriage and Divorce*. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*, s. 21 a TAYLOR, H. *John's Thoughts on Marriage*. In tamže, s. 22.

³³⁸ Tamže.

³³⁹ Tamže.

³⁴⁰ TAYLOR, H. *Enfranchisement of Women: Reprinted from the Westminster and Foreign Quarterly Review from July 1851*, s. 13.

³⁴¹ MILL, J. S. *Poddanství žen*. Praha : Časopis českého studentstva, 1890. s. 56.

³⁴² Tamže, s. 34.

Z jeho pohľadu je zlepšenie a zhoršenie postavenia žien istým indikátorom spoločenského vývoja a vyjadruje sa k tomu jednoznačnými slovami: „V histórii ľudstva sa v každej pokrokovej dobe postavenie žien vždy viac približovalo k rovnosti s mužmi.“³⁴³ Rovnosť žien je teda indikátorom vzdelanosti daného národa či doby.

Mill takisto upozornil svojím opisom nerovného postavenia žien na patriarchálny útlak voči ženám, ktorý má mocenský charakter a môže nadobúdať podoby despotizmu a sebeckta: „Každá z poddaných žije pod skutočným dozorom a dá sa povedať, že v rukách svojho pána – vo väčšej blízkosti s ním než s ktoroukoľvek zo svojich spoludruzičiek; bez prostriedku, aby niečo proti nemu podnikla, bez moci, aby ho mohla premôcť a, na strane druhej, s najsilnejšími pohnútkami, aby si získala jeho priazeň, aby sa chránila popudíť ho. Každý vie, že v zápasoch o politickú emancipáciu sa dajú vodcovia strán často buď podplatiť, alebo zastrašiť vyhrážkami. V ženskej otázke však každá jednotlivá žena je podrobená stálemu podplácaniu spojenému s vyhrážaním. Vztyčením zástavy vzbury veľká časť vodkýň a ešte väčšia časť družičiek by musela úplne obetovať svoju vlastnú zábavu a hoci aj pohodlie.“³⁴⁴

Z uvedeného plynie: Po prvé, aj keď Mill nepomenováva daný útlak vyslovene ako patriarchálny³⁴⁵ – samotné pomenovanie patriarchát používa v tomto diele iba jedenkrát –, predsa len hovorí o „mužskej vláde“³⁴⁶. Zároveň celkom jasne uvádza, že za zhoršené postavenie žien môže útlak, ktorý nadobúda cieľavedomý, mocenský a systematický charakter. Takéto usporiadanie hierarchického vzťahu medzi pohlaviami zároveň chápe ako nespravodlivé. Po druhé, tento útlak je svojím charakterom podobný iným útlakom a prostriedkom jeho zvrhnutia je obetavý boj za oslobodenie. V nadväznosti na uvedené sa obracia na ženy vyšších a stredných vrstiev, ktoré započatím oslobodzovacieho boja upadnú do nepohody, na ktorú by niektoré z nich nemuseli byť zvyknuté. Preto hovorí, že je nutné, aby rozsah emancipácie mal všeobecnú formu – takisto všeobecnú formu môžu mať aj jeho následky. Takže, podľa Milla boj za vyriešenie ženskej otázky musí byť solidárnym oslobodzovacím bojom.

Patriarchát alebo „vláda mužov“ ako hovorí Mill, a teda nerovnosť medzi mužmi a ženami nie sú prirodzene danými, nezmeniteľnými, odsúhlasenými ženami. Nezakladajú sa len na strachu, ktorý vyvolávajú vládnuci svojou mocou voči ovládaným. Táto vláda je podľa Milla omnoho rafinovanejšia. Muži si pripravujú mysle žien na to, aby im boli podriadené. Za týmto účelom sú ženy vychovávané a takisto je k nim pristupované zo strany mužov. Mill o tom hovorí nasledovnými slovami: „Muži nežiadajú od žien iba poslušnosť, ale takisto ich náklonnosť. Všetci muži s výnimkou tých najsurovejších si prajú, aby mali v žene, s ktorou sú v najužšom kontakte, nie iba neslobodnú otrokyňu, ale takisto dobrovoľnú, a nie iba otrokyňu, ale svoju favoritku. Použili tak všetko, aby zotročili ich myseľ. [...] Všetky ženy sa vychovávajú od najútlejšieho veku vo viere, že ideál ženskej povahy je priamo opakom povahy mužskej; aby nemali vlastnú vôľu a vlastné ciele, ale aby boli oddanými, a ustupovali vôli iných.“³⁴⁷ Práve v dôsledku toho dokázali muži vnuknúť ženám vlastné sebeckto s cieľom podmaniť si ženu. Využili prirodzenú náklonnosť medzi oboma pohlaviami, presvedčili ich, že k získaniu vlastnej prestíže vedie cesta cez muža a že každá výsada alebo radosť sú úplne závislými od vôle muža. Dôsledkom je žena, ktorá sa zriekla samej seba, je nesamostatná, pasívna a pripravená sa podvoliť vôli muža. Takýto pohľad však nekorešponduje s Millovým individualizmom apelujúcim na slobodu jednotlivca a podľa ktorého „sa už ľudia nerodia preto, aby vyplňovali isté miesto v živote a aby boli pripútaní neúprosnyými putami k miestu,

³⁴³ Tamže, s. 36.

³⁴⁴ Tamže, s. 19-20.

³⁴⁵ Český preklad uvádza „*autorita otcovská*“ v anglickom originály nájdeme pojem „*patriarchal*“. Porovnaj Tamže, s. 21 a MILL, J. S. The Subjection of Women. The Floating Press, 2009. s. 23.

³⁴⁶ MILL, J. S. Poddanství žen, s. 20.

³⁴⁷ Tamže, s. 25-26.

kde sa narodili, ale že môžu slobodne užívať svoje schopnosti a priaznivé okolnosti, ktoré sa naskytujú, aby dosiahli úlohu, ktorá sa im zdá najžiadajúcejšia“.³⁴⁸

Millovi išlo o kritické poukázanie na nesprávnosť ideológie, ktorá považuje nerovné postavenie žien za prirodzene dané a požadované prírodou na základe fyzických alebo psychických predpokladov alebo odôvodnené spoločenskými zvyklosťami, podmienenými dejinným vývojom. A v tomto mieste sa dostávame od individuálnej roviny k rovine celospoločenskej, a teda politickej – hoci v kontexte Millových liberálnych myšlienok to môže zároveň pôsobiť aj ako ekonomický záver. Odôvodnenosť rovnosti žien formuluje poukázaním na spoločenskú prospešnosť žien. Mill však nebol mysliteľom, ktorý by v tom čase relativizoval rozdelenie roly medzi mužským a ženským pohlavím.³⁴⁹ Dokonca tvrdil, že niektoré prejavy ženskosti sú spoločensky prospešné. Jeho feminizmus je obostretý utilitarizmom, ktorý spochybňuje iba exkluzívnu prospešnosť mužskej vôle. Inými slovami, patriarchát nie je racionálnym, a najmä nie je prospešným systémom spoločenských vzťahov. Jednoducho, bariéry, ktoré spoločnosť kladie ženám – a ktoré ženy zažívajú vo svojich životoch – nie sú v skutočnosti spoločensky prospešnými a otázku, čo má alebo nemá žena v skutočnosti robiť treba ponechať na slobodnej vôli každej ženy. K slovu sa tu dostáva Millov apel na spoločenské uznanie princípu škody, ktorý rovnako formuloval aj v iných dielach,³⁵⁰ a ktorý v diele Poddanstvo žien formuluje myšlienkou „nikomu neprislúcha prijať zákon, že len silný muž sa smie stať kováčom“.³⁵¹ Mill tvrdí, že o tom, kto v skutočnosti bude kováčom by mal rozhodnúť predovšetkým ekonomický princíp vzájomnej konkurencie, ale podľa neho takéto rozhodovanie neprináleží arbitrárnemu rozhodnutiu štátu prostredníctvom zákonodarstva. Práve prípad žien je jediným prípadom, kde „zákony a orgány sa zmocnia osôb hneď pri narodení a prikazujú, aby po celý ich život im nebolo dovolené uchádzať sa o isté záležitosti“.³⁵² Mill síce pripúšťal možnosť, aby sa ženy mohli riadne zamestnať a pracovať, avšak zároveň predpokladal, že ak sa daná žena vydá a porodí dieťa má sa primárne venovať role manželky a matky. Prečo? Lebo tam je žena najviac spoločensky prospešná. Podobne, predpokladal, že len čo sa zmení (aj právne, aj inak) manželstvo do podoby, ktorá zaručí rovnosť vzťahov medzi mužmi a ženami, nebude tu už viac existovať potreba, aby ženy

³⁴⁸ Tamže, s. 28.

³⁴⁹ Mill pochyboval o možnosti objektívneho a finálneho poznania atribútov ženskej a mužskej povahy. Zároveň tvrdil, že spoločenský ideál a pohľad na ženskost' je umelo vykonštruovanou predstavou: „Čo sa v súčasnosti označuje ako prirodzenosť žien, je úplne umelé – výsledkom násilného potlačovania v istom smere, neprirodzené podnecovanie v smere inom“. Navyše, Mill pochybuje aj o tom, že by ženy mohli mať apriórne poznanie sklonov svojej autentickej povahy: „[T]ieto nepozná nikto, ba ani ženy samé ich nepoznajú, nakoľko najväčšia časť [v nich] nikdy nebola vzbudená; myslím teda ich skutočne existujúce myšlienky a city.“ Dokonca si dovoľím tvrdiť, že u Millova sa objavuje veľmi súčasná myšlienka diverzity žien a ženskej životnej skúsenosti. Túto pozíciu som našiel v nasledujúcej myšlienke: „Ak ďalej uvažujeme, že ak porozumieme jednej žene, nerozumieme tým ženám iným a keby sme poznali viac žien toho istého stavu, alebo tej istej krajiny, nerozumeli by sme preto ešte ženám iných stavov alebo krajín, a keby sme i toto rozviedli, že by boli to vždy ešte ženy jednotlivého historického obdobia, môžeme smele tvrdiť, že znalosť, ktorú muži môžu získať o ženách, aké sú a aké boli a aké by mohli byť, je veľmi nedokonalá a povrchná a nebude tomu inak, pokiaľ ženy samé nepovedia všetko čo nám majú povedať.“ Pozri tamže, s. 36, 38 a nasl. 42.

³⁵⁰ V tomto ohľade hral svoju rolu aj prvok utilitarizmu a prvok individualizmu. Maximalizáciou individuálneho šťastia, a zvlášť maximalizácia individuálnej slobody sú navyše kombinované s Millovým princípom škody. Tento princíp apeluje na to, že „sloboda jednotlivca v záležitostiach, týkajúcich sa iba jeho samého, znamená takú istú slobodu pre akékoľvek množstvo jednotlivcov, aby vzájomným súhlasom regulovali veci, ktoré sa ich týkajú spoločne, ale už nikoho iného okrem nich“. Pozri MILL, J. S. O slobode. Bratislava : Iris, 1995. s. 94.

³⁵¹ MILL, J. S. Poddanství žen, s. 30.

³⁵² Tamže, s. 32.

vykonávali prácu mimo domova a tým si zabezpečovali nezávislosť. Prečo? Lebo väčšina žien by si podľa neho slobodne zvolila zostať doma pri deťoch.

V tomto ohľade sa dostávame aj k hlavnému zdroju, z ktorých by mala vychádzať rovnoprávnosť oboch pohlaví. Mill je presvedčený, že v morálnom smere je týmto zdrojom manželstvo. Len z manželstva, kde sú obaja manželia vzájomne rovnocennými, môže povstať zrovnoprávnenie žien v širšej verejnej sfére: „Rovnosť manželov pred zákonom, nielenže je jediným spôsobom, ktorým by sa tento zvláštny pomer dal upraviť tak, aby sa zakladal na spravodlivosti k oboj stranám a aby viedol k blahu obidvoch, ale je tiež jediným prostriedkom, ktorým sa stáva všedný ľudský život vo vyššom zmysle slova školou mravného vzdelania.“³⁵³ Mill navyše predpokladá, že rovnosť a spravodlivosť bude v budúcnosti všeobecnou morálkou spoločnosti, ktorá ovplyvní spôsob, akým sa spoločnosť začne meniť. Vo všeobecnej rovine netreba zabúdať najmä na to, že Mill bol ako jeden z predstaviteľov teórie demokracie presvedčený, že angažovanie jednotlivcov v politike a ich participovanie na chode verejného života prispieva k rozvoju osobnej vzdelanosti. Vedomie, že jednotlivec je súčasťou širšej entity mu dáva poznanie nového rozmeru, ktorý by bez neho len ťažko dosiahol inak.

Medzi Millom a Taylor neexistovala absolútna zhoda vo všetkom. Líšili sa v otázkach účelu vzdelávania žien, výchovy detí rodičmi a pohľadom na manželstvo. Taylor odmietala Millovo redukované chápanie vzdelávania žien, ktoré by ich orientovalo na „skrásňovanie“ tohto sveta. Pre Taylor to bola síce požiadavka pre rozšírenie vzdelávania žien, ale chápala to ako vzdelávanie žien pre účely mužského blaha. Namiesto toho, apeluje na vzdelávanie žien, ktoré uspokojí účely stanovené ženami ako jednotlivcami samými. Taylor nepripúšťala, aby sa ženy nenechávali obmedzovať a určovať mužmi: „Ak majú byť ženy vzdelávané za účelom vlastného blaha, vyžaduje sa celkom iný druh vzdelávania než je vzdelávanie pre blaho mužov. Vo svojej eseji o manželstve sa preto John mýli.“³⁵⁴ Aj keď sa spoločne odrážajú od uväznenia žien v manželstvách a rodinách, Mill predsa len neprikladal takú dôležitosť ekonomickej nezávislosti žien, s akou sa možno stretnúť u Taylor. U Milla je sloboda voľby povolania a zamestnania žien značne oklieštená; alebo, lepšie povedané, Mill predpokladal, že ženy by si aj tak v konečných dôsledkoch zvolili starostlivosť o domácnosť a rodiny pred kariérou, prípadne by sa venovali nejakým iným, „ženským“ prácam. Sám sa totižto obával negatívneho ekonomickeho dopadu (najmä rapidný pokles miezd) v prípade, že by na trh práce bol uvedený naraz tak veľký počet novej pracovnej sily. Naopak, Taylor si predstavovala najširšie možné rozšírenie slobody voľby pre ženy a s obmedzovaním žien, aké predpokladal Mill, zásadne nesúhlasila: „Bohužiaľ, John píše nesprávne o tom, že ženám by malo byť umožnené pracovať, ale prirodzene by si takúto možnosť nezvolili. Tvrdí, že zdvojnásobiť ‚číslo súťažiacych‘ na pracovnom trhu by nebolo dobré. Pýtam sa, dobre pre koho, pre mužov, ktorí súťažia jeden s druhým, alebo dobre pre ženy, ktorým je v súčasnosti bránené v súťažení?“³⁵⁵ Taylor bola presvedčená, že ak by spoločnosť umožnila všetkým ženám vybrať si medzi prirodzeným sklonom k starostlivosti o deti a domácnosťou na jednej strane, a možnosťou plnohodnotne poznávať a zapájať sa do diania okolitého sveta na strane druhej, tak väčšina žien by si zvolila práve druhú možnosť. Taylor taktiež nesúhlasila s Millovým názorom, že žena sa má vzhľadom na svoju činnosť a poslanie venovať oblasti „krásna tohto sveta“ a k tomuto účelu má slúžiť vzdelávanie každej ženy. Millovi vytykala bagatelizovanie prác v domácnosti, ktoré podľa neho údajne nemali zaberať „viac ako polhodinu na deň“. Navyše, Mill nepočítal ani s prerozdelením domácich prác medzi oboch manželov a predpokladal, že ak si domácnosť nemôže dovoliť služobníctvo, tak celá váha

³⁵³ Tamže, s. 71.

³⁵⁴ TAYLOR, H. On Education of Women. In JACOBS, J. E. (ed.) The Voice of Harriet Taylor Mill, s. 25.

³⁵⁵ TAYLOR, H. John's Thoughts on Marriage. In tamže, s. 22.

domácich prác pripadne automaticky manželke. „Prečo by sa nemohla zamestnať a nechať svojho manžela nech aj on vykoná svoj podiel prác v domácnosti? Nemožno snáď mať rovnosť v každej oblasti života?“, naliehavo sa pýtala Taylor.³⁵⁶ Aj na tomto príklade myšlienok Taylor vidieť zárodoky odstránenia dichotomického chápania vzťahu muža a manžela ako „chlebobardcu“ a ženy a manželky ako „strážkyne rodinného krbu“. Odmietala možnosť, aby vzdelaná a oslobodená žena dobrovoľne odmietla využiť potenciál svojej osobnosti a namiesto toho by zostávala v domácnosti, kde sa bude starať o dieťa a domácnosť.

Nezhoda nastala aj v ich prirodzenom chápaní väzby dieťaťa na rodiča. Taylor predpokladala, že dieťa má prirodzene silnejšie sklony k matke a rovnako to platí aj opačne. Mill nesúhlasil s jej názorovou pozíciou, ktorá z povahy prirodzenosti vzťahu matky a dieťaťa odsúvala vzájomný vzťah otca s dieťaťom na nižšiu úroveň rodičovských vzťahov. Napriek tomu, Taylor predpokladala, že je prirodzenejšie a vhodnejšie, ak je po rozvoze manželov starostlivosť o deti prisúdená matke. V tomto ohľade, je aj počet detí limitovaný schopnosťami ženy postarať sa o nich. Mill odporúčal, aby zamilované páry vstupovali do manželstva v neskoršom veku a v takom veku sa aj rozhodovali pre dieťa. Rodinu si predstavoval ako zloženú zo širšieho okruhu osôb. Pri takomto spolužití rovnako predpokladal, že v prípade rozvodu manželov bude mať samotný rozvod menej citelnejšie dopady na východu dieťaťa: „[A]k sa vyskytnú okolnosti, ktoré prinútiť rodičov oddelene, dieťa bude trpieť v dôsledku tohto odlúčenia: nevidím inú cestu ako táto komplikácia môže byť konečne prekonaná okrem toho, ak by zvyk spoločnosti umožnil život regulovaného spoločenstva medzi osobami, ktoré sa intímne poznajú, čo by zabránilo úplnému odlúčeniu rodičov, ktoré by sa ustálilo na spojení veľmi blízkej vzájomnej dobrej vôle, a v spoločnom záujme ich detí.“³⁵⁷ Taylor takúto myšlienku spochybňovala. Označila ju za utopickú a nevedela si reálne predstaviť ako môže fungovať vzťah bývalých manželov po rozvoze, ktorý sa napriek rozvodu rozhodnú žiť spolu, resp. vo svojej blízkosti aspoň kvôli deťom.³⁵⁸

Betty Friedan: od problému, ktorý nemal meno až k opatrnej revolúcii

Betty Friedan je notoricky známou feministickou ikonou, ktorej meno a tvár sú späté so začiatkom druhej vlny feminizmu behom šesťdesiatych rokov 20. storočia v USA. Bez okolkov možno tvrdiť, že aj tvárou rodiaceho sa ženského hnutia druhej vlny v USA. Jej detstvo, dospievanie, manželský, materský a pracovný život je stelesneným radikálno-feministického hesla, že osobné je politickým. Aj preto je náročné a sporné ju jednoznačne kategorizovať ako liberálnu feministku. Skôr ide o feministickú autorku a aktivistku, ktorá stojí na pomedzí dvoch podôb feminizmu – liberálneho a radikálneho. Ale nielen to. Friedan síce pochádzala z prostredia židovskej rodiny strednej vrstvy, avšak jej prvé články ako novinárky pracujúcich sa orientovali aj na kritiku kapitalistického útlaku pracujúcich žien, ktoré patrili k nižšej robotníckej vrstve. Navyše, jej kritika spoločenského postavenia žien sa výrazne opiera o podobu súkromného a rodinného života ženy, čo ju približuje skôr k radikálnemu feminizmu. Jej podoba feministickej činnosti preto dokázala spojiť ideologickú pozíciu liberálneho feminizmu so sociálnymi, ekonomickými, pracovnými otázkami ako aj s kritikou stereotypného vylúčenia žien do oblasti rodinného a manželského života.

Jej kniha *Ženská mystika (The Feminine Mystique)* je takisto existenciálnou a ekonomickou analýzou dôsledkov vylúčenia vzdelaných žien strednej triedy z možností kariérneho života. Podľa Friedan sa práve tu ukrýva dôvod, prečo vzniká nerovnosť medzi

³⁵⁶ Tamže.

³⁵⁷ MILL, J. S. – TAYLOR, H. *Early Essays on Marriage and Divorce* (1832). In ROSSI, A. S. (ed.) *John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill: Essays on Sex Equality*. Chicago – London : The University of Chicago Press, 1970. s. 81.

³⁵⁸ Pozri bližšie TAYLOR, H. *John's Thoughts on Marriage*. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*, s. 23.

pohlaviami. V neposlednom rade, dielo predstavuje aj kultúrnu analýzu americkej spoločnosti polovice 20. storočia, ktorá sa snaží podať vysvetlenie mechanizmu fungovania stereotypného nazerania na ženy ako domácej pani. Tento mechanizmus kultúrnych vplyvov, ktoré život ženy redukuje na uspokojenie z domácej sféry označuje Friedan ako „ženskú mystiku“ („*feminine mystique*“). Ženská mystika je zmanipulovaním vedomia žien do takej miery, že ženy uverili v ohraňovanie svojho života v domácnosti. Doslova o nej hovorí: „Ženská mystika hovorí, že najvyššou hodnotou a jediným rozhodnutím pre ženy je dosiahnuť svoju vlastnú ženskosť. [...] Ale novým obrazom tejto mystiky pre americké ženy je starý obraz: ‚Povolanie: Domáca pani‘. Nová mystika vytvára domácu pani – matku, ktorá nemá nikdy šancu byť niečím iným, je modelom všetkých žien; pravdepodobne dejiny dosiahli najvyšší a slávny koniec, pokiaľ ide o ženy.“³⁵⁹ Opakom takto redukovaného života mnohých žien je podľa nej rozmer, ktorý prináša sloboda mimo domácnosti. Prekážkami sú umelé spoločenské, ekonomické a politické obmedzenia, pričom základom ich prekonávania je reálne a kariérne zužitkovanie dosiahnutého vzdelania žien.

Cieľom Friedan bolo, aby ženy dokázali žiť pre seba ako aj pre iných, a pritom umožniť kariérny rozvoj v životoch žien popri manželskom a rodinnom živote. Jednoducho, išlo o otázku zabezpečenia prístupu k nezávislosti a sebarozvoja žien v oblastiach mimo rodiny, manželstva a domova. V neposlednom rade treba zdôrazniť, že toto dielo v čase svojho publikovania predstavovalo hlas mnohých žien, ktoré dovtedy mlčali svojím životom v súkromnej sfére. Friedan ním napomohla mnohým ženám k uvedomeniu si, že to čo si dlho mysleli je skutočnosťou života aj iných žien. Friedan dala výraz ich životnej skúsenosti a v neposlednom rade ju identifikovala a pomenovala. Zároveň tým v spoločnosti vzrástlo povedomie o dovtedajšom osobitnom a obmedzenom postavení často vzdelaných žien, ktoré mali nenaplnené osobné ambície aj vo sférach mimo rodiny, manželstva a domova. To všetko predstavuje oporný bod pre prvé zmeny právnych úprav, ktoré postupne – ale zároveň stále viac a viac – rozširovali možnosti uplatnenia žien vo verejnej sfére.

K Friedan neodmysliteľne patrí jej organizačná feministická aktivita. Feministické organizácie, pri zrode ktorých stála, existujú dodnes. V tejto súvislosti bola známa tiež ako prvá prezidentka ženskej organizácie s názvom Národná organizácia pre ženy (*National organization for women*), známej pod skratkovitým označením „*NOW*“. Pomáhala ju založiť v roku 1966. NOW predstavovala prvú ženskú organizáciu s liberálne feministickými cieľmi. Vymedzené politické ciele tejto organizácie boli plne v súlade s Friedanovej pozíciou o nutnosti rovného zapojenia žien do spoločenského, ekonomického a politického života po boku mužov. NOW deklarovala ako samozrejmu Friedanovej požiadavku, podľa ktorej majú ženy právo na naplnenie svojho života v širšom rozsahu než im umožňuje sféra domácnosti. Pod vedením Betty Friedan bolo hlavným účelom organizácie presadzovať rovnosť medzi mužmi a ženami v práve a prostredníctvom práva. Friedan bola sama nadšenou podporovateľkou Dodatku za rovnosť práv (*Equal Rights Amendment*). Jej spôsob vedenia organizácie, exkluzívna ideológia a rétorika, ktorá vylučovala z feminizmu iné skupiny žien (napr. lesbické feministky)³⁶⁰ viedla k vzniku viacerých konfliktov a kontroverzií. Bez ohľadu na uvedené, pod jej vedením organizácia urobila množstvo práce, ktorých cieľom bolo iniciovať zmenu dovtedajšej právnej úpravy alebo podmieniť priamu reakciu voči politike diskriminácie na základe pohlavia, najmä pokiaľ išlo o oblasť práva na zamestnanie a výkon námezdnéj práce. Dôsledkom toho bolo odstránenie nežiadúceho segregovania zverejnených pracovných ponúk prostredníctvom inzercie, odstránenie niektorých foriem diskriminácie v pracovnej oblasti alebo sa takisto zmenili podmienky leteckých spoločností pre zamestnávanie letušiek. Národná organizácia pre ženy v tomto čase prijala a zároveň v praxi

³⁵⁹ FRIEDAN, B. *The Feminine Mystique*. New York : Dell Publishing CO., INC., 1979. s. 37.

³⁶⁰ Oficiálne sa téma sexuálnej orientácie dostala medzi feministické ciele tejto organizácie v roku 1971, teda až po odchode Friedan z pozície prezidentky.

realizovala ekonomické liberálne ciele, akými boli rovnosť príležitostí v otázkach povolania a zamestnania, odstránenie rodovej segregácie s ohľadom na charakter vykonávanej práce, a v neposlednom rade rovnosť mzdy. Koniec-koncov, k samotnému sformovaniu tejto organizácie viedla potreba dôslednejšieho uplatňovania siedmeho článku (*Title VII*) Zákona o občianskych právach (*Civil Rights Act*) v praxi. Celkovo však možno hlavné ciele NOW vymedziť nasledovne: podpora Dodatku za rovnosť práv, verejné financovanie starostlivosti o detí, presadenie reprodukčných práv žien vrátane legálneho prístupu k interrupciám.³⁶¹ Friedan sa pri vedení organizácie opierala o spoluprácu s oficiálnymi skupinami. Aj preto bolo NOW skôr reformistickým a umierneným zoskupením žien. Skrátka, revolučný prístup mu bol v tom čase cudzí. Za týmto účelom NOW prijala demokratický rámec americkej spoločnosti a liberálnu ideológiu ako potenciálne vhodný priestor pre uskutočnenie požiadavky ženskej rovnoprávnosti.

Po opustení NOW v roku 1970 sa Friedan podieľala na založení Národného združenia pre zrušenie interrupčného zákonodarstva (*National association for the repeal of abortion laws*, skrátene aj ako „NARAL“) a Národného politického výboru žien (*National Women's Political Caucus*, skrátene aj ako „NWPC“). Cieľom poslednej menovanej organizácie bolo docieľiť rovný prístup žien k voleným štátnym a miestnym úradom.

K napísaniu jej najznámejšieho diela a bestselleru s názvom *Ženská mystika*³⁶² viedol pocit znechutenia z obmedzení a očakávaní, ktoré na ňu ako na ženu kladol spoločenský stereotyp manželského a rodinného života v domácnosti. Friedan v ňom problematizuje vzťah spoločenského očakávania, ktoré sa kladie na ženu a smeruje ju do sféry rodinného a manželského života – prakticky už od narodenia. V kontraste k tomu stojí ľudský potenciál každej ženy, ktorý ostáva v dôsledku plnenia si rodinných, materských a domácich povinností nenaplnený. Vo svojej podstate má táto kniha politický charakter, hoci opisuje ženské subjektívne skúsenosti. Vysvetlením zdanlivého paradoxu je, že sa venuje objektívne vyskytujúcej sa ženskej skúsenosti. Za týmto účelom sa snaží ukázať súvislosť medzi osobným a politickým aspektom ženského života v americkej spoločnosti z polovice 20. storočia. Zároveň tým vypovedá o dobovej pozícii ženy v spoločnosti, ktorá s ňou neráta vo verejnej sfére.

Táto kniha vyšla po prvýkrát v roku 1963, a teda v čase, kedy ešte v USA nedošlo k vzniku a rozvinutejšiemu pôsobeniu ženskej hnutia. Jej obsah je založený na skúsenostiach dvesto žien, ktoré ukončili vysokoškolské štúdium na Smith Collage v rovnakom roku ako Friedan. Zachytáva opakujúcu sa životnú skúsenosť a pocit zo života u vzdelaných, heterosexuálnych, bielych amerických žien zo strednej triedy, ktoré síce žijú tradičný, hojne rozšírený a niekedy aj spoločnosťou idealizovaný život domácich paní, no napriek tomu sa necítia byť spokojné a šťastné. Uvedomujú si nenaplnenie svojich životných očakávaní.

Námet tejto knihy teda vychádzal z vlastnej životnej skúsenosti Betty Friedan. Friedan si začala vo svojom živote klásť otázku, prečo cíti to čo cíti, najmä ak v podstate žije život, ktorý je spoločnosťou považovaný za ideálny život pre ženy? Žila život bežnej ženy, ktorá sa sústredila na domácnosť a život v manželstve. Takáto podoba jej života bola regulovaná rozdelením úloh v zmysle dichotómie: muž, manžel – „chlebdarca“ a žena, manželka – „domáca pani“ alebo „strážkyňa rodinného krbu“. Rovnaký pocit zo svojho manželského a rodinného života mali však aj iné ženy. A to je práve dôvod, prečo si táto kniha

³⁶¹ KRAMARAE, CH. – SPENDER, D. (eds.) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, s. 1625.

³⁶² Napriek tomu, že išlo o bestseller a v súčasnosti je toto dielo považované za feministickú klasiku, Friedan ho pôvodne napísala ako článok, ktorý však žiaden vydavateľ a editor časopisu nechcel publikovať. Aj preto sa ho rozhodla rozšíriť a napísala knihu. Pozri HENDERSON, M. *Obituary: Betty Friedan (1921–2006)*. In *Australian Feminist Studies*, Vol. 22, No. 53, 2007. s. 164.

získala všeobecný ohlas amerických žien. Jej význam spočíva v tom, že prispela k popularizovaniu a verejnému problematizovaniu rozšíreného a dusivého fenoménu života mnohých žien. Šlo o „problém, ktorý nemal meno“ ako ho charakterizovala Friedan.

Avšak skutočnosť, že tento problém nemal pomenovanie ešte neznamená, že by tu vôbec neexistoval. Naopak, objektívne sa vyskytoval v životoch žien; tzn. ženy si ho uvedomovali napriek skutočnosti, že nebol verejne identifikovaný. Tento problém vyplýval z osobného a vedomého poznania životného osudu ženy, ktorá sa neuspokojuje s obmedzeným životom domácej pani, a preto si hovorí: „Chcem [od života] čosi viac než len môjho manžela a moje deti a môj domov.“³⁶³ Svojím spôsobom ide o kritický odstup voči scvrknutiu života žien na rodové stereotypy, ktoré sa točia len okolo manžela, detí, domácnosti a nikdy nekončiacej starostlivosti o nich. Zároveň ako skutočnosť a ostatná feministická kritika ukázali, šlo len o parciálnu skúsenosť žien, ktorá bola závislá od príslušnosti žien k určitej socioekonomickej vrstve a závislá od dosiahnutia spravidla vysokoškolského vzdelania. Takisto sa tento problém týkal len žien, ktoré boli vydaté a ktorých manžel mohol svojou prácou ekonomicky zabezpečiť tak, aby vôbec nemuseli pracovať mimo domácnosti.

Východisko zo stavu, kedy sú ženám prisudzované stereotypy manželky, matky a domácej pani, ktoré obmedzujú ich osobnostný rozvoj, je podľa Friedan podmienené plnou účasťou žien vo verejnej sfére. Týmto spôsobom sa majú otvoriť dvere ich domácností smerom do politiky a ekonomickej oblasti života spoločnosti. Len týmto spôsobom možno zabezpečiť, že ženy budú spoločne zdieľať s mužmi rovné spoločenské postavenie. Friedan teda ostro popiera a kritizuje absolútne stotožnenie žien s rolami matiek a manželiek ako domácich paní, ktoré na nich kladie proces socializácie a tým im obmedzuje ich životné možnosti. Dosiahnutie rovnosti žien je pre ňu otázkou zakotvenia rovnosti príležitostí pre ženy a zmeny legislatívy v prospech mzdovej rovnosti mužov a žien, rovného pracovného času a zamedzením akejkoľvek diskriminácii na základe pohlavia v pracovnoprávných vzťahoch. Okrem toho je pre zrovnoprávnenie žien dôležitý rovnaký prístup k politickej moci a rovný prístup k politickým inštitúciám. Žene sa tým otvorí svet ekonomickej a aj politickej participácie, ktorý jej popri manželstve a rodine pomáha k uskutočneniu jej osobného potenciálu.

Má to však aj druhú stránku, nakoľko odbúranie „sociálnych, ekonomických a vzdelanostných prekážok“ je len jednou stránkou veci. Druhou stránkou veci je samotná žena a sila kultúrnych vplyvov, ktoré akoby ju postavili proti nej samej. Friedan o tom hovorí nasledovne: „Ak kultúra postavila prekážku za prekážkou proti ženám ako aj proti sebe samej; ak kultúra vytvorila právne, politické, sociálne, ekonomicke a vzdelávacie prekážky, ktoré bránia tomu, aby ženy akceptovali dospelosť – aj keď väčšina z týchto prekážok už neexistujú, je stále jednoduchšie pre ženu hľadať útočisko vo svojej domácnosti. Je pre ňu ľahšie žiť so svojím manželom a deťmi než vytvoriť si vlastnú cestu k tomuto svetu. [...] Sloboda je odstrašujúca. Je odstrašujúce konečne dospieť a byť zbavenou pasívnej závislosti. Prečo by sa žena mala obťažovať byť niečím viac než manželkou a matkou, ak všetky sily jej kultúry jej hovoria, že vlastne ani nemusí, bude snád' lepšie nedospieť?“³⁶⁴ Inou stránkou veci je negatívny vplyv redukujúcej ženskej mystiky na osobnosť ženy, ktorý podmieni vznik psychických ochorení, pocit prázdna a znudenia, sklony k alkoholizmu, drogám alebo k prejedaniu sa alebo tiež k nárastu samovrážd medzi ženami. Najzávažnejším je však prenos stereotypného redukovania ženy na ďalšie generácie bez ohľadu na pohlavie. V tejto súvislosti Friedan nehovorí len o procese dehumanizácie, ale o aj o istej podobe genocídy.³⁶⁵

Okrem uvedeného, Ženská mystika predstavuje aj kritiku mediálne rozšíreného obrazu ženy, ktorý je marketingovo využívaný na komerčné účely a jeho cieľom je podnieť

³⁶³ FRIEDAN, B. *The Feminine Mystique*, s. 27.

³⁶⁴ Tamže, s. 61.

³⁶⁵ Pozri bližšie tamže, s. 351.

zisk z predaja produktov.³⁶⁶ Friedan pochopila fungovanie popkultúry, kde televízia, magazíny, časopisy alebo aj reklama s predajom produktov vtlačajú do vedomia ľudí rodovo stereotypný obraz o žene. Ide o odhalenie vytvorenia základov pre presadzovanie sexizmu, ktorý stojí na konzume, pretože ako Friedan sama hovorí: „[Ž]eny sú najväčšími zákazníkmi amerického hospodárstva. [...] Správne zmanipulované [...], americké domáce panie môžu objaviť identitu, účel, kreativitu, sebarealizáciu, a dokonca aj sexuálne potešenie, ktoré im chýba – kupovaním vecí.“³⁶⁷ Aj tento postreh z diela odráža jeho charakter. Snaží sa identifikovať rôznorodosť kultúrnych vplyvov americkej spoločnosti, ktoré sa všemožne snažia vťahnuť a uzatvoriť ženy, manželky a matky do ich domovov. Aj preto ho treba chápať ako pohľad na komplexnú sieť súvislostí americkej popkultúry rodových stereotypov. Friedan prostredníctvom neho dokazuje masový vplyv popkultúry, ktorý budí v jednotlivcoch – a tiež v ženách samých – predsudok, že domáce povinnosti žien a z nich vyplývajúca zodpovednosť sa časom nemenia, sú prirodzene dané a že konečné naplnenie života ženy sa ukrýva v spoločenských funkciách spojených so starostlivosťou, výchovou alebo opatrovaním.

Kritika tohto diela vyčítala Friedan, že sa veľmi úzko zamerala na partikulárny – hoci hojne rozšírený – problém bielych heterosexuálnych žien, ktoré patrili k strednej vrstve. Už vyššie som upozornil, že „problém, ktorý nemá meno“ bol partikulárnou, a nie všeobecnou a univerzálnou skúsenosťou americkej ženy. Pohľadom na celú vec sociologickou optikou, nájdeme ženy nižších socioekonomických tried, ktoré boli nútené pracovať a nemohli si dovoliť zostať doma a venovať sa výhradne výchove a starostlivosti o deti či drobným domácim povinnostiam. Jednoducho, množstvo afroamerických, menej vzdelaných alebo chudobnejších žien si nemohlo dovoliť nepracovať a zostať doma. Museli byť riadne zamestnané, najmä z dôvodu ekonomickej a existenčnej udržateľnosti svojej domácnosti, členov svojich rodín alebo seba samej. Na parciálnosť „problému, ktorý nemá meno“ poukazovali aj feministické teoretičky, autorky a aktivistky. Tieto autorky jej vyčítali, že do úvahy nezobrala životy iných rás, etník a tried. Černošská feministka bell hooks sa na margo tejto stránky vyjadrila nasledovnými slovami: „Friedanovej známa fráza ‚problém, ktorý nemá meno‘, často citovaná na popísanie podmienok žien v spoločnosti, vlastne odkazuje len k vrstve vybranej skupiny vysokoškolsky vzdelaných, zo strednej a vyššej triedy, vydatých bielych žien – domáce paničky unudené z pohodlia, z domova, z detí, z nakupovania tovarov, ktoré čakali od života viac.“³⁶⁸ Podobne, iná černošská feministka a feministická právna teoretička Angela P. Harris obrátila proti Friedan pojem „pohlavný solipsizmus“ na pojem „biely solipsizmus“, pričom tento pojem prevzala od radikálnej a lesbickej feministky Adrienne Rich.³⁶⁹ Určitou obhajobou Betty Friedan môže byť skutočnosť, že po iniciovaní druhej vlny feminizmu sa snažila zamerať a dať do pozornosti väčšinové problémy žien, ktoré sa orientovali na praktické otázky, akými boli starostlivosť o deti, rovná mzda žien alebo legálny prístup k možnosti interrupcie. Jej stratégiou pre rozvoj a masové rozšírenie feministického hnutia bolo preto logicky sa zamerať a osloviť čo najširšie spektrum žien, ktoré by mohli spájať dané problémy.

Pôsobenie Friedan sprevádzalo viacero výstrednosti, kontroverznosti či politických a ideologických sporov aj vo vnútri feminizmu. Znáмым sa stal napríklad spor s lesbickými feministkami alebo Gloriou Steinem. Jedným z radu možností vysvetlenia tohto javu je, že Friedan chcela udržať feminizmus v medziach stanovených línií a obávala sa toho, že by sa

³⁶⁶ K tejto téme v rámci feminizmu a vplyv Friedan naň pozri napr. OLIVER, H. „It’s all About Shopping“: The Role of Consumption in the Feminization of Journalism. In EVANS, M. – HEMMINGS, C. – HENRY, M. et al. (eds.) *The SAGE Handbook of Feminist Theory*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington : SAGE Publications Ltd, 2014. s. 251-266.

³⁶⁷ FRIEDAN, B. *The Feminine Mystique*, s. 197 a 199.

³⁶⁸ HOOKS, B. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston : South End Press, 1984. s. 1.

³⁶⁹ Pozri bližšie HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 588.

hnutie mohlo vymknúť spod kontroly a minúť svoj účel, teda premrať historickú príležitosť, ktorá sa ženám naskytla, alebo dokonca sprofanovať celé ženské hnutie už v jeho počiatku. Sama verila tomu, že reprezentuje obraz väčšiny americkej ženy.

Je pravdou, že Friedan ako ženská aktivistka a jedna z vedúcich osobností organizovania ženského hnutia v USA, nerozvíjala literárnu a publikačnú činnosť na pravidelnej báze, avšak Ženská mystika nie je jedinou jej knihou. Jej kniha s názvom Druhá etapa (*The Second Stage*), ktorá vyšla v roku 1981, je jej reakciou na spory vo vnútri feminizmu a ďalší vývoj vo feministickom hnutí. Friedan v nej vyjadrila kritický názor, že feminizmus ako hnutie a ako ideologický smer zašiel príďaleko a svojimi myšlienkami prekročil vytýčené hranice. Podľa nej sa odcudzil väčšinovému obrazu žien, ktoré sa chceli popri ostatných životných príležitostiach stať matkami a manželkami. Vyčítala feminizmu, že sa v neadekvátnej miere obracal proti všeobecnému spochybňovaniu manželstva, rodiny a domácnosti. Reakcia zo strán iných feministiek ju zasa obviňovala z príklonu ku konzervativizmu, dokonca sa začalo hovoriť o jej zrade feminizmu. Friedan ale už predtým vystríhala pred hrozbou, aby sa z feminizmu nestalo hnutie, ktoré eroduje základné podoby inštitucionálneho rámca spoločnosti, alebo aby sa nestalo hnutím nenávisťi voči mužom. Zároveň Friedan odsúvala problematiku rozsiahlejšej analýzy individuálnych prejavov mužského správania. Jednoducho ho kládla mimo rámca feminizmu. V tejto súvislosti treba pripomenúť aj pôvodný zámer organizácie NOW, ktorý vyplýva z prehlásenia cieľov z roku 1966: „Účelom NOW je okamžite podniknúť kroky na plnú účasť žien vo väčšinovej americkej spoločnosti pri vykonávaní všetkých výsad a zodpovedností prameniacich zo skutočného partnerstva s mužmi.“³⁷⁰ Hoci Friedan a základné ciele ženskej organizácie NOW počítali s tým, že ženy, resp. každá žena bude pri realizácii ženskej rovnoprávnosti sledovať svoj vlastný, individuálny záujem, zároveň vítali podporu zo strany mužov. Teda Friedanovej pôvodný feministický cieľ sa odráža od zmeneného ženského vedomia, ktoré si uvedomuje spoločenské prekážky kladené ženám k transformácii spoločenského systému do podoby prijatia nezávislosti a sebarozvoja ako automatického predpokladu osobnosti žien.

Okrem uvedeného v roku 1993 vyšlo jej dielo Fontána veku (*The Fountain of Age*). Fontána veku sa zameriava na problém spoločenského postavenia starých ľudí. Friedan v ňom tvrdí, že dnes sú starí ľudia v podobnej pozícii, v akej sa ocitli ženy pred druhou vlnou feminizmu. Opisuje stereotyp starých ľudí ako chorých, bezmocných, senilných, inkontinentných, závislých, osamotených a ako bremeno svojich priateľov, rodiny, komunity a štátu. Prostredníctvom rozhovorov so staršími ženami ukazuje nesúlad medzi predstaveným negatívnym obrazom a skutočnú životnú realitu starších žien.

Ruth Bader Ginsburg: ženy patria všade tam, kde sa prijímajú rozhodnutia

Meno Ruth Bader Ginsburg je za posledné obdobie spojené prevažne s jej kariérou sudkyne Najvyššieho súdu USA. Túto funkciu vykonávala od roku 1993 do svojej smrti v roku 2020. Do funkcie sudkyne Najvyššieho súdu ju nominoval prezident USA Bill Clinton. Vo svojom slávnostnom vymenovaní do funkcie sudkyne Najvyššieho súdu USA v Rose Garden v Bielom dome sa vyjadrila s uznaním na adresu ženských hnutí a poďakovala za to, že otvárajú dvere „pre ľudí akými som ja, ktorí prispievajú ku koncu tých dní, keď ženy, minimálne polovica nadania našej spoločnosti, sa objavujú na takýchto miestach len sporadicky“.³⁷¹ Vymenovanie Ginsburg do funkcie sudkyne Najvyššieho súdu bolo v tejto súvislosti prirovnávané k vymenovaniu Thurgooda Marshalla, prvého afroamerického sudcu

³⁷⁰ The National Organization for Women's 1966 Statement of Purpose [online]. [cit. 11.02.2021]. Dostupné na: <<https://now.org/wp-content/uploads/2014/02/Statement-of-Purpose.pdf>>.

³⁷¹ Cit. podľa GOLDBERG, S. B. – RESKE, H. J. The Trailblazing Women's Rights Litigator Becomes a Moderate Judge. In ABA Journal, Vol. 79, No. 8, 1993, s. 16, 18, 20-21.

Najvyššieho súdu.³⁷² Napriek uvedenému, Ginsburg bola až v poradí druhou ženou, ktorá zastávala túto funkciu, pričom prvou ženou v tejto funkcii bola Sandra Day O'Connor.

V samotnom zložení Najvyššieho súdu USA patrila k takzvanému liberálnemu krídlu. Napriek tomu, že ju nominoval „demokrat“ Bill Clinton, jej nominácia bola schvaľovaná zo strany predstaviteľov demokratov a rovnako aj predstaviteľov republikánov, čo odzrkadľuje aj pomer hlasov (96:3), ktorými bola schválená jej nominácia. Nebola to však jej prvá sudcovská funkcia. Už v roku 1980 bola menovaná v štáte Columbia federálnou sudkyňou prezidentom Jimmym Carterom. Prezident Carter znepokojivo vyslovil, že väčšina sudcov v USA sa mu podobali, nakoľko v drvivej väčšine ide o mužov a belochov. Do úradov federálnych sudcov tak začal vymenovávať právnikov rôznych rás a takisto aj ženy. Victoria Ortiz na margo tejto skutočnosti dáva do pozornosti, že keď nastúpil Carter do úradu prezidenta USA v roku 1977 z celkového počtu 497 federálnych sudcov bolo len šesť žien. V roku 1981 keď opúšťal úrad prezidenta stúpol celkový počet žien vo funkcii federálnych sudkýň o 40.³⁷³ Jednou z nich bola aj Ruth Bader Ginsburg.

Ginsburg sa začala bližšie a zreteľnejšie zaujímať o otázku diskriminácie na základe pohlavia v roku 1970. Práve sedemdesiate roky 20. storočia možno označiť za rozhodujúce obdobie, behom ktorého sa formuloval jej právno-feministický prístup. Ten sa najskôr odštartoval písaním teoretických článkov ako aj jej účasťou na súdnom prejednávaní jednotlivých prípadov s meritom vecí o znevýhodnení jednotlivcov na základe pohlavia. K boji za zrovnoprávnenie žien alebo lepšie povedané k boji za rovnosť pohlaví ju inšpirovala mladá Afroameričanka, právnička a aktivistka Pauli Murray. Práve táto žena mala mať enormný vplyv na mladú Ginsburg. V každom prípade, ak je reč o Pauli Murray, musím podotknúť, že išlo o nesmierne talentovanú ženu, na živote ktorej sa odrážala rasová diskriminácia spolu s diskrimináciou na základe pohlavia a diskrimináciou v dôsledku sexuálnej orientácie. Ginsburg ju považovala za „spoluautorku“ rozhodnutia vo veci *Reed v. Reed* (1971) v dôsledku svojej doterajšej práce, ktorú v oblasti rovnosti práv vykonala, a zároveň ako osobné uznanie inšpirácie voči nej samotnej. Na obálku návrhu vo veci *Reed v. Reed* (1971) Ginsburg pripísala medzi mená autorov Pauli Murray a Dorothy Keyton ako pripomienku toho, že v skutočnosti argumentačne „stála na ich pleciach“ a že svet si konečne vypočuje to, čo oni dve celý čas pripravovali.³⁷⁴

S ohľadom na zámer tejto publikácie je dôležitý pohľad na Ruth Bader Ginsburg ako na (liberálnu) právnu feministku. Niekdajšia dekanica Právnickej fakulty na Univerzite v Berkeley a liberálna právna feministka Herma Hill Kay sa o Ginsburg vyjadrila v liste adresovanom Billovi Clintonovi nasledujúcimi slovami: „Nie je prehnané tvrdiť, že vytvorila intelektuálne základy pre súčasné diskriminačné právo. Jej presvedčenie, jej články venujúce sa právu, ako aj spoluautorstvo knihy s prípadovými štúdiami na túto tému mu pomáhajú dodnes porozumieť. Navyše, je znamenitou ústavnou expertkou. Jej prax profesorky a sudkyne sú široko známe a uznávané. Do svojho výkonu funkcie sudkyne Najvyššieho súdu vnesie hlboké znalosti Ústavy.“³⁷⁵

³⁷² V takýchto súvislostiach sa vyjadrila prezidentka Centra pre reprodukčnú legislatívu a politiku (*Center for Reproductive Law & Policy*) Janet Benshoof, ktorá Ginsburg označila za Thurgooda Marshalla rodovo rovného práva. Cit. podľa LEWIS, N. A. *Rejected as a Clerk, Chosen as a Justice - Ruth Bader Ginsburg* [online]. [cit. 01.11.2020]. Dostupné na: <<https://www.nytimes.com/1993/06/15/us/rejected-as-a-clerk-chosen-as-a-justice-ruth-bader-ginsburg.html?auth=login-google/>>.

³⁷³ Pozri ORTIZ, V. *Dissenter on the Bench: Ruth Bader Ginsburg's Life & Work*. New York : Clarion Books, 2019. s. 97.

³⁷⁴ Pozri CARON, I. – KNIZHNIK, S. *Notorious RBG: The Life and Times of Ruth Bader Ginsburg*. HarperCollins, 2015. s. 50 a nasl.

³⁷⁵ HILL KAY, H. *Letter to President Bill Clinton* [online]. [cit. 01.11.2020]. Dostupné na: <<https://clintonwhitehouse6.archives.gov/1993/06/1993-06-14-ruth-bader-ginsburg-release.html/>>.

Uznanie voči Ginsburg ako jednej z feministiek a právničiek sa dostalo od mnohých feministických autoriek, právničiek a aktivistiek z rôznych kútov sveta takmer okamžite po oznámení jej úmrtia. Zároveň treba pripomenúť, že Ginsburg v žiadnom prípade nepatrila k radikálno-revolučným alebo nátlakovo reformistickým feministkám. Platí to aj o jej osobnom vystupovaní, jazyku, ústnych prejavov, používaných výrazov, spôsobu vyjadrovania myšlienok v texte, ako aj o vytýčených stratégiách feministického boja. Ginsburg v porovnaní s inými feministkami svojej aj dnešnej doby pôsobí ako umiernená, zdanlivo málo výrazná feministka. Jej centristický postoj akceptuje kompromis a zameriava sa na dosahovanie čiastočných, či skôr postupných zmien na ceste k dosahovaniu požiadaviek zrovnoprávnenia žien v spoločnosti. V tomto zmysle bola umiernenou feministickou gradualistkou. Preto si treba uvedomiť, že Ginsburgovej feminizmu nebude vyhovovať každej feministke. Ide o feminizmus, ktorý je feminizmom postupných zmien, ktoré je treba dosiahnuť na viacerých úrovniach. V konečných dôsledkoch jej feminizmus je právne argumentačným feminizmom, tzn. opiera sa o ústavné, teda pozitívnoprávne základy amerického právneho poriadku a silu právnej interpretácie. Ginsburg bola síce feministkou, avšak takou, ktorá pracovala na zmenách takpovediac „z vnútra systému“. Jej rola právničky či štátne funkcie, ktoré reprezentovala, smerovali do určitej miery možnosti, ktoré mala a mohla využiť za týmto účelom. To však nemusí byť v každom prípade negatívom, pretože Ginsburg pre mnohých stelesňovala tichú vodu medzi brehmi systému, ktorá je nádejou lepšej zmeny pre ženy. Preto v nej toľko žien videlo podporu.

Behom svojho života a v dôsledku svojej činnosti v prospech zrovnoprávnenia žien či v dôsledku svojej odbornej fundovanosti sa z Ruth Bader Ginsburg stala ikona známa pod skratkovitým označením „RBG“ alebo dokonca ako „Notorická RBG“ („*Notorious RBG*“). Áno, behom svojho života sa stala feministickou pop-ikonou, ktorej výroky sa v priestore sociálnych sietí stávali virálnymi. Sama však bola k takejto ikonizácii seba samej zdržanlivá. Iný pohľad na ňu je o niečo reálnejší a díva sa na ňu v celistvosti jej života. V tejto súvislosti sa neuvádzajú len jej profesijné úspechy a odborná erudovanosť. Naopak, obraz o Ginsburg je predovšetkým obrazom ženy, ktorá sa v jednotlivých fázach svojho života potýkala s dôsledkami legislatívy a spoločenského vedomia, založených na nerovnosti medzi pohlaviami. Ide o obraz ženy, ktorá zažila a poznala nerovnosť a napriek tomu ju dokázala prekonať tak v osobnej rovine ako aj celospoločenskej rovine. To je v tejto súvislosti paradoxom, pretože zmenu sexistickéj právnej úpravy dosahovala cestou práva, avšak nie požiadavkou prijímania novej (novelizujúcej) právnej úpravy, ale rušením aktuálne platnej diskriminačnej úpravy, ktorá bola v nesúlade s Ústavou USA a jej dodatkami. Teda, Ginsburg bola presvedčená o tom, že súhra spoločenského vývoja, prejednávania jednotlivých prípadov pred Najvyšším súdom USA a ústavných základov Spojených štátov amerických vytvára právne predpoklady, ktoré postupnou cestou dospeli do bodu, kedy diskriminácia jednotlivcov na základe pohlavia sa javí ako ústavne neprípustná.

Ginsburg sa pripisuje zásluha za zmenu podoby americkej právnej vedy, ktorou sa hľadá na ženu v americkej spoločnosti.³⁷⁶ V tomto smere sa ako feministická právna aktivista v mnohom odlišuje od iných feministických aktivistiek vtedajších čias, ktoré sa v prevažnej miere snažili dosahovať zmeny politickými cestami, t.j. skupinovo nátlakovými akciami s cieľom zmeniť verejnú mienku alebo celoštátnu politiku či legislatívu daného štátu USA. Prostredím, v ktorom Ginsburg viedla boj za formálne zrovnoprávnenie pohlaví bola súdna sieň. V momente, keď zistila, že prijatie ústavného dodatku, ktorý by jednoznačne zakotvil požiadavku rovnosti pohlaví do textu Ústavy USA je politicky aktuálne nepravdepodobné, obrátila sa na prejednávanie jednotlivých prípadov.

³⁷⁶ VALENTINE, S. E. Ruth Bader Ginsburg: An Annotated Bibliography. In *New York City Law Review*, Vol. 7, Iss. 2, 2004. 392.

Takisto, pod skratkou „RGB“ sa neskrýva len ikona amerického právneho feminizmu, ale tiež terč kritiky z radu feministiek samotných. Má to dva hlavné dôvody, ktoré plynulo na seba nadväzujú. Prvý dôvod súvisí s dobou, kedy sa začína rodiť právny feminizmus Ruth Bader Ginsburg. Behom sedemdesiatych rokov 20. storočia sa začína výraznejšie členiť americké feministické hnutie priamo vo svojom vnútri. Do popredia tak vystupujú mnohé podoby feminizmu a liberálny feminizmus bol len jedným z mnohých feministických prístupov ku skúmaniu patriarchátu a patriarchálnej podoby práva. Tento vývoja neobišiel ani právny feminizmus. Proces štiepenia feminizmu bol mimo toho, aby ho Ginsburg vedela nejakou ovplyvniť, hoci sama deklarovala snahu o udržanie jednoty ženského hnutia. V právnom feminizme sa začína objavovať názorová nejednotnosť. Jednak sa feministické právničky nevedeli zhodnúť na jednotných názoroch na konkrétnu právnu úpravu, týkajúcu sa života žien, a ďalej sa v tomto čase začali formovať predpoklady pre nové teoreticko-právne feministické prístupy, ktoré vyvrcholili v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch 20. storočia. Inými slovami, do popredia sa dostávali rozdielne ideologické vymedzenia požiadavky rovnosti, rozdielne prístupy ku skúmaniu požiadavky rovnosti, a teda rozdielne spôsoby riešenia patriarchátom spôsobenej nerovnosti medzi pohlaviami v práve a prostredníctvom práva. A práve toto je druhý dôvod, ktorý spočíva v rozdielnom riešení problému nerovnosti, ktorý smeruje až do súčasnosti.

V tejto súvislosti sa voči liberálnemu právnomu feminizmu a myslení Ginsburg objavujú výhrady poukazujúce na slabiny formálneho vymedzenia rovnosti, či voči asimilovaní žien v patriarchálnom svete. Objavujú sa upozornenia feministiek, že „ženy a muži nie sú rovnakí“. Tieto feministické kritičky považovali prístup Ginsburg za nedostatočný v dosahovaní dostatočných právnych zmien pre ženy. V hre bola dokonca hrozba asimilovania žien vo svete mužských pravidiel a kritérií, ktoré sú v práve vyjadrené. Objavili sa aj námietky, že Ginsburgovej feminizmu je len pre tie ženy, ktoré „majú dostatočné zdroje na to, aby hrali podľa mužských pravidiel“. Iné vážnejšie feministické kritiky upozorňujú, že predstavila feminizmus privilegovaných bielych žien, ktoré patria k strednej triede. Inými slovami, vyčíta sa jej, že v skutočnosti sa snažila uplatňovať krátkozraký „biely feminizmus“. V nadväznosti na to jednotlivé autorky tvrdia, že neprinesla nič prevratné, čo by pomohlo zmierniť nerovnosti žien pochádzajúcich z marginalizovaného sociálneho prostredia či skupín. Iné názory namietajú, že celá feministická činnosť Ginsburg vnesla ženy do patového stavu, kedy sa akákoľvek osobitná legislatíva zodpovedajúca politike ženských potrieb chápe ako diskriminačná a v dôsledku toho nemožná. Muqing Zhang pripomína, že v tomto smere dôsledky jej stratégie postupného prejednávania prípadov diskriminácie na základe pohlavia mali devastačné účinky: „Právny štandard ‚zvýšeného preskúmania‘ [*intermediate scrutiny*], ku ktorého vytvoreniu prispela, vyžaduje, aby súdy preskúmali akýkoľvek zákon alebo politiku, ktoré sa týkajú pohlaví, dokonca aj tie neškodné a uprednostňujúce ženy, a to vo zvýšenej miere a s inherentne prítomným presvedčením, že akékoľvek [osobitné] posudzovanie [vzhľadom na rozdiely], hoci aj zvýhodňujúce ženy, je neznesiteľné a škodlivé. Zvýšené preskúmanie je extrémne zložitým bremenom pre pozitívnu akciu a prežitie preferenčných politik. Ginsburg tak prostredníctvom jednotlivých prípadov, na ktorých sa podieľala na vrchole svojej takzvanej feministickej kariéry, nielen eliminovala existenciu preferenčných politik pre ženy, ale do značnej miery zničila budúce možnosti politik prospešných pre ženy.“³⁷⁷ Tieto námietky voči nej ako aj jej ikonizácia pokračujú do dnešných dní. Jej úmrtie dalo príležitosť nachvíľu opäť vyrásť hlasom z tábora kritikov a glorifikátorov.

³⁷⁷ ZHANG, M. Ruth Bader Ginsburg's Legacy Is Based On White Feminism [online]. [cit. 05.11.2020]. Dostupné na: <<https://medium.com/the-establishment/ruth-bader-ginsbergs-legacy-is-based-on-white-feminism-9351c1e93c89/>>.

Pred výkonom funkcie sudkyne Najvyššieho súdu sa okrem svojej akademickej kariéry zapísala do vedomia právnickej odbornej verejnosti aj ako právnička argumentujúca v prospech rodovej rovnosti a rovnosti medzi pohlaviami v konkrétnych súdnych sporoch. Predtým však ešte v roku 1963 začala vyučovať na Ruthers School of Law. Po skončení školy v roku 1959 mala však Ginsburg ako mladá absolventka práva problém nájsť si adekvátnu prácu. V roku 1960 dekan Harvardskej právnickej fakulty Albert Sachs ju odporučil ako jednu zo svojich najlepších študentiek sudcovi Najvyššieho súdu Felixovi Frankfurterovi. Frankfurter takéto odporúčanie odmietol s tým, že podľa seba nebol pripravený zamestnať ženu.³⁷⁸ Iné zdroje hovoria o dezinformáciách a nepravdách o Ginsburg, ktorými sudca Frankfurter disponoval a ktoré ho priviedli k záveru, že je lepšie ju nezamestnať, pretože „má niekoľko detí a jej manžel je invalid a sami viete, že ja pracujem veľmi, veľmi tvrdo a niekedy aj nadávam“.³⁷⁹ Samozrejme, že tieto informácie, ktorými odôvodňoval svoju neochotu zamestnať Ginsburg neboli pravdivé, nakoľko v tom čase mala iba jedno dieťa a jej manžel nebol vôbec chorý. Iný častý príbeh, ktorý sa objavuje z tohto obdobia poukazuje na to, že sudca Frankfurter sa mal dožadovať zistenia, či Ginsburg nosí oblečené nohavice. Tieto verzie zdôvodňovania príčin odmietnutia poukazujú na to, že údajne sudca Frankfurter nezniesol vo svojej blízkosti ženu oblečenú v nohaviciach. Odmietnutie Ginsburg z dôvodu jej pohlavia pôsobí o to zvláštnejšie, že sudca Frankfurter nezvykol odmietať kandidátov, ktorí mu boli doporučení na funkciu jeho asistenta.

Nech už je to akokoľvek, sudca Frankfurter nebol jediným, kto bol rezervovaným voči práci so ženami. Sudca Learned Hand podobne odmietol Ginsburg, a to napriek odporúčaniam zo strany profesora Geralda Gunthera. Sudca Hand svoje odmietnutie zdôvodnil tým, že pri práci často hreší a nadáva, pričom mať po svojom boku ženu by ho výrazne obmedzovalo v častom, hlasnom a veľmi kreatívnom používaní nadávok.³⁸⁰ Profesor Gunther sa týmto neúspechom nenechal odradiť a obvolal niekoľkých federálnych sudcov. Iba dvaja však súhlasili s ponukou. Jeden z nich bol sudca Edmund L. Palmieri, ktorý spočiatku váhal s možnosťou zamestnať Ginsburg, avšak neskôr ju prijal na pozíciu svojej asistentky. Údajne o tom rozhodol aj Palmieriho osobný prístup k tejto veci, keďže Palmieri mal dve dcéry, a teda sám chcel, aby sa v budúcnosti k ním pristupovalo takisto spravodlivo.³⁸¹ Ginsburg tak získala svoju prvú prácu súdnej úradníčky a asistentky federálneho sudcu

Na Ruthers School of Law sa stala len v poradí druhou ženou, ktorá učila na plný úväzok. Platená však bola menej ako jej mužskí kolegovia. K výške svojej výplaty sa vyjadrila nasledovnými slovami: „Dekan Willard Heckel, jeden z najmilších a najlepších mužov, akých som mala možnosť poznať, mi starostlivo vysvetlil, že finančné zdroje štátnej univerzity sú obmedzené a potom dodal, že by bolo fér platiť mi skromne, nakoľko môj muž má veľmi dobrú prácu.“³⁸² Vo veci nebola len výška mzdy, nakoľko právna úprava zrovnoprávňujúca mzdy bola prijatá takisto v roku 1963, ale tiež finančná a pracovná neistota Ginsburg, pretože trvanie jej pracovného pomeru bolo závislé od každoročného prehodnocovania a predlžovania. Navyše, do hry vstúpilo jej druhé tehotenstvo, ktoré sa rozhodla kvôli predĺženiu pracovnej zmluvy skrývať pred svojim zamestnávateľom: „Nepovedala som nič, ale požičala som si oblečenie o jedno číslo väčšie od mojej veľkej opory, svokry. S jej požičaným šatníkom som

³⁷⁸ Pozri LEWIS, N. A. Rejected as a Clerk, Chosen as a Justice - Ruth Bader Ginsburg.

³⁷⁹ Cit. podľa CARON, I. – KNIZHNIK, S. Notorious RBG: The Life and Times of Ruth Bader Ginsburg, s. 37.

³⁸⁰ Pozri BADER GINSBURG, R. – GLUCK, A. – METZGER, G. A Conversation with Justice Ruth Bader Ginsburg. In *Columbia Journal of Gender and Law*, 2013. s. 20.

³⁸¹ Pozri bližšie DE HART, J. S. *Ruth Bader Ginsburg: A Life*, s. 93-94.

³⁸² Cit. podľa HILL KAY, H. *Ruth Bader Ginsburg, Professor of Law*. In *Columbia Law Review*, Vol. 104, No. 1, 2004. s. 13.

to zvládla celý jarný semester.³⁸³ Po podpise zmluvy už bola pripravená oznámiť dobrú správu...

Celé pôsobenie Ruth Bader Ginsburg bez ohľadu na právnu profesiu, ktorú behom svojho života vykonávala, bolo namierené proti pohlaviu, resp. rodu ako právne významného dôvodu posudzovania práv jednotlivca (*gender-based classification*). Jej stratégia behom jej feministického prístupu k právu sa však menila. Od pôvodných nádejí, ktoré vkladala do skorého prijatia Dodatku za rovnosť práv (*The Equal Rights Amendment*) – čím by sa jednoznačnejšie definovala rovnosť pohlaví, a teda rodová rovnosť na úrovni Ústavy USA – sa neskôr uchýlila k útoku na právne zakotvenú diskrimináciu na základe pohlavia postupnou cestou prejednávania jednotlivých prípadov v súdnom konaní,³⁸⁴ ktoré mali sľubovať dosahovanie zmien krok za krokom (*step by step litigation strategy*). Nejde však o nedôslednosť alebo nekonzistentnosť v postojoch a spôsoboch zrovnoprávnenia žien v americkom práve na strane Ginsburg. Feminizmus a zvlášť právny feminizmus v tomto období prijímal duálnu stratégiu zameriavajúcu sa na prijatie nového dodatku, dlhšie reformy právnych poriadkov jednotlivých štátov federácie ako aj prejednanie jednotlivých prípadov súdnou cestou, ktoré sa argumentačne zakladali už na existujúcom spravidle, štrnástom dodatku Ústavy USA. Ginsburg sa len prispôbila tejto stratégii s ohľadom na možný (ne)úspech jednej z alternatív. V podstate tak urobila rovnako ako niektoré iné feministky a právničky. V nasledujúcich riadkoch sa pozrieme ako a prečo nastal u nej takýto vývoj v jej feministických právnych stratégiách a čo konkrétne viedlo k zmene tejto stratégie.

Od sedemdesiatych rokov 20. storočia sa čoraz viac začalo v anglo-americkom priestore hovoriť o predsudkoch voči ženskému pohlaviu v rôznorodých oblastiach spoločenského života od verejnej sféry až po konkrétne jednotlivosti súkromného života žien. V roku 1971 stála profesorka Ruth Bader Ginsburg pri zrode osobitnej skupiny zamerania Americkej únie občianskych slobôd (*American Civil Liberties Union*). Účelom tejto skupiny bolo identifikovať prípady znevýhodnenia žien na základe pohlavia, ktoré sa dialo v medziach práva a prostredníctvom práva a nájsť spôsob právnej argumentácie, ktorý by viedol k náprave diskriminácie žien. Zároveň jej snahou bolo centralizovať jednotlivé právne žaloby, ktoré sa naprieč celými Spojenými štátmi americkými objavovali a týkali sa diskriminujúcej právnej úpravy spravidla jednotlivých štátov federácie. Cieľom profesorky Ginsburg bolo presvedčiť sudcov Najvyššieho súdu USA, že zákony, ktoré rozlišujú medzi mužmi a ženami iba z rodového hľadiska sú zlé pre ženy ako aj pre mužov. Táto osobitná skupina bola označená ako Projekt práv žien (*Women's Rights Project*) a jej hlavným cieľom bolo eliminovať diskrimináciu na základe pohlavia cestou súdnych žalôb. Pod vedením Ginsburg bol daný projekt zameraný na dosiahnutie občianskych práv bez ohľadu na rozlišovanie pohlavia a mal byť hlavnou cestou k dosahovaniu požiadavky formálnej rovnosti medzi pohlaviami v práve a prostredníctvom práva. Ak to „rozmením na drobné“, potom možno tvrdiť, že cieľom tohto

³⁸³ Cit. podľa tamže.

³⁸⁴ Ruth Bader Ginsburg sa priamo podujímala na obhajobe niektorých zo strán pred Najvyšším súdom USA celkovo v nasledujúcich deviatich prípadoch: *Reed v. Reed* (1971), *Struck v. Secretary of Defense* (1972), *Frontiero v. Richardson* (1973), *Kahn v. Shevin* (1974), *Weinberger v. Wiesenfeld* (1975), *Edwards v. Healy* (1975), *Turner v. Department of Employment Security* (1975), *Califano v. Goldfarb* (1977), *Duren v. Missouri* (1979). Pritom na nasledujúcich šestnástich prípadoch sa zúčastnila vypracovaním poradného stanoviska (*amicus brief*): *Pittsburgh Press Co. v. Pittsburgh Commission on Human Relations* (1973), *Cleveland Board of Education v. LaFleur* (1974), *Corning Glass Works v. Brennan* (1974), *Geduldig v. Aiello* (1974), *Liberty Mutual Insurance Co. v. Wetzel*, (1976), *General Electric Co. v. Gilbert* (1976), *Craig v. Boren* (1976), *Coker v. Georgia* (1977), *Dothard v. Rawlinson* (1971), *Nashville Gas Co. v. Satty* (1977), *University of California Regents v. Bakke* (1978), *Los Angeles, Department. of Water and Power v. Manhart* (1978); *Orr v. Orr* (1979), *Califano v. Westcott* (1979) *Wengler v. Druggists Mutual Insurance Co.* (1980), *Vorchheimer v. School District of Philadelphia* (1977).

projektu bolo, aby právny poriadok Spojených štátov, t.j. od najvyššej ústavnej úrovne až po nižšiu úroveň, takpovediac právne situoval ženu do rovnakého právneho postavenia, v akom boli z pohľadu práva posudzovaní muži. Zámerom takéhoto prístupu bolo teda dokázať, že rozdiely medzi mužmi a ženami nie sú natoľko významnými, aby mohli mať rozdielne právne dopady s ohľadom na obe pohlavia.³⁸⁵

Teoretické korene tejto feministickkej stratégie sa začínajú objavovať skôr. Behom svojej akademickej kariéry a počas roku 1971 napísala dva články, ktoré sa týkali otázok otázky ženských práv. Prvý z nich niesol názov Posudzovanie žien v práve: Prebudenie vedomia na právnických fakultách (*Treatment of Women by the Law: Awakening Consciousness in the Law Schools*). Druhý bol nazvaný ako Pohlavie a nerovná ochrana: Muži a ženy ako obeť (*Sex and Unequal Protection: Men and Women as Victims, Speech before the southern regional Conference*). Celkovo však od roku 1972 do roku 1978 mala Ginsburg viacero článkov, ktoré boli zamerané na podporu Dodatku za rovné práva. Iný jej článok z roku 1973 zhrňoval historický vývoj právneho a politického postavenia žien so zreteľom na aktuálne platný právny poriadok a Ústavu USA. Vzhľadom na skutočnosť, že Ginsburg začína svoje skúmania vznikom Spojených štátov amerických a končí sedemdesiatymi rokmi 20. storočia, už v úvode pripomína, že „myšlienka, podľa ktorej muži a ženy stoja ako rovní pred zákonom nebola pôvodnou myšlienkou, a ani zámerom Kongresu, ktorý prijal dodatky počas Občianskej vojny“.³⁸⁶ Podľa nej námietky, ktoré sa objavili voči Dodatku za rovné práva, boli dostatočne zodpovedané už v dvadsiatych rokoch 20. storočia. Napriek tomu sa k nim vracia a opakovane sa ich snaží vyvracať. Prvá z námietok proti prijatiu uvedeného dodatku apelovala na ohrozenie pracovnoprávnej ochrany žien. To znamená, prijatím dodatku hrozí, že ženy stratia zvýšenú mieru zákonnej ochrany v pracovnoprávných vzťahov. Voči tejto námietke Ginsburg odpovedala poukázaním na súčasné trendy v legislatíve, kde sa „začína

³⁸⁵ V tejto súvislosti Projekt práv žien priniesol pred Najvyšší súd USA niekoľko významných prípadov, ktoré poznačili právne smerovanie rodovej rovnosti v USA. Z množstva týchto prípadov možno spomenúť prípad *Reed v. Reed* (1971), ktorý sa týkal podmienok dedenia. Zákonná úprava štátu Idaho požadovala, aby pri správe pozostalosti boli uprednostňovaní muži pred ženami. Najvyšší súd konštatoval v tomto prípade porušenie štrnásteho dodatku Ústavy USA, resp. porušenie „rovnakej ochrany zákonom“. V podobnom duchu sa podarilo uspieť projektu v prípade *Frontiero v. Richardson* (1973), ktorý sa týkal rozdielneho posudzovania rodinných benefítov pre členov rodiny žien, ktoré boli príslušníkami armády. Dvojaký meter, síce pripúšťal, že manželka muža, ktorý slúži v armáde môže byť posudzovaná ako závislá osoba, ktorej náleží finančná podpora zo strany štátu, ale v opačnom prípade, nepripúšťal manžela ako závislú osobu, pokiaľ nie je finančne závislý od aspoň polovice príjmu svojej manželky, ktorá slúži v armáde. Z takéhoto dôvodu bola žiadosť poručičky letectva Spojených štátov Sharron Frontiero odmietnutá. V tomto prípade Najvyšší súd potvrdil opäť „rozdielne zaobchádzanie medzi mužmi a ženami, ktorí sú na tom podobne“ a uplatňovanie takýchto dvojitéch požiadaviek vedie ku konečným dôsledkom k porušeniu práva na riadny proces a požiadavky na rovnakú ochranu zákonom. V tomto prípade zastupovala Sharron Frontiero samotná Ruth Bader Ginsburg, ktorej dôrazný a dobre pripravený prejav dokázal presvedčiť ôsmich z desiatich sudcov Najvyššieho súdu USA. Navyše, v tejto súvislosti Nancy Levit a Robert Verchick uvádzajú, že Projekt práv žien pôvodne prijal stratégiu, ktorej účelom bolo využívať aj mužských žalobcov, aby sa ukázalo v niektorých prípadoch zvýhodnenie žien. Údajne tak robili kvôli tomu, že väčšina sudcov boli muži, a takto mohli ľahšie vidieť a pochopiť diskrimináciu. Levit a Verchick však dodávajú, že takáto stratégia nevedla k priamočiarym úspechom, a teda vždy k zamýšľaným výsledkom. Ako príklad nekonzistentosti výsledkov takejto stratégie uvádzajú prípad *Califano v. Webster* (1977) a z neho vyplývajúce rozhodnutie Najvyššieho súdu USA, ktoré potvrdilo opodstatnenosť vdovských zvýhodnení daní aj napriek skutočnosti, že vdovci takúto právnu možnosť uplatniť si zvýhodnenie na daniach nemali. Najvyšší súd sa v tomto prípade oprel o reálnu stránku finančných dopadov, ktorému má zmienené ustanovenie slúžiť a napraviť predošlú diskrimináciu. Pozri LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*, s. 14.

³⁸⁶ BADER GINSBURG, R. *The Need for the Equal Rights Amendment*, s. 1013.

upúšťať od nadmernej ochrany [iba] žien a rozširuje sa táto ochrana na všetkých zamestnancov“.³⁸⁷ Druhá námietka odporcov dodatku apeluje na skutočnosť, že mnohé ženy môžu prísť o sociálnu podporu a dávky, ktoré im priznávala dovtedajšia právna úprava ako ženám, matkám, manželkám a vdovám. Ginsburg vo veľmi podobnom duchu odpovedá, že prijatie dodatku by opäť neznamenalo odstránenie štátom poskytovanej sociálnej podpory a sociálnych dávok, ale naopak, viedlo by to aj k možnému rozšíreniu ich poskytovania (teda v skutočnosti by ich potenciálne mohli poberať aj muži), vždy s ohľadom na konkrétne okolnosti párov, manželov alebo rodín. Možné zmeny budú v podstate vždy závisieť od posúdenia konkrétnych okolností. Tretia námietka upozorňovala na povinnú účasť žien vo vojenskej službe. Posledná námietka sa orientuje na vytvorenie spoločných toaliet pre mužov a ženy. Takáto námietka podľa Ginsburg nie je na mieste, nakoľko rešpektovanie súkromia je obsahom ústavného pohľadu na vec.

Od týchto námietok sa uberá k podpore Dodatku za rovnosť práv a potrebe jeho prijatia, pričom to podčiarkujú aj tieto jej záverečné slová: „Stručne povedané, Dodatok za rovnosť práv otvorí národu nový pohľad na práva a povinnosti, späť s mužmi a ženami. Pevne odmieta akúkoľvek ústavnú tolerovateľnosť ostrých právnych hraníc medzi pohlaviami. Namiesto toho sa zmeriava na právny poriadok, ktorý posudzuje každú osobu na základe individuálnych zásluh, a nie na základe nezmeniteľnej vlastnosti [určenej] narodením, ktorá nemá žiaden nevyhnutný vzťah k potrebám a schopnostiam [jednotlivca].“³⁸⁸

O štyri roky neskôr publikovala ďalší článok, ktorý sa rovnako týkal Dodatku za rovnosť práv. V jeho obsahu hodnotí rozhodovaciu činnosť Najvyššieho súdu USA vzhľadom na sedemdesiate roky 20. storočia. Ginsburg síce poukazovala na to, že od roku 1971 – teda od rozhodnutia prípadu *Reed v. Reed (1971)* – síce nastáva určitý posun vo vnímaní požiadaviek rodovej rovnosti, avšak zároveň podľa nej naďalej platí, že „[s]udcovia sa doteraz vyhýbali formulovaniu všeobecných zásad a preukázali tendenciu zaoberať sa každým prípadom ako izolovanou inštanciou v úzkom rámci“.³⁸⁹ Poukazovala teda na neschopnosť Najvyššieho súdu oprieť sa v rozhodovaní prípadov, týkajúcich sa diskriminácie pohlavím, o právnu doktrínu. Zároveň však tvrdí, že to bolo z pochopiteľných dôvodov, nakoľko Najvyšší súd „musí konať zvlášť obozretne v temnej sfére výkladu ústavy (úloha súdu) a ústavnými dodatkami (úloha zákonodarcov na úrovni federácie a štátov)“.³⁹⁰ Neumožňuje to ani samotný zaužívaný spôsob posudzovania a rozhodovania prípadov v jeho judikatúre. Na strane druhej, tu máme štrnásty dodatok Ústavy USA, a rozhodnutie Najvyššieho súdu, že ženy sú v zmysle tohto dodatku takisto osobami, na ktoré sa vzťahuje rovnosť. Ale ako pripomína ďalej v tomto článku Ginsburg, Najvyšší súd stále berie na zreteľ historický kontext, v ktorom boli prijímané trinásty, štrnásty a pätnásty dodatok. V časoch ich prijímania, ženy nemali právo voliť, alebo dokonca nadobúdať a právne spravovať majetok alebo uzatvárať zmluvy, ak boli vydaté. A ako dodáva Ginsburg: „Súdy sú vnímavé voči takejto histórii.“³⁹¹ Schodným riešením bolo v tom čase pre ňu prijatie Dodatku za rovnosť práv, ktorý by vyriešil zmienenú neistotu. Jeho prijatie by podľa nej znamenalo odstránenie historického kontextu 18. a 19. storočia a podmienok, v ktorých sa rodil ústavný systém USA a ktorý počítal s diskrimináciou žien na základe pohlavia. Zároveň by prijatie nového dodatku vytvorilo princíp na ústavnej úrovni, o ktorý by sa mohol Najvyšší súd smelo oprieť a rozvinúť ho pri posudzovaní prípadov diskriminácie na základe pohlavia. Takisto by sa tým odstránilo množstvo doteraz prijatej právnej úpravy na federálnej a štátnej úrovni, ktorá podľa Ginsburg „spomaľuje spoločenskú

³⁸⁷ Tamže, s. 1017.

³⁸⁸ Tamže, s. 1019.

³⁸⁹ BADER GINSBURG, R. Let's have ERA as a Signal, s. 72.

³⁹⁰ Tamže.

³⁹¹ Tamže.

zmenu tým, že ponecháva v platnosti obsolentné diskriminačné zákony“.³⁹² Z jej pohľadu bol zmieneny dodatok nevyhnutnou „cestou pre spoločnosť, ktorá verí v podstatu ľudskej dôstojnosti a vzájomnej závislosti každého muža a každej ženy“.³⁹³

V každom prípade, za doplnenie stojí, že návrh Dodatku za rovnosť práv sa do dnešných dní nepodarilo prijať. Síce ho za jeden rok podpísalo tridsať štátov, ale obava niektorých štátov, že by daný dodatok viedol k otvoreniu mnohých feministických tém a otázok na ústavnú úroveň, znemožnila do dnešných dní jeho platnosť. Ginsburg sa vyjadrovala podporne k prijatiu tohto dodatku a okrem širších spoločenských zmien, ktoré by mohlo priniesť jeho prijatie, videla ako právnička šancu inkorporovať formálnu požiadavku rovnosti medzi pohlaviami priamo do ústavnej úrovne, čím by sa právny poriadok USA jednoznačne opieral o rovnú a rovnakú garanciu práv a slobôd jednotlivcom bez ohľadu na ich pohlavie. Jeho prijatie by teda jednoznačne viedlo k zmene doktrínálneho prístupu Najvyššieho súdu, ktorý by chránil formálnu požiadavku rovnosti s rovnakou obozretnosťou ako každý iný ústavný predpoklad USA. Slovom, rovnosť práv bez ohľadu na pohlavie – teda rovnosť práv mužov a žien – by bola súčasťou ústavných základov, na ktorých USA stoja.

Pre Ginsburg bolo uvedené riešením dôležitej otázky, pretože prijatie tohto dodatku by nemenilo len pozitívnoprávnú úpravu od najvyššej ústavnej úrovne cez federálnu a štátnu úroveň legislatívy, ale zmenil by sa spôsob ochrany a garancie rovnosti medzi pohlaviami, ktorý predstavovala nová rozhodovacia činnosť Najvyššieho súdu, opierajúca sa o jasne vymedzenú doktrínu. V tomto smere je vidieť, že Ginsburg v období prvej polovice sedemdesiatych rokov dvadsiateho uprednostňovala koherentnosť a konzistentnosť doktrínalnej možnosti pred náhodou, ktorá plynula z posudzovania individuálnych okolností a konkrétností jednotlivých sporných prípadov. S ohľadom na nejasné výsledky v prijatí Dodatku za rovnosť (*Equal Rights Amendment*) práv však bola nútená zmeniť svoj postoj a stratégiu v dosahovaní požiadavky rodovej rovnosti a uspokojiť sa aspoň s čiastočnými vydanými precedensmi, ktoré mali vytvoriť predpoklady pre zmenu doktrínu rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu.

Keďže úspešné prijatie Dodatku za rovnosť práv nebolo možné jednoznačne zaručiť, Ginsburg bola prinútená k zmene stratégie v dosahovaní požiadavky formálnej rovnosti medzi mužmi a ženami. V tejto súvislosti Joan R. Tarpley, Stephanie B. Goldberg a Henry J. Reske hovoria o stratégii dosahovania zmien krok za krokom, a to prejednávaním a rozhodovaním jednotlivých prípadov (*step by step litigation strategy*).³⁹⁴ Takáto stratégia sa opierala o vytváranie zdanlivo od seba oddelených precedensov, ktoré v konečnom dôsledku prostredníctvom justičných rozhodnutí prispievajú k dosahovaniu žiadúcich zmien. Súčasťou tejto stratégie bolo vyhľadávanie vhodných prípadov, ktoré poukazovali na diskrimináciu a rodový útlak a následná príprava argumentácie pred Najvyšším súdom USA, ktorý mal v moci zrušiť dovtedy platné zákony jednotlivých štátov federácie alebo eliminovať staršie diskriminačné rozhodnutia. Slovom, Ginsburg pri odbúravaní legislatívnej a právnoaplikačnej nerovnosti na základe pohlavia využívala derogáciu moc Najvyššieho súdu USA.

Jej argumentácia v týchto prípadoch smerovala proti moci „prirodených rozdielov“ medzi pohlaviami, ktoré sa neskôr spoločensky vžili a predpokladali ako samozrejmé. Ukázala, že v skutočnosti nie sú „prirodené rozdiely“ ničím iným než sociálnymi konštruktmi, ktoré do spoločnosti vnášajú dvojkolajné pravidlá priraďujúce ženám a mužom rozdielne role. Tvrdila, že ak biologické rozdiely odlišujú pohlavia, diskriminácia na základe týchto rozdielov ovplyvňuje aj vyššiu úroveň súdnej kontroly. V tejto súvislosti sa aj v prípade *Reed v. Reed (1971)* argumentačne oprela o myšlienkovú pozíciu, ktorá spochybňovala

³⁹² Tamže, s. 73.

³⁹³ Tamže.

³⁹⁴ Pozri bližšie TARPLEY, J. R. An Open Thank-You Note to Justice Ruth Bader Ginsburg for Her Spirit of Belonging. In *Women's Rights Law Reporter*, Vol. 24, No. 1, 2002. s. 1.

význam atribútov rasy alebo pohlavia, s ktorými sa jednotlivec jednoducho rodí, a názor, podľa ktorého by samé osebe mohli mať nejaký dopad na jednotlivcov nadanie a schopnosť konať. Za týmto účelom si starostlivo vyberala prípady, o ktorých sa domnievala, že majú výraznejšiu nádej na úspech. V skutočnosti však nemuselo ísť výhradne o prípady, ktoré sa javili na prvý pohľad dôležito alebo o prípady, ktoré sa týkali závažných spoločenských tém.³⁹⁵ Mnohokrát išlo o maličkosti, v ktorých bolo porušenie formálnej rovnosti zjavné. Dôležitým z jej pohľadu tak bolo poukázať na iracionálne rozdiely konkrétnej právnej úpravy, ktorá sa pretavila do konkrétnej skutočnosti a z ktorej vyplynulo právne rozlišovanie medzi mužom a ženou ako neprímerané a iracionálne. To znamená, že rozdielne zaobchádzanie jednotlivcov právom na základe pohlavia sa v zmysle Ginsburgovej argumentácie javilo ako samo osebe iracionálne. Túto iracionalitu podľa nej nebolo možné argumentačne prekonať ani pôvodným a zdánlivo „racionálnym“ zámerom politiky zákonodarcu, ktorý sa opieral o zdôvodnenie zachovávanie rozdielov medzi pohlaviami napríklad preto, že sa snažil docieľiť zvýšenie bezpečnosti cestnej premávky ako v prípade *Craig v. Boren (1976)*. Ginsburg právne problematizovala takéto politiky štátov federácie, ktoré sa pretavili do legislatívy a tvrdila, že sú právne neobhájiteľné, ak sa zasahujú do rovnoprávnosti medzi pohlaviami.

V tejto súvislosti sa opierala najmä o štrnásty dodatok Ústavy USA, ktorý chránil jednotlivcov pred diskrimináciou na základe rasy. Dokonca poukazovala na paradox, ktorý sa skrýval v tom, že väčšinu vtedajšej populácie USA tvorili práve ženy. Záver, že jednotlivec nemusí byť príslušníkom menšiny na to, aby bol diskriminovaný v tomto zmysle pôsobí paradoxne. Toto je ďalším kľúčovým prvkom stratégie, ktorú si zvolila Ginsburg a ktorú rovnako využila aj vo vyššie uvedenom prípade *Reed v. Reed (1971)*.

Ginsburg spochybňovala aj spoločensky rozšírené stereotypy, ktoré inak nemali zdánlivú oporu v biologických rozdieloch medzi mužom a ženou. Napríklad, obmedzenie spôsobilosti na právne úkony u vydatých žien, ktoré nemohli uzatvárať zmluvy, nadobúdať či disponovať majetkom, žalovať a byť žalovanou v spore alebo si zobrať pôžičku. Všetko to boli staré predsudky, ktoré sa do súčasného práva dostali práve zo zastaralého systému *common law*. Takáto legislatíva vytvárala stereotypy, ktoré sa zakladali na myšlienke, že ženu treba chrániť pred negatívnymi vplyvmi a nebezpečenstvami vonkajšieho prostredia mimo domácnosti (napr. pri výkone nebezpečnej práce barmanky, krčmárky alebo výčapnej) alebo pred ňou samou (tzn. pred jej spontánnymi a nerozvážnymi rozhodnutiami). Vývoj teda ukázal nakoľko sú tradičné rodové stereotypy – zakotvené v právnom poriadku jednotlivých štátov

³⁹⁵ V tejto súvislosti sa javí ako malichernosť prípad *Craig v. Boren (1976)*. V literatúre sa s ním možno stretnúť pod populárnym označením „pivný prípad“ („*beer case*“). Predmetom sporu bolo znenie kontroverzného zákona v štáte Oklahoma, ktoré obmedzovalo predaj piva s nízkym obsahom alkoholu len na ženy vo veku od osemnásteho roku života. To znamená, kúpa takéhoto druhu piva bola umožnená len ženám nad osemnásť rokov. Mužom predmetný zákon neumožňoval kúpiť si dané pivo s nízkym obsahom alkoholu, pokiaľ nemali aspoň dvadsaťjeden rokov. Tento prípad, ktorý vznikol vo chvíli, keď si mladý študent so svojou priateľkou (obaja vo vekovom rozmedzí od osemnásť do dvadsaťjeden rokov) chceli kúpiť pivo s tým, že ona mohla a on ešte nie, sa zdá byť na prvý pohľad absolútne malicherným. Avšak situácia, v ktorej sa v daný moment ocitli ukazovala neférovosť a absurditu celého dotknutého zákona. Jediným kritériom pre určenie toho, čo je dovolené a čo už je považované za nedovolené, bolo práve pohlavie jedného z nich. Aj v tomto prípade napísala Ginsburg stanovisko, ktoré v konečných dôsledkoch presvedčilo siedmych z deviatich sudcov Najvyššieho súdu. Z posudenia súdu vyplynulo, že sporný zákon porušoval štrnásty dodatok Ústavy USA. Aj keď zákonodarca sa snažil takýmto zákonom dosiahnuť bezpečnosť cestnej premávky, Najvyšší súd neuznal dostatočnosť takéhoto dôvodu a potvrdil protiústavnosť rozlišovania predaja nízkoalkoholického piva na základe pohlavia jednotlivca. Zároveň treba povedať, že pri rozhodovaní skutkovo tak malicherného prípadu Najvyšší súd prijal nový štandard pre preskúvanie prípadov rodovej diskriminácie alebo diskriminácie na základe pohlavia. Totižto, súd po prvýkrát použil zvýšené preskúvanie (*heightened scrutiny*) na posúdenie toho ako právo pôsobí na mužov a ako na ženy.

a častokrát rešpektované judikatúrou Najvyššieho súdu – nepodstatné a spolu s nimi je rovnako neopodstatnené aj ich zakotvenie a zachovávanie v práve. Napríklad, prípad *Frontiero v. Richardson (1973)* reprezentuje odstránenie tradičnej línie rodových stereotypov, zakladajúcich sa na mužovi ako chleboďarcovi a žene ako domácej pani, ktorá je inak ekonomicky závislá od svojho manžela. Právo nerátalo so situáciou, že by muž mohol byť nejakým spôsobom ekonomicky, prípadne inak závislý od práce svojej manželky, a tým mu bol odopretý prístup k sociálnej podpore či iným benefitom. Inými, slovami, podstata uvedeného prípadu odhaľovala ako sa právo zakladá na rodových stereotypoch, ktoré vo svojej podstate prinášajú diskrimináciu jednotlivcov na základe pohlavia. Ginsburg hovorila o tom, že takáto diskriminácia je „dvojsečnou zbraňou“ („*double-edged sword*“) a je škodlivá rovnako pre mužov ako aj pre ženy. Vo svojej ústnej argumentácii v prípade *Mathews v. Goldfarb (1977)* – v ktorom Ginsburg namietala neústavnosť zamietnutia nároku na sociálne dávky pre manželov, ktorých manželky riadne pracovali – sa vyjadrila: „[A]ko v podstate takmer každá rodová diskriminácia, je aj táto dvojsečnou zbraňou [...] takmer každá diskriminácia, ktorá smeruje voči mužom takisto smeruje voči ženám. [...] nepoznám žiaden takýto prípad, ktorý by nepôsobil ako dvojsečná zbraň a nepoškodzoval obe pohlavia.“³⁹⁶

Aj prostredníctvom takýchto prípadov Ginsburg spoločne s ostatnými feministkami namietala, že právo založené na stereotypoch podnecuje ženy a mužov k tomu, aby si vytvárali – a tým pádom aj žili – v modely rodiny, kde muž pracuje mimo domova a je ekonomicky prínosný pre domácnosť, zatiaľ čo žena ostáva v domácnosti, stará sa o ňu a chod rodiny, pričom je ekonomicky závislá na práci manžela, prípadne na sociálnych dávkach a benefitoch. V tejto súvislosti sa argumentačne opierala o paradoxy plynúce z demografického ako aj ekonomického vývoja, a teda že hojná účasť žien vo verejnom živote tieto stereotypy skôr búra než by ich potvrdzovala. Navyše, právne podopierala svoju argumentáciu rozhodnutiami súdov nižšieho stupňa ako aj rozhodnutiami Najvyššieho súdu, ktoré sa odklonili od zastaralých stereotypov či precedensov. Protekcionistická legislatíva, ktorej zámerom bolo pôvodne chrániť ženy, sa vo svojich dôsledkoch ukázala ako diskriminačná, a tým začala pôsobiť ako právny depozitár zachovávania rodových rozdielov a verejných mocenských bariér medzi pohlaviami.

Mohlo by sa však zdať, že od tejto stratégie sa mohla odchyliť v prípade *Charles E. Moritz v. Commissioner of Internal Revenue (1972)*, ale nie je to celkom tak a je potrebné si to objasniť. Podľa Ginsburg sa legislatívne rozdiely musia opierať o racionálne zdôvodnenia, ktoré vedú k tomu, že v rovnakých situáciách sa bude s jednotlivcami zaobchádzať rovnako. Rozdielne požiadavky, ktoré kladie zákon nesmú byť vymedzené arbitrárne, najmä ak sú muži a ženy situovaní v rovnakých okolnostiach. Vcelku akoby stratégia Ginsburg filozoficky vychádzala z presvedčenia, že právo Spojených štátov amerických je zastaralé a svojím obsahom uviazlo v minulosti, zatiaľ čo sa svet so svojimi okolnosťami stihol výrazne zmeniť. Americký predstaviteľ právneho realizmu a takisto sudca Najvyššieho súdu Oliver Wendell Holmes zvykol hovoriť, že právo je morálnym zrkadlom danej spoločnosti, ale podľa Ginsburg to v prípade sexistických zákonov a niektorých precedensov dávno prestalo platiť. Namiesto toho právo pôsobilo ako depozitár rodových stereotypov, ktoré prestávali mať oporu v spoločenských súvislostiach.

Zhrnutím tak možno tvrdiť, že profesijná právnická činnosť Ruth Bader Ginsburg smerovala k tomu, aby súdy uznali, že pohlavie ako právne, resp. v zákone obsiahnuté kritérium je samo osebe vždy pochybným dôvodom pre dvojkoľajnú distribúciu práv, slobôd a bremien medzi mužmi a ženami. Avšak jej otázka, nakoľko je kritérium pohlavia, resp. rodu ako právne významného dôvodu posudzovania práv jednotlivca rozhodujúce pre posúdenie

³⁹⁶ Cit. podľa Oral Argument Transcript 75-699 *Mathews v. Goldfarb*. [online]. s. 23-26. [cit. 22.11.2020]. Dostupné na: <https://www.supremecourt.gov/pdfs/transcripts/1976/75-699_10-05-1976.pdf/>.

prípadoch súdom ostáva stále otvorenou, a doteraz definitívne nezodpovedanou. Ako som už predtým uviedol v rámci rozboru dvoch jej článkov z rokov 1973 a 1977, túto otázku by definitívne vyriešilo prijatie dodatku, ktorý do ústavného systému USA jednoznačne zavedie rovnosť práv medzi pohlaviami (t.j. napr. Dodatku za rovnosť práv). Veľmi dobre to možno postrehnúť na jej myšlienkach, uvedených v jej článku z roku 1988: „Máme dvesto rokov starú ústavu, najdlhšie stále platnú písanú ústavu, ale len v roku 1971 sme začali rozvíjať teóriu rovných práv, povinností a možností pre mužov a ženy. Výraz z roku 1787 ‚My ľud‘, tak ako nám to nedávno pripomenul sudca Marshall, bol neúplným – v skutočnosti, opomínal väčšinu dospelaj populácie: otrokov, dlžníkov, chudobných, Indiánov a ženy. Ohraničená rokom 1787 bola Ústava dokumentom vlády bielych, majetných, dospelých mužov – dokumentom ľudí, ktorí neboli závislí od ostatných, a preto neboli podozrievaní voči moci a kontrole pánov, vládcov a vysoko postavených. Stále máme Ústavu z 18. storočia, ktorú si vážime a podľa ktorej žijeme, pretože prostredníctvom kombinácie troch faktorov alebo síl – zmien vo zvykoch spoločnosti, ústavných dodatkov a súdneho preskúmania – sa rozvinul systém participaçnej demokracie, na ktorý sme hrdí.“³⁹⁷

Výsledky, ktoré priniesli Americká únia občianskych slobôd a Projekt práv žien, spolu s angažovaním Ruth Bader Ginsburg predstavovali snahu o zvrátenie doktríny rozhodovania Najvyššieho súdu USA v otázkach rodovej rovnosti a diskriminácie, ktorá sa pred obdobím sedemdesiatych rokov 20. storočia opierala o trojicu prípadov: *Muller v. Oregon* (1908)³⁹⁸, *Goesaert v. Cleary* (1948)³⁹⁹ a *Hoyt v. Florida* (1961)⁴⁰⁰. Každý z týchto prípadov skončil uznaním osobitného typu „ochrannej“ legislatívy a prístupu voči ženám. Samozrejme, výsledky takejto legislatívy mali za účel „chrániť“ ženy, ale podľa názoru Ginsburg dosahovali presný opak. Prelom v tomto smere aj podľa nej samotnej nastal v období od roku 1961 do roku 1971, odkedy sa postupne vytvárali spoločenské a právne predpoklady pre zmenu rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu v prípadoch týkajúcich sa rodových predpokladoch alebo predpokladov vzťahujúcich sa na odlišnosti medzi pohlaviami, ktoré boli zakotvené v právnej úprave. Ginsburg si v tejto súvislosti kladie rečnícku otázku: Čo sa vlastne

³⁹⁷ BADER GINSBURG, R. Remarks on Women Becoming Part of the Constitution, s. 17.

³⁹⁸ Prípád *Muller v. Oregon* (1908) je príkladom „ochrannárskej“ pracovnoprávnej legislatívy voči ženám. Napadnutá bola ústavnosť zákona štátu Oregon, ktorý obmedzoval maximálny denný pracovný čas žien v továrňach a pracovniach na desať hodín. Predmetom veci teda bolo, nakoľko a či vôbec tento zákon bol v rozpore alebo v súlade so štrnástym dodatkom Ústavy USA. Najvyšší súd tu rozpor s Ústavou nezistil. Podľa jeho názoru rozdiely medzi pohlaviami boli dostatočne odôvodnené štátnym záujmom, ktorý limitovaním denného pracovného času pre ženy podporuje ženy pri povinnostiach výchovy a starostlivosti o deti ako aj pri plnení iných úloh, ktoré spoločnosť spája s ich pohlavím.

³⁹⁹ Najvyšší súd USA odobril v prípade *Goesaert v. Cleary* (1948) ústavnosť zákona štátu Michigan, ktorý neumožňoval udeliť povolenie na výkon práce barmana, krčmára a výčapníka ženám, pokiaľ neboli manželkami alebo dcérami majiteľa baru, krčmy alebo výčapu. Podľa Najvyššieho súdu tento zákon neporušoval štrnásty dodatok Ústavy USA, pretože výkon takejto práce by mohol ženám „spôsobiť morálne a sociálne problémy, proti ktorým je možné navrhovať preventívne opatrenia“ zo strany jednotlivých štátov. Týmto spôsobom potvrdil súd odôvodnenosť stanovenia hraníc medzi pohlaviami v právnej úprave, pokiaľ má daný štát jasný dôvod, prečo to tak musí urobiť.

⁴⁰⁰ V prípade *Hoyt v. Florida* (1961) rozhodoval Najvyšší súd o ústavnej súladnosti zákona štátu Florida, ktorý zbavoval ženy (povinne) účasti v porotách pri rozhodovaní súdnych prípadov. V zmysle tohto zákona však mali ženy možnosť pôsobiť v porotách, avšak na rozdiel od mužov sa museli dobrovoľne prihlásiť a zapísať do zoznamu kandidátov na členov poroty. Zaujímavý je dôvod, ktorý Najvyšší súd USA uznal ako racionálny a ktorý sa opieral o názor, že ženy boli „stále považované za stredobod domáceho a rodinného života“. V tomto prípade súd nepovažoval túto disproporčnosť medzi mužmi a ženami za ústavne významnú. Navyše, podľa názoru súdu bolo na uvážení štátov ako sa vysporiadajú s obmedzovaním účasti žien v porotách a akým spôsobom uznajú iné „osobitné povinnosti“ žien napríklad v domácnosti alebo v rodine. Toto rozhodnutie však bolo zvrátené rozhodnutím prípadu *Taylor v. Louisiana* (1984).

stalo a čím možno vysvetliť zmenu v rozhodovacej činnosti sudcov Najvyššieho súdu? Ústava USA v tomto období nebola zmenená tak, aby to výrazným spôsobom mohlo ovplyvniť rozhodovanie Najvyššieho súdu. Dôvod tejto zmeny je podľa nej nasledovný: „Myslím, že zmenu reakcie sudcov odrážalo viac ako čokoľvek iné narastajúce vnímanie všade prítomnej zmeny spoločnosti ako celku zo strany právnikov. Prudký nárast zamestnanosti žien mimo domova, na ktorého stimulovaní sa podieľalo oživené feministické hnutie; meniace sa podoby manželstva a reprodukcie; predlžujúca sa životnosť; dokonca inflácia – to všetko bolo súčasťou dynamiky spoločnosti, ktorá priniesla novú skutočnosť: v sedemdesiatych rokoch, po prvýkrát v histórii nášho národa ‚priemerná‘ žena v Spojených štátoch prežívala väčšinu svojho dospelého života v domácnosti, ktorá nebola prispôbovaná starostlivosti o deti.“⁴⁰¹ Sudcovia ústavného súdu teda museli pochopiť nakoľko sú staré, tradičné stereotypy o ženách prekonané a tým aj zákony, ktorá sa na nich zakladali, ale hlavne museli pochopiť skutočnosť, že týmto spôsobom právo vyjadruje nespravodlivosť, ktorú prekoná len prijatie novej doktríny v rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu. Ako upozornila v roku 1975 na to, že Najvyšší súd síce urobil niekoľko dôležitých krokov, ktorými vytýčil novú prístup k riešeniu takýchto prípadov, avšak nepristúpil k doktrinálnej zmene a ponechával si otvorené zadné vrátka.⁴⁰² Tento postup bol podľa nej naštartovaný prípadom *Reed v. Reed* (1971) a pokračoval o rok a pol neskôr prípadmi ako *Frontiero v. Richardson* (1973). V prípade *Kahn v. Shevin* (1975) však Najvyšší súd ponechával v platnosti rozdielny prístup k ženám vo finančných záležitostiach s odôvodnením potrebnosti zmierňovania pretrvávajúcich negatívnych materiálnych dôsledkov rozdielov medzi pohlaviami z minulosti. Ginsburg hovorí, že Najvyšší súd začal a bude pokračovať „v starostlivom preskúmaní dopadov pohlaví v práve“.⁴⁰³ Podľa nej tak Najvyšší súd považuje za neudržateľné rozdielne zaobchádzanie s mužmi a ženami, pokiaľ sa neopiera o podstatný vzťah k dôležitému cieľu. Ginsburg tento svoj názor zdôvodňuje rozhodnutiami vo veci *Weinberger v. Wiesenfeld* (1975)⁴⁰⁴, po ktorom nasledovali prípady ako *Craig v. Boren* (1976), *Mississippi University for Women v. Hogan* (1982). Práve oni predstavujú reflexiu Najvyššieho súdu USA, ktorá zachytáva zmenu starej spoločnosti na novú. Ginsburg v roku 1988 tvrdila: „Rámeč, ktorý sa vyvinul v čase od prípadu *Wiesenfeld* pretrval do dnešných dní. Najvyššiemu súdu umožnil efektívne prekonať dichotómiu chlebobarcu a domácej pani a presadiť tak rovné zaobchádzanie s mužmi a ženami, pokiaľ ide o správu majetku, vojenské platy a príplatky, sociálne poistenie a dávky sociálneho zabezpečenia, náhrady pracovníkom, právo na výživné po rozvode, právo rodičovskej podpory, a dokonca aj právo na nákup alkoholických nápojov.“⁴⁰⁵ Najvyšší súd sa v tomto smere neprejavil ako faktor, ktorý sám iniciuje zmenu a dokonca sa neprejavil ani ako reakčný faktor, ktorý sa snaží zabrániť spoločenským zmenám. Naopak, Najvyšší súd len reflektoval zmenu, ktorá v spoločnosti prebehla a snažil sa ju umiernené zaviesť do práva, resp. do vlastnej rozhodovacej činnosti ako aj do rozhodovacej činnosti súdov.

⁴⁰¹ BADER GINSBURG, R. Remarks on Women Becoming Part of the Constitution, s. 20.

⁴⁰² Pozri BADER GINSBURG, R. Gender in the Supreme Court: the 1973 and 1974 Terms. In KURLAND, P. B. (ed.) The Supreme Court Review, 1975. Chicago – London : The University of Chicago press, 1976. s. 1–24.

⁴⁰³ BADER GINSBURG, R. Remarks on Women Becoming Part of the Constitution, s. 22.

⁴⁰⁴ Prípad *Weinberger v. Wiesenfeld* (1975) sa týkal pána Stephena Wiesenfelda, ktorému pri pôrode dieťaťa zomrela manželka. Keď si na sociálnom úrade podal žiadosť o rodinné prídavky bola jeho žiadosť odmietnutá s tým, že štát poskytuje takúto formu sociálnej podpory iba ovdoveným matkám, nie však ovdoveným otcom.

⁴⁰⁵ BADER GINSBURG, R. Remarks on Women Becoming Part of the Constitution, s. 24.

Herma Hill Kay: o liberálnej feministickej transformácii rodinného práva a individualizácii manželov

Život liberálnej feministky Hermy Hill Kay bol spojený s akademickým prostredím a činnosťou, ktorá ovplyvnila zákonnú úpravu rodinného práva a prístupu žien k interrupciám v štáte Kalifornia. Rovnako ako iné liberálne feministky aj ona podporovala štát Kalifornia v procese pristúpenia k Dodatku za rovné práva (*Equal Rights Amendment*). V akademických a širších odborných kruhoch bola považovaná za renomovanú odborníčku na rodinné právo. Stála pri zrode právnej úpravy, ktorá zavádzala rozvodové konanie bez potreby dokazovania zodpovednosti niektorého z manželov za rozpad manželstva („*no-fault*“ *divorce*) v Kalifornii v roku 1969.⁴⁰⁶ Práve táto reforma mala široký dopad na právnu úpravu manželstva a rozvodu v iných štátoch USA.

Okrem uvedeného sa Hill Kay podieľala na reforme kalifornského súdneho systému v oblasti prejednávania rodinných vecí.⁴⁰⁷ Melissa Murray sa o jej príspevku k formovaniu rodinného práva v USA vyjadrila nasledovnými slovami uznania: „Ak sa vyznáte v rodinnom práve, potom viete, že Herma Hill Kay je nestorom tejto oblasti, ktorá zmenila právne prostredie amerického života rodiny.“⁴⁰⁸ Meno tejto feministky a právnej teoretičky dodnes označuje významnú právnu teoretičku práve v oblasti amerického rodinného práva.

Herma Hill Kay sa v roku 1960 stala v poradí druhou ženou – pedagogičkou na právnickej fakulte v Berkeley. V Berkeley pôsobila počas obdobia, kedy akademickému prostrediu dominovali muži. V roku 1992 sa stala prvou ženou v rámci USA, ktorá obsadila akademický post dekanky právnickej fakulty v zozname najvyššie postavených desiatich univerzít na celom území Spojených štátov. Hill Kay bola okrem iného aj buditeľkou a motivátorkou študentiek práva, učiteliek práva a žien v rôznych právnických profesiách. Výrazne iniciovala navýšenie počtu žien na právnických fakultách a v právnických profesiách. Profesorka práva a teoretička liberálneho právneho feminizmu Wendy Webster Williams – jedna zo skupiny jej najodhodlanejších študentiek – spomínala ako Hill Kay iniciovala v roku 1969 všetky študentky práva na spoločné stretnutia: „Nebolo nás tam vtedy veľa, takže sme sa zместili do malej miestnosti, ktorá sa v tom čase označovala ako ženský klub. Pozvoľna, ale dostatočne jasne nám vysvetlila, že by sme mali hľadiť na naše záujmy (pretože muži to pravdepodobne neurobia) a aby sme niečo robili so sebou samými ako odborníčkami. Jediným ťahom priniesla feminizmus do našich domovov.“⁴⁰⁹

Herma Hill Kay si totižto uvedomovala nakoľko sú ženy v rozličných ohľadoch obeťami nerovného zaobchádzania v akademickom prostredí. Na vzájomnú spätnú väzbu medzi ňou, akademičkami a študentkami spomínala nasledujúcimi slovami: „Keď uvažujem o tom, čo som sa naučila od mojich vlastných študentiek a mladých kolegýň v Berkeley a inde, základným ponaučením je hovoriť, prečo je dôležité pripomínať, kto sme a ako konáme my, ženy právničky a učiteľky práva. Dôležitosť feministickej teórie vyrastá z uvedomelého vedomia a toho, čo moja študentka (a neskoršia dekanka právnickej fakulty na Duke University) Kate Bartlett slávne pomenovala ako ‚kladenie ženskej otázky‘. Táto otázka, akonáhle bola položená, viedla mnohé z nás v našich výskumoch a reformných aktivitách práva, ktorá velebí a snaží sa porozumieť práci, ktorú ženy robia – pre seba, pre svoje

⁴⁰⁶ Pozri napr. HILL KAY, H. No-Fault Divorce and Child Custody: Chilling out the Gender Wars. In *Family Law Quarterly*, Vol. 36, No. 1, 2002. s. 24-47.

⁴⁰⁷ Pozri bližšie HILL KAY, H. An Appraisal of California's No-Fault Divorce Law. In *California Law Review*, Vol. 75, No. 1. s. 291-319 a HILL KAY, H. A Family Court: The California Proposal. In *California Law Review*, Vol 56, No. 5, 1968. s. 1205-1248.

⁴⁰⁸ MURRAY, M. Lunching with a Legend: A Tribute to Herma. In *California Law Review*, Vol. 104, No. 2, 2016. s. 587.

⁴⁰⁹ COHEN, A. Iconic Professor and Former Berkeley Law Dean Herma Hill Kay Dies at 82 [online]. [cit. 12.02.2021]. Dostupné na: <<https://www.law.berkeley.edu/article/iconic-professor-former-berkeley-law-dean-herma-hill-kay-dies-82/>>.

komunity, pre uskutočnenie ideálu spravodlivosti voči všetkým bez ohľadu na pohlavie, rasu, farbu, vyznanie, náboženstvo, sexuálnu orientáciu, vek, a postihnutie. Tento zreteľ je pre mňa podstatou feminizmu.⁴¹⁰ Práve spomenutá feministická právna teoretička Katharine T. Bartlett potvrdzuje iniciatívu Hill Kay vo zvyšovaní feministického povedomia v radoch študentiek a pedagogičiek na právnických fakultách v klube označenom ako Združenie žien v Boalt Hall (*Boalt Hall Woman's Association*). „Je veľmi pravdepodobné, že ženy, ktoré organizovala, na oplátku pomáhali radikalizovať Kay“, opisuje Bartlett fungovanie vzájomnej spätnej väzby medzi nimi.⁴¹¹ Okrem uvedeného, Hill Kay sa takmer štyri roky zaoberala výskumom, ktorý bol zavŕšený napísaním knihy s názvom Vydĺždená cesta (*Paving the Way*) a podtitulom Prvé americke profesorky práva (*The First American Women Law Professors*). Táto kniha sa venuje ženám a profesorkám práva, ktoré pôsobili na právnických fakultách v USA pred rokom 1960. Nestihla ju však dokončiť a tak sa na jej dokončenie podieľali iné právne akademičky.⁴¹²

Feminizmus tejto predstaviteľky sa zakladal na liberálnej téze podľa, ktorej „[ž]eny majú byť slobodnými a uvedomelými aktérkami [...], ktoré by si mali určovať svoje vlastné poslanie na tomto svete“.⁴¹³ Jej návrhy na transformáciu rodinného práva a zvlášť manželstva sa opierali o individualizované chápanie manželov, z ktorých má každý bez ohľadu na príslušnosť manželov k pohlaviu rovnaké právo na ekonomické seba-uskutočnenie seba samého v kariérnom ohľade, prístup k zodpovednosti za podporu a chod domácnosti a prístup k spoločne nadobudnutému majetku. Zo širšieho hľadiska jej teória rodinného práva sa zacieľuje na odbúranie stereotypov manžel – chlebodarca a manželka – domáca pani, a najmä zneužívania stereotypného chápania ženy ako matky a závislej manželky za účelom zachovávania diskriminačnej právnej úpravy.

Ako som vyššie spomenul, Hill Kay sa zamerala na právnu úpravu manželstva a rozvodu. Jej vedecká činnosť odrážala charakter vtedajších prístupov naprieč celým právnym feminizmom konca šesťdesiatych a začiatku sedemdesiatych rokov 20. storočia, keďže sa primárne zamerala na parciálnu oblasť právnej úpravy. Hill Kay namietala nespravodlivú úpravu manželstva a rozvodu voči ženám ako svoju kritiku voči názoru jej kolegu Maxa Rheinsteina, podľa ktorého sú rozpady manželstva neželaným a negatívnym spoločenským javom a narastajúcim trendom. Rheinstein vychádzal z predpokladu, že manželstvo je samé osebe dobrým spoločenským inštitútom, a preto je treba vytvoriť mechanizmy a podporné programy, ktoré znížia rozvodovosť v USA. Medzi nich, napríklad, zaraďoval potrebu zvýšeného vzdelávania za účelom pozdvihnutia povedomia o správnom spôsobe rodinného života, manželské poradenstvo a zmierovacie poradenské služby. Hill Kay voči nemu namieta, že je potrebné odstrániť celkom inú príčinu rozpadu manželstiev, ktorú vidí v postavení manželky v jeho vnútri. Upozorňuje na škodlivosť právnej úpravy manželstva, ktorá kladie rozdielne požiadavky na manželov so zreteľom na ich príslušnosť k pohlaviu. A čo je horšie, rozdielne podmienky postavenia manželov v manželstve vedú k rozdielnym dopadom právnej úpravy na manželov. Hill Kay ukazuje ako úprava manželstva, ktorá počíta so segregáciou manželových a manželkiných povinností a zodpovedností, znevýhodňuje ženu. Tieto negatívne dopady majú vplyv na právne postavenie ženy, majetkové postavenie ženy, sociálne zabezpečenie ženy, možnosti vzdelávania ženy a rovnako aj kariérne možnosti ženy.

⁴¹⁰ HILL KAY, H. What I Learned About Feminism from the Early Women Law Professors. In *Issues in Legal Scholarship: Legal Feminism Now*, Vol. 9, Iss. 2, 2011. s. 3.

⁴¹¹ BARTLETT, K. T. *Feminist Legal Scholarship: A History Through the Lens of the California Law Review*, s. 388.

⁴¹² Pozri HILL KAY, H. (aut.) – Cain, P. A. (ed.) *Paving the Way: The First American Women Law Professors*. Oakland, California : University of California Press, 2021. 384 s. ISBN 9780520378957.

⁴¹³ Cit. podľa SWIFT, E. *Introduction to Oral History of Herma Hill Kay*, s. 4.

V nasledujúcich riadkoch preto v stručnosti poukážem na argumentáciu Hermy Hill Kay, ktorou zdôvodňuje túto svoju pozíciu, a takisto budem prezentovať, prečo považovala uskutočnenú novelizáciu rodinného práva a právnej úpravy rozvodu za nevyhnutnosť. Hill Kay bola na rozdiel od Maxa Rheinsteina presvedčená o tom, že jedinou cestou ako je možné zabrániť narastajúcemu trendu rozpadov manželstiev a rozvodovosti je zrovnoprávniť ženu, a teda zabezpečiť väčšiu slobodu manželov v manželstve – vzhľadom na ženu teda platí, aby manželka mala väčšiu úroveň slobody než jej poskytovala dovtedajšia právna úprava. Vyslovuje predpoklad, že zrovnoprávnením postavenia manželky a väčšou slobodou žien v manželstve sa posilní aj ich rozvaha pre využitie možnosti prístúpenia k rozvodu. Z tohto hľadiska považovala za zbytočné, aby rozvod mal sankčnú povahu a celý proces sa sústredil na hľadanie vinníka rozpadu manželstva.

Hill Kay analyzuje aj finančné dopady manželstva na ženu. Hoci v tomto prípade zákonná úprava počítala s vyživovacou povinnosťou pracujúceho manžela, ktorý má povinnosť zabezpečiť svoju manželku a deti, Hill Kay v tom vidí problémy žien týkajúce sa vzniku nároku na starobný dôchodok, keďže manželka nie je nútená pracovať. Týmto sa ešte viac prehĺbuje problém finančnej závislosti manželky na manželovi, dokonca aj v starobe. Rovnako je manželka prinútená vykonávať domáce práce a starostlivosť o deti ako záväzok voči manželovi, ktorý jej poskytuje výživu. Hill Kay vystríhala pred tým, že takáto právna úprava vedie k „vnímaniu práce v domácnosti ako služby, ktorú ona dlží svojmu manželovi, skôr než prácu, ktorá si zaslúži dôstojnú ekonomickú návratnosť“.⁴¹⁴

V prípade, že žena pracuje mimo domova nastáva zasa iná, problematická situácia. Mnohé liberálne – ale takisto aj socialistické a marxistické – feministky upozorňujú na problém „dvojitého dňa“ („*double day*“) alebo „dvojitého bremena“ („*double burden*“).⁴¹⁵ Kay používa v tejto súvislosti pojem „ponocovanie“ („*moonlighting*“).⁴¹⁶ Manželka síce vykonáva prácu mimo domova, za ktorú je platená a z ktorej následne prispieva na spoločnú domácnosť, avšak zároveň tým nie je dotknutý rozsah neplatennej práce v domácnosti. V takomto prípade vzniká problém dvojnásobného zaťaženia manželky, a pritom pôvodný problém ostáva stále nedoriešený.

Dichotómia chlebobdarcu a domácej pani prináša aj problém sociálny. Keďže domáce panie vykonávajú predovšetkým neplatenú prácu v domácnosti, z ktorej nie sú odvádzané odvody a ani poistenie, vzniká tu problém finančného zabezpečenia manželky v starobe. Hill Kay takisto kritizuje skutočnosť, že výkon domácich povinností nemá stanovenú hornú vekovú hranicu pre odchod do starobného dôchodku.

K finančným otázkam manželstva patrí aj spoločné vlastníctvo manželov. Hill Kay upozorňuje, že právna úprava manželstva výrazne obmedzovala manželkin prístup k spoločnému vlastníctvu manželov, ak žena nepracuje mimo domova alebo ak nemá žiadne iné, tzn. vlastné finančné zdroje. Manželka v tomto prípade nemala možnosť rozhodovať o spoločných financiách manželov počas doby trvania manželstva. Táto právna úprava síce chápe manželkin príspevok do domácnosti a rozširuje mužovu povinnosť na zabezpečenie rodiny, ale problémom je, že k rozhodovaniu o spoločných finančných záležitostiach sa manželka mohla reálne dostať až po smrti manžela alebo až po rozvode, avšak nie počas doby trvania manželstva. Slovom, problémom bol neexistujúci právny základ pre podiel manželky na rozhodovaní o spoločných finančných záležitostiach v manželstve.

⁴¹⁴ HILL KAY, H. Books Reviews: Making Marriage and Divorce Safe for Women. In California Law Review, Vol. 60, No. 6, 1972. s. 1691.

⁴¹⁵ Okrem uvedeného sa na pomenovanie daného fenoménu používajú v rámci feminizmu aj iné výrazy, z ktorých možno ďalej spomenúť „druhá zmena“ („*second shift*“) alebo „dvojnásobná povinnosť“ („*double duty*“).

⁴¹⁶ Pozri HILL KAY, H. Books Reviews: Making Marriage and Divorce Safe for Women, s. 1961.

Na predošlej právnej úprave manželstva takisto kritizovala aj širší problém, ktorý súvisí s vlastnou identitou, ktorú žena stráca po vstupe do manželstva. Takáto podoba manželstva viedla k tomu, že žena prestávala mať moc nad vlastným osudom, resp. oprávnený podiel nad spoločným osudom manželov: žena stráca prístup k majetku; právo žalovať a byť žalovanou; prax prisvojovania si manželovho priezviska; právo manžela na to, aby zvolil spoločné bydlisko pre manželov, pričom žene sa upiera možnosť zvoliť si vlastné bydlisko; zákonné podmienky, ktoré uprednostňujú manželovu kariéru a jeho pracovné príležitosti na úkor tých manželkiných. Práve posledné menované negatívum podľa Hill Kay zabezpečuje, aby bol muž hlavou rodiny, od ktorej závisia ostatní členovia rodiny a ktorého rozhodnutia sa musia ostatní podvoliť. Zároveň sa tým mužova práca *a priori* chápala ako zodpovednejšia a hodnotnejšia ako prípadný pracovný príspevok manželky v domácnosti alebo nej.⁴¹⁷

Samostatnou kapitolou predchádzajúcej právnej úpravy manželstva bola starostlivosť a výchova detí. Hill Kay o tom hovorí slovami: „Spoločenský postoj, podľa ktorého je miesto matky v domácnosti, zohľadňuje nespočetné množstvo neprehľadných, nekonzistentných a absolútne neadekvátnych predpisov, týkajúcich sa tehotenstva a materskej dovolenky.“⁴¹⁸ Právna úprava počítala so stereotypnou váhou starostlivosti a výchovy detí na manželke. Pripomína, že Najvyšší súd USA síce v prípade *Phillips v. Martin Marietta Corp. (1971)* rozhodol o tom, že výchova a starostlivosť o dieťa nemôže byť prekážkou v zamestnávaní ženy, avšak nijako sa nevyjadril v prospech ochrany mužov, ktorí sú otcami detí v predškolskom veku. Celková situácia v tomto ohľade vedie podľa nej k tomu, že „matky malých detí sú najčastejšie trvalo nezamestnané“.⁴¹⁹

Určitým rozdielnym zachádzaním v otázke manželstva so zreteľom na pohlavie manželov je problém rozdielného veku potrebného pre vstup do manželstva. Ženám predchádzajúca právna úprava umožňovala vstúpiť do manželstva už v osemnástom roku veku, zatiaľ čo u muža bola stanovená dolná hranica na vstup do manželstva na dvadsaťjeden rokov. Skôr mohol muž uzavrieť manželstvo len so súhlasom rodičov. Hill Kay interpretuje túto podobu právnej úpravy tak, že nižšia veková hranica u žien je vyjadrením stereotypu, podľa ktorého ženy sa primárne zameriavajú na uzavretie manželstva a nepotrebujú dodatočný čas na nadobudnutie vzdelania.⁴²⁰

Zhrnutím, teda Herma Hill Kay tvrdí, že manželstvo síce vedie k spolužitiu manžela a manželky, ale jeho podmienky sú nastavené tak, akoby každý z nich žil vo svojej vlastnej realite – existuje teda manželova a manželkina realita. „Zatiaľ čo jeho manželstvo je prospešným pre jeho mentálne zdravie, dlhší život, a vyšší príjem než majú slobodní muži, jej manželstvo je škodlivou príčinou mnohých mentálnych a emočných porúch, ktorými netrpia slobodné ženy.“⁴²¹ Hill Kay teda apeluje na jednostrannosť zákonných a iných podmienok manželstva, ktoré vedú k tomu, že manželstvo spôsobuje v životoch žien napätie. Aj preto mnoho žien podľa nej stratilo dôveru v právnu úpravu manželstva a snažia sa individuálne, teda cestou zmlúv si upraviť podmienky budúceho manželstva. Preto podľa nej je jedinou cestou zrovnoprávniť postavenie ženy v manželstve a tým jej umožniť väčšiu mieru slobody: „Žena, ktorá si počas manželstva zachová samostatnosť a ktorá si zachová schopnosť viesť svoj vlastný život, by mala lepšie rozpoznať nenávratne narušené manželstvo a reagovať na to primeraným spôsobom.“⁴²² Z tohto dôvodu je dokazovanie viny z jej pohľadu chápané ako obsolentná súčasť rozvodového konania.

⁴¹⁷ Pozri tamže, s. 1694.

⁴¹⁸ Tamže, s. 1695.

⁴¹⁹ Tamže, s. 1696.

⁴²⁰ Pozri tamže, s. 1693.

⁴²¹ Pozri tamže, s. 1690.

⁴²² Tamže, s. 1696.

Hill Kay sa kriticky vymedzovala voči rozvodom manželstiev, ktoré sa končili zlatokopecskou činnosťou, kde exmanžel musel finančne podporovať exmanželku po rozvode. Tento fenomén je zároveň pozostatkom podoby manželstva, kde žena je považovaná za závislú bytosť. V nadväznosti na to sa Hill Kay dožaduje, aby bol aj v rozvodovom konaní v rámci vyporiadania majetku manželov plne zohľadňovaný aj príspevok manželky k vykonávaniu domácich prác a presadenie rovného delenia majetku s ohľadom na pričinenie oboch manželov. Podobne sa ako iné feministky snažila doceliť samostatnosť a nezávislosť žien v manželstve rovnako aj po rozvode. Ekonomická sebestačnosť je ideál, ktorý musí zohľadňovať aj právna úprava manželstva a rozvodu. Preto Hill Kay navrhovala rodovo neutrálnu vymedzenie vyživovacej povinnosti a starostlivosti o dieťa. Dnes sa tieto požiadavky môžu javiť ako samozrejme, ale v sedemdesiatych rokoch, keď ich predstavila boli vzhľadom na zastaralú právnu úpravu manželstva považované za radikálne.

Pre stratégiu transformácie rodinného práva, a teda právnej úpravy manželstva a rozvodu je preto podľa nej dôležité, aby zákonodarcovia a odborníci začali spolupracovať so ženskými hnutiami: „V tejto chvíli je potrebné vytvoriť úzke spojenie medzi ženským hnutím a reformátormi zákonov o manželstve a rozvodoch, aby sa mohol reštrukturalizovať právny rámec vymedzujúci americkú spoločnosť, ktorá by vytvorila inštitúciu schopnú podporiť čo najväčšiu sebarealizáciu všetkých jej členov.“⁴²³ S odstupom času, teda s odstupom tridsiatich rokov, kedy napísala tieto slová vyzdvihuje ako najpodstatnejšie tri kroky a právne zmeny, ktoré podľa nej výraznejšie podnietili uskutočnenie rovnosti oboch manželov: „(1) zákony zakazujúce diskrimináciu na základe pohlavia na trhu; (2) zvýšený prístup vydatých žien k vlastnej kontrole ich reprodukčných schopností prostredníctvom antikoncepcie a interrupcie, alebo ich rozšírenie novými medicínskymi postupmi asistovaného počatia; a (3) zákony zakazujúce manželské znásilnenie a [zákony] proti domácejmu násiliu.“⁴²⁴ So zreteľom na vykonané zmeny v právnej úprave manželstva a rozvodu dodáva: „Rodinné právo vo všeobecnosti, a najmä právna úprava manželstva je základnou právnou úpravou postojov spoločnosti k ženám. Aj keď tieto postoje ani zďaleka nie sú ustálené a stále existujú veľké regionálne rozdiely aj v USA, vývoj za posledných tridsať rokov vyústil do rozsiahlej zmeny v sociálnom a právnom postavení žien. Dnešné ženy sa len tak ľahko nevzdajú svojho lepšieho postavenia.“⁴²⁵ Aj tento citát odráža pozíciu Hermy Hill Kay, podľa ktorej existuje výrazná vzájomná podmienenosť právnych noriem s ostatnými spoločenskými normami. Pre zmenu manželstva tak nie je podstatné len zmeniť právnu normu, ale takisto doceliť zmenu reálnych vzťahov medzi manželmi. V tejto súvislosti hovorí o praktickej transformácii právneho inštitútu manželstva. Sama si pritom uvedomuje, ako manželstvo závisí aj od iných oblastí spoločenského života, ktoré môžu v konečných dôsledkoch podmieňovať jeho podobu. Zároveň je oblasť rodiny a manželstva jednou zo základných oblastí, z ktorých povstáva rovnosť žien.

Wendy Webster Williams: tehotenstvo bez osobitného právneho postavenia a osobitných právnych úprav

Ideologické vlastnosti a dôsledky liberálneho právneho feminizmu v tematickom rámci tehotenstva žien možno demonštrovať na myslení Wendy Webster Williams. Williams reprezentuje predstaviteľky tábora rovnakého a rovného prístupu, pokiaľ hovoríme o tehotenstve ako feministickej téme. Williams pritom vychádza z liberálnej požiadavky rovnosti a poukazuje na úspešnosť tradičnej liberálnej doktríny v dosahovaní ženskej rovnosti.

⁴²³ Tamže, s. 1685.

⁴²⁴ HILL KAY, H. „Making Marriage and Divorce Safe for Women“ Revisited. In Hofstra Law Review, Vol. 32, Iss. 1, 2003. s. 80.

⁴²⁵ Tamže, s. 90.

Je presvedčená, že práve liberalizmus dokázal účelným spôsobom čeliť rodovým stereotypom, ktoré sa odvodzovali od starej dichotómie chleboдаря a domácej pani. Účelom tejto dichotómie bolo podľa Williams vymedziť a zároveň od seba oddeliť sféry pôsobenia mužov a žien. Dôkazom toho je aj jeho schopnosť presadiť sa v rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu USA, ktorý svojou rozhodovacou činnosťou prispel k odhodlaniu feministiek odstrániť ideológiu oddelených sfér pre mužov a ženy.⁴²⁶ Teda podľa nej bolo najväčšou zásluhou liberálneho feminizmu odstrániť kritérium, ktoré ona sama označuje ako kultúrne hranice rodu, ktoré zaväzujú jednotlivca k vykonávaniu role určenej jeho biologickou príslušnosťou k pohlaviu. V nadväznosti na to hovorí o kultúre mužov ako jedincov agresívnych vo vojne a aktívnych v sexuálnej oblasti, a kultúre žien ako jedincov spájaných s materstvom a ľudským prístupom. Obe tieto kultúry – všetky role, povinnosti, práva a podoby zodpovednosti, ktoré boli spojené s rodovým určením – sú podľa Williams prekonateľnými sociálnymi konštruktmi. Kritizuje súčasný kultúrny rámec spoločnosti, ktorý sa podľa nej riadi dichotomickým rozlíšením militantne bojovnými úlohami mužov a materskou funkciou žien. Na zreteľ si berie kultúrne poňatie tehotenstva, o ktorom hovorí: „[I]nštinkt zaobchádzania s tehotenstvom ako s osobitným prípadom je hlboko zakorenený v našej kultúre, a vskutku v každej kultúre. Zdá sa byť prirodzené, a správne, chápať ho takýmto spôsobom.“⁴²⁷ Z tohto dôvodu vníma aj materskú dovolenku ako kultúrny a ideologický konštrukt: „Materská dovolenka bola stále založená na kultúrnych konštruktoch a ideológiách než na nejakej biologickej nevyhnutnosti, na očakávaniach plynúcich z rolí než na neopomenuteľných rozdieloch medzi pohlaviami.“⁴²⁸

Na inom mieste hovorí, že samotným problémom je aj nazeranie na obe pohlavia ako diskontinuitne komplementárne póly. Inými slovami, obe pohlavia boli spoločensky konštruované spôsobom, ktorý ich vytvoril ako vzájomné nezlučiteľné kategórie rodov. V tomto zmysle ich prijíma aj právo a Williams o tom píše nasledovne: „[K]ategorizácia zakladajúca sa na pohlaví v práve definuje mužov a ženy ako diskontinuitne komplementárne póly.“⁴²⁹ V tejto súvislosti kritizuje aj esencialistické prístupy kultúrneho a radikálneho feminizmu, ktoré podľa nej chápu pohlavia ako asymetrické, nezlučiteľné a súběžné kategórie. Williams takýto prístup, ktorý poskytuje ideologické zázemie pre opodstatnenosť rodovej dichotómie odmieta. Proti uvedenému stavia liberálnu myšlienku práva na sebaurčenie jednotlivca: „Tvrdohlavo trváme na tom, že je na nás, nie na štáte, aby sme povedali kto sme.“⁴³⁰ V jej myslení majú všetky spoločenské konštrukty, ktoré sa následne prejavujú v širšom spoločenskom, politickom alebo právnom rámci, len relatívny význam.

Williamsovej pozícia je symetrická, t.j. dáva formálnu požiadavku rovnosti do súvislosti s právom na sebaurčenie jednotlivcov. Tradičnou liberálnou požiadavkou formálnej rovnosti je charakteristický aj jej postoj k právu a symetrickým vyjadrením podobnosti muža a ženy v práve a prostredníctvom práva. Podľa tejto feministickej právnej teoretičky je nevyhnutné pristupovať k tvorbe, výkladu a aplikácii práva rodovo neutrálnym spôsobom. Skutočná a rodu zbavená formálna požiadavka rovnosti umožní ženám prístup k pozíciám, ktoré boli dlho vyhradené pre mužov. Zároveň sa tým na ženy rovným dielom preniesie riziko a zodpovednosť z nich plynúce. Williams poukazuje na symetrickú stránku požiadavky rovnosti v tom, že „záväzok formálnej rovnosti zo strany súdov predstavuje kritérium, podľa ktorého zákonodarné orgány s právomocami v oblasti poskytovania vecnej reakcie na sociálne potreby uskutočňovali opatrenia zamerané na rovnú účasť žien v dosahovaní príležitostí,

⁴²⁶ Pozri WILLIAMS, W. W. *The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism*, s. 16 a nasl.

⁴²⁷ Tamže, s. 34.

⁴²⁸ Tamže, s. 36.

⁴²⁹ WILLIAMS, W. W. *Notes from a First Generation*, s. 105.

⁴³⁰ Tamže, s. 108.

autónómie, fyzickej integrity a hospodárnosti prostredníctvom symetrickej formy“.⁴³¹ Samozrejme, platí to aj opačne, a teda smerom k mužom. Napríklad, právna úprava má počítat s tým, že ženám sa umožní služba v armáde so všetkými povinnosťami a zodpovednosťou, ktoré sa dovtedy spájali len s mužmi. Naopak, mužom sa otvorí prístup k povinnostiam, vzťahujúcich sa k materstvu, čím sa im zároveň umožní prehliť si puto medzi nimi a deťat'om.

Problém je v tom, že právo bolo v minulosti ovplyvnené rozlišovaním sféry kultúry mužov a sféry kultúry žien. V dôsledku toho bolo vytvorené množstvo právnej úpravy a prijaté množstvo súdnych rozhodnutí, ktoré potvrdzovali diskriminačné či ochranné pôsobenie práva voči jednotlivcovi na základe jeho príslušnosti k pohlaviu alebo rodu. To však prináša množstvo ťažkostí súvisiacich napríklad s materstvom a tehotenstvom ženy. Právna úprava sa v týchto súvislostiach snažila kompenzovať ich dôsledky. Dokonca, niekedy aj vo forme úľav a podpory. Williams v tomto smere odmieta akúkoľvek špecifickú právnu úpravu vyhradenú ženám a pripomína, že ženy rovnako ako ostatní musia prijať ako pozitíva tak aj negatíva rovného prístupu k právu.⁴³² Vo všeobecnosti platí, že jednotlivé strany feministických diskusií o výhodách a nevýhodách rovnakého a osobitného prístupu k tehotenstvu sa spoločne zhodnú v závere, podľa ktorého je tehotenstvo žien bežnou a prirodzenou súčasťou pracovného prostredia, ale zároveň sa nezhodnú v spôsobe, ktorým má byť vyjadrená inkorporácia tehotenstva do podmienok pracovného prostredia.

Wendy Williams je teda zástankyňou rovnakého a rovného prístupu v otázkach tehotenstva. Pozor, nejde o to, že by tvrdila, že ženy v dôsledku tehotenstva nepotrebujú ochranu najmä v oblasti pracovnoprávnych vzťahov. Naopak, je toho názoru, že len symetrická formálna požiadavka rovnosti a rovný prístup, ktorý neberie ohľad na možné rozdiely medzi pohlaviami, vedú sami osebe k zrovnoprávneniu žien a k ich ochrane v pracovnoprávnych vzťahoch. Má na to niekoľko argumentov: Podľa nej osobitné zaobchádzanie s tehotnými ženami robí z nich drahších zamestnancov, čo následne zvyšuje motiváciu zamestnávateľov diskriminovať ich. Rovnako, osobitné zaobchádzanie vedie k nárastu nevráživosti medzi zamestnancami voči ženám, pretože ženy môžu byť v dôsledku svojho tehotenstva posudzované, aké požívajúce neodôvodnené privilégia počas obdobia, v ktorom sa buď obmedzene, alebo vôbec nevenujú práci. Dokonca, osobitná úprava tehotenstva a starostlivosti o deti ženami odôvodňuje podľa Williams pohľad na ženu ako na závislého jednotlivca. Už z takéhoto podhľadu vyjadruje kritiku voči právnej úprave, ktorá je vyjadrením špecifického prístupu k právnej úprave tehotenstva. Podľa nej tak cena za osobitný prístup k ženám môže byť vysoká a nevýhody takéhoto prístupu nevyvažujú výhody, ktoré by mala priniesť. Slovom, osobitná legislatívna úprava tehotenstva žien vedie v konečných dôsledkoch k ich diskriminácii.⁴³³

Z týchto dôvodov sa vyslovuje proti chápaniu tehotenstva ako osobitnej alebo unikátnej skutočnosti v životoch žien, ktoré si zasluhujú špecifický prístup zo strany zamestnávateľa a právnej úpravy daného štátu. Williams považuje takisto za diskriminačnú prax prepustenia ženy zo zamestnania z dôvodu jej tehotenstva. Podľa nej sa v tomto ohľade nemôžu zamestnávateľ a zákonodarca odvolávať ani na prípadnú ochranu plodu v tele

⁴³¹ Tamže, s. 110.

⁴³² K štyrom argumentom Wendy W. Williams proti osobitným podmienkam a osobitnému právnemu postaveniu tehotenstva pozri WILLIAMS, W. W. The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism, s. 26.

⁴³³ Opačné stanovisko ako Williams prezentuje Linda J. Krieger, ktorá poukazuje na skutočnosť, že USA sú jednou z mála industrializovaných krajín, kde neexistuje všeobecne platená a platená materská dovolenka. Tvrdí, že vytvorenie osobitných podmienok pre tehotné ženy a materskú dovolenku výrazne obmedzuje ženy v rovnosti príležitostí s mužmi a takúto prax vníma ako diskrimináciu na základe pohlavia. Pozri bližšie COONEY, P. N. – KRIEGER, L. J. The Miller-Wohl Controversy: Equal Treatment, Positive Action and the Meaning of Women's Equality, s. 513-573.

ženy.⁴³⁴ Na zreteľ si berie rozhodnutie vo veci *Miller-Wohl Co. v. Commissioner of Labor & Industry (1979)* a kladie si otázku: „Na základe čoho môžeme spravodlivo tvrdiť, napríklad, že tehotná žena, prepustená Miller-Wohlom, si zaslúžila udržať svoju prácu, keď iný zamestnanec, ktorý ochorel z odlišného dôvodu, nie?“⁴³⁵ Aj na tejto rétorickej otázke sa snaží upozorniť na to, že špecifický prístup k tehotenstvu ho môže v konečných dôsledkoch vyčleňovať ako samostatný a osobitý dôvod pre prepustenie žien zo zamestnania. Paralela s inými medicínskymi a zdravotnými dôvodmi absencie v práci pritom nie je náhodná. Williams prostredníctvom nej ukazuje, že špecifická právna úprava môže viesť k diskriminácii žien na základe pohlavia. Vytvára systém dvojitých práv a povinností, ktorý má síce dobré úmysly, ale v skutočnosti zachováva hierarchiu, a hlavne rodové stereotypy ženy ako matky v práve a prostredníctvom práva.

Takáto názorová pozícia Williams je skôr strategickou než teoreticky dôslednou, pretože sa snaží zabrániť neblahým následkom, ktoré plynú z možnosti privilegovaním osobitnou právnou úpravou, ktorá sa vzťahuje na tehotenstvo žien, alebo dokonca z benefitov (materská dovolenka), ktoré môžu užívať iba ženy ako zamestnankyne. Williams teda predpokladá, že ženy sú schopné vyhnúť sa prejavom diskriminácie pohlavím, len ak sa absolútne zbavia rodových stereotypov alebo predsudkov, ktoré na nich spoločnosť tradične kladie.

Williams identifikuje dva zdroje toho, prečo má byť rovné zaobchádzanie presadzované aj v problematike tehotenstva žien. Po prvé, podľa nej platí, že „zovšeobecňovanie na základe pohlavia je neprípustné, či už je to odvodené od fyzických rozdielov, akými sú veľkosť a sila, od priradenia kultúrnych rolí, akými sú chlebobarca a domáca pani, alebo od kombinácie vrodených a pripisovaných vlastností, ako je napríklad dlhšia životnosť priemernej ženy v porovnaní s priemerným mužom“, a preto „[n]amiesto klasifikácie na základe pohlavia musia zákonodarcovia a zamestnávateľia klasifikovať na základe znakov alebo funkcií alebo správania, ktoré boli vyjadrené sprostredkované prostredníctvom pohlavia. Sila, nie mužnosť, by boli kritériom pre určité práce; ekonomická závislosť, nie ženskosť, kritériom pre výživné po rozvode“.⁴³⁶ V tejto súvislosti žiada o odstránenie akejkolvek právnej úpravy, ktorá zjavne používa klasifikáciu rodom alebo pohlavím jednotlivca. Takouto právnou úpravou sú v podstate zákony, ktoré z titulu svojho textu odkazujú na jedno z pohlaví a za týmto účelom sa vzťahujú buď výhradne na mužov, alebo výhradne na ženy. A po druhé, týmto ďalším zdrojom je názor, podľa ktorého „zákony a pravidlá, ktoré zjavne neklasifikujú na základe pohlavia, ale ktoré majú disproportčne negatívny dopad na jedno z pohlaví, zaručujú za primeraných okolností bremeno zdôvodnenia zo strany, ktorá bráni daný zákon alebo pravidlo na súde“, a to preto, lebo „[s]poločnosť bola prispôsobená preddefinovanými rolami pohlaví nielen prostredníctvom zákonov a pravidiel neutrálnych voči ním, ale inšpirovaných rovnakými predpokladmi, stereotypmi a ideológiami ako klasifikácie na základe pohlavia“.⁴³⁷ Tento druhý zdroj apeluje na odstránenie zákonov, ktoré sa tvária ako neutrálne, avšak v skutočnosti sú naklonené mužom. V nadväznosti na to Williams požaduje, aby sa zdanlivá neutralita nahradila skutočnou formálnou rodovou neutralitou. S ohľadom na to vymedzuje aj hlavný účel právneho feminizmu, ktorý sa započal

⁴³⁴ Pozri WILLIAMS, W. W. Firing the Woman to Protect the Fetus: The Reconciliation of Fetal Protection with Employment Opportunity Goals under Title VII. In *Georgetown Law Journal*, Vol. 69, No. 3, 1981. s. 641-704.

⁴³⁵ WILLIAMS, W. W. The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism, s. 34-35.

⁴³⁶ WILLIAMS, W. W. Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debate. In *N.Y.U Review of Law & Social Change*, Vol. 13, Iss. 2, 1984-1985. s. 329.

⁴³⁷ Tamže, s. 330.

v sedemdesiatych rokoch 20. storočia v USA: „[Ú]čelom bolo rozbiť právne prekážky, ktoré obmedzovali každé pohlavie na predurčenú rolu a vytvorenú hierarchiu rodov.“⁴³⁸

Tieto názory sa zdajú byť o to viac pochopiteľnejšie, ak zoberieme do úvahy, že Wendy Webster Williams spolu s Nadine Taub patria k právnemu feminizmu, ktorý sa zvykne označovať aj ako asimilačný model feministického požiadavky rovnosti. V podstate ide o symetrické zaobchádzanie práva s mužmi a ženami, ktoré sa podarilo presadiť aj v rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu USA.⁴³⁹ Naopak, Wendy Webster Williams sa bráni takémuto označeniu jej názorovej pozície a poukazuje na disproportčné dôsledky právnych noriem a právnych inštitútov, ktoré sú výrazom osobitného prístupu k ženám. Navyše, sama miestami priznáva, že formálna požiadavka rovnosti a symetrický prístup nemusia byť odpoveďou na všetky možnosti zrovnoprávnenia žien v práve alebo na konečné odstránenie patriarchátu z práva. Zmiernenie z inak absolutisticky znejúceho vymedzenia formálnej požiadavky rovnosti preto nie je ničím výnimočným ani v rámci liberálneho feminizmu, najmä ak ide o tému, akú predstavuje vzťah tehotenstva a pracovnoprávných vzťahov. Takéto zmiernenie nájdeme napríklad u Hermy Hill Kay.⁴⁴⁰ A preto Williams a Taub si spoločne kládli otázku: „Bude si rovnosť vyžadovať viac než len asimiláciu, zahrnutie alebo oddelenie od existujúcej sociálnej štruktúry? Z našej perspektívy ako právničiek, ktoré pracujú v oblasti rodovej rovnosti je odpoveďou empatické áno.“⁴⁴¹ Zároveň obe pripúšťajú možnosť, že existujú mužské pravidlá, ktoré sa aplikujú bez ďalšieho prispôsobenia na ženy: „Ak sa od zamestnávateľa vyžaduje, aby prijímal skutočne neutrálne pravidlá, skôr než zdanlivo neutrálne pravidlá, potom z podstaty veci máme silný korektív voči tendenciám požiadaviek formálnej rovnosti, ktoré vo výsledku končia iba v asimilácii žien mužmi definovaného prostredia. Musíme preformulovať doktrínu, ktorá je vyslovene citlivá voči skupinovej nerovnosti a ktorá je schopná zaručiť, že požiadavky formálnej rovnosti sú viac než len prázdnu frázu.“⁴⁴² Tak vidia určitú nádej v prístupe, ktorý označujú ako Griggsová doktrína rôznych dopadov (*Griggs doctrine of disparate effects*). Túto doktrínu aplikujú na problém tehotenstva a podľa nich sa formálna rovnosť orientuje na skúmanie a zaručenie napríklad zamestnávateľovej praxe, že s tehotnou ženou sa nesmie zaobchádzať inak ako so zamestnancami s podobným zdravotným obmedzením v pracovnej schopnosti alebo neschopnosti. Zaujímavou je tu skutočnosť, že zamestnaná tehotná žena a zamestnaný muž s prechodnou chorobou alebo zdravotnými komplikáciami sú tu spoločne interpretovaní v analogickom vzťahu. To znamená, že ich zdravotná a pracovná situácia sú rovnaké, t.j. ani

⁴³⁸ Tamže, s. 331.

⁴³⁹ SMITH, P. (ed.) *Feminist Jurisprudences*, s. 23.

⁴⁴⁰ Hill Kay sa vyjadruje k asimilačnej stránke liberálneho feminizmu nasledovne: „Mám za to, že Williams a ja spolu súhlasíme, pokiaľ ide o to, že ženy a muži by sa mali považovať za rovnocenných pred tým, než sa zapoja do reprodukčného správania. V okamihu počatia, spermie a vajíčko zohrávajú rovnako dôležité úlohy. Narodením dieťaťa obe počítame s rovnakou zodpovednosťou za starostlivosť o dieťa na strane mužov a žien, ktorí sú rodičmi. Ale, na rozdiel od Williams, tvrdím, že behom obdobia tehotenstva ženské telo funguje samo osebe výnimočným spôsobom. Musíme uznať túto osobitnú funkciu, aby sme predišli trestaniu ženy, ktorá ju vykonáva. V nadväznosti na to, uznaním tehotenstva ako „výnimočného“ umožníme právu zaobchádzať so ženou odlišne než s mužom behom obmedzeného obdobia, v ktorom ich potreby môžu byť väčšie ako tie mužské, a to spôsobom, ktorým ženy budú považované za rovné s mužmi s ohľadom na ich celkové pracovné príležitosti.“ Hoci s Williams viacnemej súhlasí, odkláňa sa od jej rigidnej asimilačnej a symetrickej podoby formálnej požiadavky rovnosti medzi pohlaviami. Hill Kay berie na tehotenstvo osobitný zreteľ a chápe ho ako „výnimočnú“ skutočnosť v životoch žien. V tomto ohľade pristupuje k výnimke z inak absolútneho pôsobenia formálnej požiadavky rovnosti. Pozri HILL KAY, H. *Equality and Difference: The Case of Pregnancy*, s. 33-34.

⁴⁴¹ TAUB, N. - WILLIAMS, W. W. Will Equality require More Than Assimilation, Accommodation, or Separation from the Existing Social Structure? In SMITH, P. (ed.) *Feminist Jurisprudence*, s. 48.

⁴⁴² Tamže, s. 54.

jeden z nich nie je v danom čase schopný sa neprerušene venovať svojmu zamestnaniu, a to z dôvodu tehotenských, tzn. zdravotných komplikácií. Inými slovami, zamestnaná tehotná žena a prechodne chorý muž sú z podstaty veci rovnako, resp. podobne situovanými jednotlivcami.

Cieľom tejto doktríny je zamedziť disproporčnému dopadu jednostranných alebo mužských pravidiel na tehotné zamestnankyne, a týmto sa podľa nich zároveň predíde riziku asimilácie jednostranných pravidiel, ktoré sa javia ako *prima facie* neutrálne. Vo svojej podstate tým Williams a Taub prispôsobujú svoju pôvodnú asimilačnú pozíciu formálnej rovnosti a spresňujú jeho vnútornú štruktúru. Kritérium je tu liberálne východisko, podľa ktorého sa rovnaké prípady majú posudzovať rovnako, podobné prípady sa majú posudzovať podobne a rozdielne prípady sa majú posudzovať rozdielne. Do kritéria formálnej rovnosti sa zahrnie spresnená klasifikácia o vylúčení negatívneho skupinového dopadu. Z ich pohľadu to znamená určitý kompromis so zreteľom na autorky, ktoré uprednostňujú osobitný prístup práva k ženám, resp. k tehotným ženám. Ako tvrdia, od uvedomovania si disproporčných pravidiel môžu zamestnávateľia postupovať k vytváraniu neutrálnych, zo svojej podstaty androgýnnych pravidiel: „Tendenciou teórie disproporčného efektu je primäť zamestnávateľov modifikovať mužsky vymedzené pracovisko tak, aby sa zohľadnila skúsenosť oboch pohlaví. Doktrína rôzneho dopadu podnecuje androgýnnu, než mužský model pracoviska.“⁴⁴³

⁴⁴³ Tamže.

Kultúrny feminizmus

Zrod kultúrneho, resp. vzťahového feminizmu sa viaže na sedemdesiate roky 20. storočia a vyplynul z problému vzťahu žien k morálke. K jeho ďalšiemu rozvoju došlo behom osemdesiatych rokov 20. storočia, kedy v roku 1982 vyšlo dielo s názvom *In a Different Voice* od feministickej psychologičky Carol Gilligan. Práve v ňom Gilligan kriticky reagovala na výsledky Kohlbergovej analýzy žien ako morálne zaostávajúcích osobností. Gilligan v podstate ukázala, že mužské a ženské morálne myslenie nie sú vo vzájomnom stupňovitom vzťahu, ale naopak, sú dvomi rozdielnymi a paralelne existujúcimi prístupmi ako riešiť tie isté morálne dilemy.

Základne myšlienky, ktoré sú charakteristické pre kultúrny feminizmus sa objavujú dávno pred tzv. druhou vlnou feminizmu. Na prelome 19. a 20. storočia sa objavujú v dielach Jane Addams a Charlotte Perkins Gilman názory, že autentické ženské hodnoty, akými sú ochota k spolupráci, nenásilné riešenie konfliktov a etika starostlivosti by mali byť zohľadňované pri utváraní štátnej politiky či v rámci všeobecného vývoja ľudskej spoločnosti. Za skoršiu predchodkyňu kultúrneho feminizmu sa považuje americká novinárka, kritička a prekladateľka Sarah Margaret Fuller Ossoli. Skráteno sa uvádza ako Margaret Fuller a jej dielo s názvom *Žena v devätnástom storočí* (*Woman in the Nineteenth Century*)⁴⁴⁴ vydané v roku 1845 sa považuje za prvé feministické dielo americkej autorky. V tomto diele predkladá veľmi špecifickú podobu matriarchátu alebo aj prvky nezávislosti myslenia žien na myslení mužov.⁴⁴⁵ Fuller patrila do skupiny transcendentalistov, a preto býva jej feministická teória označená aj ako transcendentalistický feminizmus.⁴⁴⁶ Okrem toho jej názory bývajú porovnávané s Mary Wollstonecraft alebo dávané do súvislostí, hoci v podstate ide o dve ideologicky rozdielne autorky. S ohľadom na idey kultúrneho feminizmu v jej básňach, esejach nájdeme aj zárodky kultúrneho feminizmu. Najmä však charakterizuje ženy ako od mužov odlišné ľudské bytosti, ktorých zrovnoprávnenie musí vychádzať práve z tejto skutočnosti. Ženy majú podľa nej osobitný potenciál, ktorý sa musí rozvinúť pre nich samé typickým spôsobom a ktorý v konečných dôsledkoch zo seba vlastnej hodnotovej základne vytvára autentickú ženskú kultúru. V jej myšlienkach rovnako nájdeme aj dôraz na ženský atribút pre utváranie vzťahov a spoločenských väzieb. Na rozdiel od mužských transcendentalistov, akým bol napríklad Henry David Thoreau, ktorý si volil ideál samoty a izolovanosti v prírode ako formu prehlbeného prežívania, sa u Fuller stretávame s myšlienkou, že prežívanie samo osebe dostáva vyšší zmysel, ak je zdieľané spoločne s ostatnými. Uvedené platí aj o prežívaných dojmach z prírody, ktorú Fuller predpokladá ako späť so ženami.

Ako vyplýva z úvodného výkladu, kultúrny feminizmus je založený na zdôrazňovaní esenciálnych rozdieloch medzi mužmi a ženami. V tomto smere sa výrazne odchyľuje od liberálneho feminizmu.⁴⁴⁷ To znamená, skutočnosť, že ženy sa od mužov môžu výrazne líšiť

⁴⁴⁴ Táto kniha je rozšírením pôvodne vydanéj eseje s názvom *Veľká obžaloba. Muži proti mužom. Ženy proti ženám* (*The Great Lawsuit. Man versus Men. Woman versus Women*) publikovaného v roku 1843.

⁴⁴⁵ Pozri napríklad FULLER, M. *Woman in the Nineteenth Century*. New York : The Norton Library, 1971. s. 121.

⁴⁴⁶ Napríklad pozri DURAN, J. *Margaret Fuller and Transcendental Feminism*. In *The Pluralist*, Vol. 5, No 1, 2010. s. 65-72.

⁴⁴⁷ Carol Gilligan tvrdí, že v časoch, kedy na jednej strane právnici a predstavitelky liberálneho feminizmu bojovali za požiadavku formálnej rovnosti medzi pohlaviami, na strane druhej, iné feministky ako predstaviteľky mimoprávnnych vied objavili základné rozdiely medzi mužmi a ženami, ktoré by nemali byť opomínané vo feministických stratégiách, požiadavkách a cieľoch. Gilligan sa zamerala na rozdiely medzi pohlaviami zo psychologickej, morálnej a etickej perspektívy. Argumentuje v prospech tézy, podľa ktorej muži a ženy sa vo svojich životoch riadia rozdielnymi vnútornými hlasmi, ktoré ovplyvňujú ich rozdielne správanie sa vo vzťahoch či odlišné riešenie rovnakých morálnych problémov.

nepredstavuje pre kultúrne feministky žiaden problém.⁴⁴⁸ Celkovo sa dá tvrdiť, že na rozdieloch, ktorými sa žena líši od muža, postavil kultúrny feminizmus svoju filozofiu a vytvoril sériu tzv. ženských hodnôt. Typickými ženskými hodnotami podľa neho sú dôvernosť, starostlivosť, ochota k spolupráci, nežnosť, vnímavosť, tvorivosť atď. Všetky tieto hodnoty vyjadrujú ženu ako bytosť orientovanú na vzťahy; odtiaľ pochádza aj druhé pomenovanie tohoto typu feminizmu ako vzťahového. Kultúrny feminizmus predstavuje svoj obraz ženy ako bytosti, ktorá je z podstaty orientovaná na vytváranie spojenia s ostatnými bytosťami. Naopak, muž je podľa nich bytosť, ktorá sa od ostatných snaží oddeliť. Patriarchát je tak chápaný ako spoločensky dominantné myslenie založené na mužskej perspektíve, skúsenostiach a hodnote hierarchie. Okrem uvedeného, napríklad Martha Minow tvrdí, že medzi mužským a západným spôsobom myslenia existuje istá kultúrna paralela.⁴⁴⁹ Na strane druhej, sú ženská perspektíva, skúsenosti a aj tendencia k budovaniu spoločenských medziľudských vzťahov ako príčiny pre vznik celej množiny ženských kultúrnych hodnôt, značne podceňované. V dôsledku toho má kultúrny feminizmus sklon sklzávať do esencializmu tvrdeniami, že tieto hodnoty vytvárajú akúsi univerzálnu kultúru ženstva a ženskosti. Táto esencia je následne vlastná všetkým ženám a ženy ju spoločne zdieľajú.

V spoločnosti prevládajúceho patriarchátu chýba dôraznejšie vyjadrenie ženy, tvrdia kultúrne feministky. Preto za účelom presadenia zmien požadujú, aby bol trvajúci patriarchát odstránený širším vyjadrením ženských hodnôt v spoločnosti a v spoločenských inštitúciách. Ženské hodnoty totižto vyjadrujú inú (druhú či ostatnú) stránku veci, ktorá dopĺňa celok. V opačnom prípade sa potlačanie a potieranie týchto hodnôt prejavuje ako masový sexizmus voči ženám. Uvedené sa týka aj práva, ktoré je vyjadrením mužských hodnôt a mužskej kultúry. V pojme práva a v celkovom právnom myslení (právna teória a prax) stoja v centre pozornosti koncept práv spolu s príznačným individualizmom, ktorý celkovo vyjadrujú mužskú psychiku. Napríklad, podľa vzoru mužských hodnôt bola postavená liberálna právna veda. Tá sa snažila ochraňovať hodnoty prostredníctvom práva, ktoré vyjadrovali obavy a účely vlastné mužom. Právne myslenie sa týmto spôsobom orientovalo na hájenie práv, autonómie, individualizmu a ochranu života jednotlivca. Kultúrne feministky tak predkladajú riešenie, v ktorom právo vyjadruje v rovnakej miere ženskú perspektívu tak, aby sa zabránilo možným ujám, ktoré vyjadrujú a chránia ženské hodnoty. Konkrétne to znamená, aby právne myslenie a právo inkorporovali do svojho vnútra ženskú starostlivosť a spojenie s ostatnými bytosťami, ktoré sú esenciálne vlastné všetkým ženám ako potenciálnym či skutočným darkyniam života.

V tomto duchu podrobila Robin West feministickej analýze doterajší vývoj právnej vedy a právneho myslenia. Došla k presvedčeniu, že doterajšiu právnu vedu ovplyvnili liberálne právne teórie a kritické právne štúdie. Oba uvedené smery boli rozvíjané mužmi a odzrkadľovali tak mužskú perspektívu. Liberálne právne teórie predstavili teóriu obrazu jednotlivca, ktorého životnými hodnotami sú vlastná autonómia a sloboda. Zároveň vyjadrili najväčšiu životnú obavu jednotlivca, že bude pozbavený života iným autonómnym a slobodným jednotlivcom. Kritické právne štúdie predkladajú jednotlivca, ktorý trvá na vytváraní skupinových väzieb a bojí sa vylúčenia zo skupiny. Aj keď podľa West tu možno nájsť určité náznaky spojenia, predsa len nejde o veľkorysé spojenie, akým sa vyznačujú len ženy. West dodáva, že ženy sú bytosti, ktoré sú potencionálne spojené s inými bytosťami,

Pozri viac GILLIGAN, C. In *a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, s. 1-4.

⁴⁴⁸ Túto tézu vypracovala Carol Gilligan ako reakciu na dielo a výskumy Lawrence Kohlberga. Kohlberg vypracoval rebríček kognitívneho morálneho vývoja. Jeho výskum ukazoval, že muži prevyšujú ženy v morálnej stránke usudzovania. Gilligan sa snažila dokázať, že ženské morálne usudzovanie nie je nedostatočné, ale naopak, je úplne odlišné a častokrát založené na iných až protichodných hodnotách, aké zvažujú muži.

⁴⁴⁹ Pozri bližšie MINOW, M. *Beyond Universality*, s. 115, 131.

zatiaľ čo muži sú v dôsledku svojej túžby po slobode a autonómii, alebo naopak, v dôsledku svojej obavy o život vždy bytosťami, ktoré sa snažia oddeliť od ostatných bytostí. Spojenie žien s inými bytosťami sa prejavuje ich materiálnymi, biologickými predpokladmi (tehotenstvo, periodicky opakujúca sa menštruácia, ktorá sprítomňuje v žene potenciál pre tehotenstvo atď.) a ideálnymi, teda psychickými predpokladmi (apel na starostlivosť o ostatných, uvažovanie o spravodlivosti v zmysle potrieb ostatných, nesebecké uvažovanie atď.). V rovnakom zmysle rozlišuje dve tézy: tézu oddeliteľnosti (*separability thesis*), ktorá reprezentuje mužov a tézu spojenia (*connection thesis*), ktorá reprezentuje ženy.⁴⁵⁰ Doterajšia právna veda sa rozvíjala na téze oddelenosti, a teda vyjadruje muža, a podľa toho následne utvárala právnu teóriu a právnu prax. Podľa West je nevyhnutné, aby sa právna veda a právo okrem tézy oddeliteľnosti zakladali aj na téze spojitosti a dôslednejšie vyjadrovali doteraz opomínané ženské predpoklady.⁴⁵¹

Podľa Nancy Levit a Roberta Verchicka prístup kultúrnych feministiek k právu sa prejavuje aj v tom, že apelujú na význam právneho identifikovania a vyrovnávania žien v dôsledku kultúrnych alebo biologických odlišností. V tejto súvislosti môžu kultúrne právne feministky obhajovať zavedenie materských dovolení, flexibilný pracovný čas alebo iné špecifické pracovné podmienky. V podobnom duchu môžu kultúrne feministky vyjadrovať potrebu rýdzo ženského pohľadu v práve a jeho významu pri výklade, realizácii alebo aplikácii práva. V tejto súvislosti preto nie je ničím neobvyklým, ak v prípade súdnych sporov alebo konaní sa majú sporné záležitosti alebo pre rozhodnutie súdu podstatné okolnosti prípadu interpretovať z pohľadu ženskej subjektívnej optiky, ktorá nielenže je schopná poskytnúť alternatívu voči tradičnej patriarchálnej právnej teórii alebo praxi, ale prispieva k ozrejmeniu veci pohľadom a vnímaním ženy.⁴⁵²

Pnutie medzi liberálnym a kultúrnym feminizmom sa prenieslo nielen do právne teoretickej oblasti, ale zároveň malo svoje vyjadrenie aj v praktických dôsledkoch práva. Do pozornosti možno dať súdny spor a prípad *Equal Employment Opportunity Commission v. Sears (1982)*. V tomto prípade mala každá strana sporu k dispozícii feministické expertky, ktorých stanoviská sa líšili.⁴⁵³ Predtým než k nim prejdeme, treba spomenúť, že samotný prípad sa týkal posudzovania spornej absencie žien v pracovných pozíciách, ktorým boli udeľované vyššie provízie za predaj v obchodnom reťazci Sears. Pracovné pozície s províznym predajom tak vykonávali s ohľadom na zastúpenie mužov neporovnateľne menší počet žien. Takýto nepomer mal aj priamy dopad na odmeňovanie mužov a žien v celom obchodnom reťazci Sears. To znamená, ženy, ktoré neboli natoľko zastúpené v províznom predaji, zarábali menej než muži, ktorí mali vyšší podiel na vykonávaní provízneho predaja. Na prvý pohľad sa zdalo, že obchodný reťazec Sears diskriminuje ženy dvomi spôsobmi: po prvé, dostatočnému počtu žien je bránené, aby sa rovnocenne mohli zúčastňovať provízneho predaja; po druhé, ženy sú v danom obchodnom reťazci všeobecne nižšie mzdovo ohodnotené než muži.

⁴⁵⁰ Pozri WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 2-3.

⁴⁵¹ Mužská teória práva napríklad viedla k vylúčeniu ženských predpokladov (hodnôt a kultúry) aj z konceptu právneho štátu. West sa o tom vyjadruje nasledovne: „Hodnoty, ktoré pramenia zo ženského materiálneho a fyzického spojenia s inými bytosťami, nie sú uznávané právnym štátom, a takisto hrozby voči nim nie sú považované za hrozby voči právnemu štátu.“ West sa vymedzuje voči tomu, že napríklad ženská práca v domácnosti sa nepovažuje za prácu v obvyklom slova zmysle, ženská starostlivosť o ostatných sa nepovažuje za ekonomicky významnú hodnotu, ženská intimita a ženská schopnosť rozhodovať o otázkach vlastnej sexuality a reprodukcie nie sú dostatočne chránené právnym štátom, čo sa následne prejavuje nedostatočným právnym vymedzením znásilnenia a neustálym spochybňovaním práva žien rozhodnúť sa pre umelé prerušenie tehotenstva. Pozri tamže, s. 58 a nasl.

⁴⁵² Pozri LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*, s. 17.

⁴⁵³ K bližšej analýze znaleckých posudkov oboch expertiek na stranách sporu pozri MILKMAN, R. *Women's History and The Sears Case*. In *Feminist Studies*, Vol. 12, No. 2, 1986. s. 375-400.

Výbor pre rovnosť príležitostí v zamestnaní (*Equal Employment Opportunity Commission*) napadol tento nepomer žalobou z dôvodu diskriminácie na základe pohlavia a porušenia siedmeho článku (*Title VII*) Zákona o občianskych právach (*Civil Rights Act*). Obchodný reťazec Sears sa bránil a argumentoval tým, že ženy zamestnankyne samé v skutočnosti nemajú záujem o provízny predaj, nakoľko takáto práca vyžadovala prácu cez víkendy, agresívne a nátlakové obchodné praktiky a predmetom ponuky boli produkty, o ktoré ony samé ako ženy nejavili záujem. Túto argumentáciu žalovaného podporila aj feministická expertka Rosalinda Rosenberg. Rosenberg potvrdila, že ženy zo svojej podstaty nerady pristupujú k nátlakovému predaju produktov, preferujú presne vymedzený pracovný čas behom pracovných dní (pretože keď ony pracujú, ich deti sú v škôlkach a školách) a najmä uprednostňujú udržiavanie blízkych osobných vzťahov na úkor zamestnania.⁴⁵⁴ Na strane druhej, žalobca s podporou feministickej expertky Alice Kessler-Harris sa snažil poukázať na nedostatok príležitostí žien v takýchto pozíciách a na skrytú nedôveru v politike obchodného reťazca pri zamestnávaní žien. Zároveň tým poukazovali na to, že sa ženám bráni preukázať asertivitu pri vykonávaní často náročnej a tvrdej práce iba na základe všeobecného predsudku.⁴⁵⁵ Súd však zamietol takúto argumentáciu a v konkrétnom prípade dal za pravdu žalovanému.

Z feministického hľadiska tento prípad demonštruje dve rozdielne optiky nazerania na zákony a širšiu politiku štátu či zamestnávateľov, ktorá sa snaží dosiahnuť rovné postavenie žien, ale každá z nich iným (svojím) spôsobom. Stavia proti sebe dva feministické prístupy, ktoré argumentujú na tú istú dilemu protichodne. Zároveň je z právneho hľadiska dané rozhodnutie zaujímavé tým, že nezohľadňuje iba kvantitatívne ukazovatele – percentuálny pomer žien vykonávajúcich províznu prácu vo vzťahu k percentuálnemu podielu mužov alebo všeobecne nižšie ohodnotenie žien, hoci vykonávali spravidla iný typ predaja –, ale obsahuje aj iné skutočnosti, ktoré preukazovali kvalitatívnu stránku preskúmvanej veci a ktoré môžu odzrkadľovať širšie vysvetlenia nepomeru žien vo výkone províznej práce.

Zhrnutím tak možno dodať, že dané rozhodnutie obvodného súdu štátu Illinois potvrdilo, že na dokázanie diskriminačných praktík zamestnávateľa nestačia iba kvantitatívne ukazovatele, ale takisto je nevyhnutné skúmať širšie skutkové okolnosti daného prípadu. Inými slovami, hola štatistika nie je usvedčujúcim dôkazom sexistickéj praxe zamestnávateľov. Navyše, zo širšieho hľadiska tento prípad odzrkadľoval skutočnosť, že ženy si z rozličných

⁴⁵⁴ Rosalinda Rosenberg pred súdom potvrdila, že ženy vo všeobecnosti uprednostňujú predaj produktov, akými sú napríklad odevy, domáce potreby a doplnky a menej sa zaujímajú o predaj výrobkov, akými sú napríklad chladničky, oplotenie, pneumatiky pre autá atď. Takisto potvrdila, že ženy uprednostňujú skôr kooperatívnu prácu než súperenie. Uprednostňovanie fixného času je spôsobné tým, že ženy nadobúdajú pocit ľahšieho odstrihnutia sa od práce. Z uvedených dôvodov Rosenberg poukazovala na to, že provízny predaj je zo svojej podstaty neatraktívny pre väčšinu žien v pozíciách predávajúcich, a to práve z toho dôvodu, že sa jedná o ženy: „Doktorka Rosenberg dosvedčila, že hoci sa rozdiely medzi mužmi a ženami za posledné dve desaťročia zmenšili, stále existujú rozdiely, ktoré môžu predstavovať rozdielny podiel mužov a žien v rôznych pracovných pozíciách. Navrhla rozumnejší záver [o tom], že rozdiely v počte mužov a žien v zamestnaní môžu existovať bez diskriminácie zo strany zamestnávateľa.“ Pozri U.S. District Court for the Northern District of Illinois - 628 F. Supp. 1264 (N.D. Ill. 1986) January 31, 1986

⁴⁵⁵ Alice Kessler-Harris poukazovala na skúsenosti žien počas druhej svetovej vojny, ktoré vykonávali náročné práce zväračiek, lodiarok alebo žeriavničiek. Zároveň tvrdila, že tento prípad nie je o tom, či ženy dokážu plnohodnotne vykonávať mužskú prácu so záujmom, nakoľko túto otázku pokladala za empiricky vyriešenú a historicky dokázanú. Podľa nej jadro veci spočívalo v tom, že percento žien vykonávajúcich provízny predaj bolo ďaleko nižšie než percento mužov: „Doktorka Kessler-Harris trvala na tom, že numerické rozdiely medzi mužmi a ženami na pracovných pozíciách môžu byť vysvetlené iba diskrimináciou na základe pohlavia zo strany zamestnávateľov.“ Pozri tamže. K pozícii Alice Kessler-Harris k danému prípadu takisto pozri KESSLER-HARRIS, A. *Equal Employment Opportunity Commission v. Sears, Roebuck and Company: A Personal Account*. In *Feminist Review*. Vol. 25, Iss. 1, 1987. s. 46-69.

dôvodov volia nižšie platené pracovné pozície, v ktorých odmeňovanie nie je závislé od počtu predaných produktov, ale od odpracovaných hodín. Súd dal za pravdu žalovanému obchodnému reťazcu a priklonil sa k jeho argumentácii, ktorá poukazovala na to, že ženy si samé volia nižšie platené pozície a za vzniknutý platový nepomer ako aj nepomer pri zastúpení žien v určitých pracovných pozíciách nenesie vinu. Toto zistenie má svoj význam, pretože v zhode s ním napríklad kultúrna právna feministka Leslie Bender poukazuje na to, že ženy neuvažujú pri realizácii súkromnoprávných vzťahoch natoľko v ekonomických reláciách, ale skôr orientujú svoje konanie smerom k iným hodnotám, než je sledovanie zisku a snaha o vyrovnávanie ušlého zisku.⁴⁵⁶ Rozhodnutie súdu teda vychádzalo z predpokladu, že v danom prípade mohli byť ženy vzhľadom na výber pracovných pozícií inak ideovo a kultúrne situované než muži a daný nepomer či nižšie ohodnotenie žien v globále boli toho výsledkom.

Charlotte Perkins Gilman: zdrojom vyspelosti ľudstva je žena matka

U Charlotte Perkins Gilman sa stretávame s variabilitou vyjadrenia jej feministického a humanistického presvedčenia. Jej kariéra a vplyv myšlienok bol síce v dobe jej života intenzívny, ale príliš krátky. Dá sa povedať, že obmedzený bol začiatkom prvej svetovej vojny. K znovuoobjaveniu jej myšlienok došlo behom šesťdesiatych rokov 20. storočia. Aj preto je do dnešných dní v rámci feminizmu oceňovaná ako jedna z priekopníčok ženských teoretických prístupov k histórii, politike, ekonomike a spoločnosti. Na jednej strane je Charlotte Perkins Gilman mysliteľka, ktorej zámerom bolo poskytnúť alternatívny, a teda ženský pohľad na históriu, politiku, ekonómiu a spoločnosť prelomu 19. a 20. storočia. V týchto esejach a poviedkach sa stretávame aj s náznakmi feministického utopizmu. Zároveň písala beletriu, ktorú využívala ako prostriedok rozšírenia a následného presadenia jej nápadov na zmenu spoločnosti. Napriek kritike súdobých spoločenských pomerov sa jej myslenie vyznačuje optimizmom spočívajúcom vo viere, že smer budúceho spoločenského vývoja je nasmerovaný správnym smerom. Známa je jej utopická novela *Herland*, ktorá vyšla v roku 1915, ako aj novela s názvom *S ňou v našej krajine* (*With Her in Ourland*), ktorá vyšla v roku 1916 a tvorí bezprostrednú dejovú nadväznosť na *Herland*.

Zahrnutie Charlotte Perkins Gilman medzi kultúrne feministky sa môže zdať sporným. V období kedy žila a tvorila (prelom 19. a 20. storočia) kultúrny feminizmus ako variant feministického myslenia neexistoval. Okrem toho mala názorovo blízko k marxistom a socialistom, avšak nie bezvýhradne. Otázne by mohlo byť, či sa v jej prípade jedná o skutočnú feministku, nakoľko nebola výraznejšie politicky aktívnou vo vtedajšom ženskom hnutí. Tým však v žiadnom prípade nechcem povedať, že by sme ju nemohli považovať za aktivistku pre ženskú rovnoprávnosť. Rečnila na viacerých zjazdoch sufražetiek v Londýne alebo Budapešti. Rovnako nie je celkom správne ju v konečných dôsledkoch označovať iba ako feministku. Gilman samú seba považovala za humanistku a dokazuje to aj apel na hodnotu všeobecnej ľudskosti, ktorú vníma ako primárnu. Napriek uvedenému som ju zaradil medzi kultúrny feminizmus, pretože v jej diele sa stretávame s jasným vymedzením rozdielnosti sveta mužských a ženských hodnôt, ktorých realizácia nastáva v spoločenských podmienkach a ktoré striedavo ovplyvňujú vývoj spoločnosti samej. Tieto hodnoty predstavujú vo svojej podstate rozvinutie primitívnych maskulínných a feminínných inštinktov. Takéto ich vymedzenie u Gilman a vzájomné odlišenie však v žiadnom prípade neznamená, že by správanie oboch pohlaví behom vývoja spoločnosti ostávalo nemenným. Gilman v tejto súvislosti zvyčajne zdôrazňovala schopnosť učenia sa a prispôbovania sa oboch pohlaví vzájomne od seba. Navyše, humánne podmienky existencie spoločnosti podľa Gilman predstavujú akési popretie antropologických základov a inštinktívnych popudov oboch pohlaví.

⁴⁵⁶ Pozri BENDER, L. Feminist (Re)torts: Thoughts on the Liability Crisis, Mass Torts, Power and Responsibilities. In *Duke Law Journal*, Vol. 39, No.4, 1990. s. 875 a BENDER, L. Overview of Feminist Torts Scholarship. In *Cornell Law Review*, Vol. 78, Iss. 4, 1993. s. 585 a nasl.

Nadväzujúc na uvedené vyplýva otázka, prečo treba hovoriť práve o rýdzo ženských hodnotách z hľadiska dosahovania ideálu humanity. Odpoveď sa skrýva v tom, že Gilman považovala tieto hodnoty za zdrojové a usmerňujúce vývoj civilizovaných ľudských dejín, ktoré sa končia zavŕšením vo všeobecnej humanite. Predstavené ženské hodnoty spočívajú v mierumilovnom riešení vzniknutých konfliktov, láske, zosúladiení správania potrebám iných jednotlivcov, starostlivosti, tvorivosti a ochote k vzájomnej spolupráci.

So socializmom a marxizmom ju zblízuje jej východisková kritika dobovej kapitalistickej spoločnosti. Gilman považovala vývoj spoločnosti za závislý od ekonomickej úrovne danej spoločnosti. Bola presvedčená, že spoločnosť pred prvou svetovou vojnou je ovládaná ekonomickými záujmami sebeckého individualizmu, vykorisťovania človeka človekom a vidinou bezbrehého zisku. Takéto smerovanie Gilman chápala ako spoločenské rozvinutie princípu animálneho mužského ducha dravého samca. Animálny mužský svet dravca bol realizovaný na úkor všeobecnej ľudskej slobody, vzájomnej spolupráce a rovnosti. Avšak s marxizmom sa rozchádzala v hodnotení toho, ako sa podarí takýto stav sveta zavŕšiť. Zatiaľ čo marxisti boli presvedčení o nevyhnutnom vyústení triedneho antagonizmu, ktorý skončí násilnou revolúciou, Gilman predpokladala, že existencia spoločenského zla sa bude časom prirodzene, postupne a samovoľne vytrácať. Podľa nej má dôjsť k mierovému rozvinutiu tendencií, ktoré už boli prítomné vo vtedajšej spoločnosti.

Zaujímavý je jej výklad dejín s ústredným ohľadom na úlohu žien pre rozvoj ľudstva v dejinách. Gilman tvrdí, že ženy boli takpovediac prvými (ekonomickými, kultúrnymi, spoločenskými a právnymi) hybnými silami ľudských dejín. To znamená, že ženy ako prvé tvorkyne kultúry a civilizácie boli takpovediac prvotnými hýbateľkami k lepšej ľudskej civilizácii. Mohol za to charakter práce, ktorú vykonávali. Práca žien bola rozšírením ich materskej role, ktorú plnili. Gilman to vysvetľuje tak, že v časoch kedy muž „galantne prenasledoval byvola, konajúci výhradne ako zvieria pod priamym stimulom hladu a viditeľnej zvery pred ním“, žena pestovala obilniny, vyrábala odevy a topánky, pripravovala jedlo a vyrábala riady či iné domáce nádoby; skrátka žena „ako prvá na zemi, pracovala, a pracovala pre ostatných“.⁴⁵⁷ Naopak, muž „[b]ol hladný, a tak lovil. Najedený už nerobí nič“.⁴⁵⁸ Gilman tvrdí, že muž „konal iba na nižšej úrovni excitomotorických nervov“.⁴⁵⁹ Rozdielnosť sfér života mužov a žien, a najmä rozšírená materská funkcia žien viedla k realizácii činností spojených s hodnotami, akými boli starostlivosť, láska a ochrana. Ženy boli v tomto smere prvými učiteľmi, plánovačmi, zákonodarcami, správcami a vykonávateľmi. Žena bola prvou, ktorá „si uvedomovala záujmy skupiny a zosúlad'ovala ich“.⁴⁶⁰

Podľa Gilman sú tieto sklony a zručnosti žien prirodzené dané. Behom času sa ich naučili a preberali muži. Spoločenský inštitút otcovstva vznikol odvodením a naučením od prirodzených funkcií materstva, avšak s tým rozdielom, že muži k nemu pridali silovú zložku ich výkonu.⁴⁶¹ „A tu máme mužsky nátlak v jeho vrcholnej podobe; svojvoľné právo a štát.

⁴⁵⁷ Pozri PERKINS GILMAN, CH. *Human Work*. New York : MCCLURE, PHILLIPS & CO., 1904. s. 207.

⁴⁵⁸ Tamže.

⁴⁵⁹ Tamže.

⁴⁶⁰ PERKINS GILMAN, CH. *The Man Made World: or Our Androcentric Culture*, s. 183.

⁴⁶¹ Tento motív vykresľuje Gilman aj beletristicky v poviedke s názvom *Žltá tapeta* (*The Yellow Wallpaper*), kde sú priestor domu a čas strávený v ňom presýtené mužskou autoritou. Rozumnosť, poznanie toho, čo sa považuje za najlepšie a prikazovanie sú charakteristickými znakmi pravidiel, nariadení a zákonov otcov, ktoré potláčajú jednotlivcovu schopnosť myslieť, tvoriť a túžiť po slobode. Hlavná rozprávačka prežíva svoju prítomnosť v dome ako emocionálny a psychologický útlak. Uvedomuje si beznádejnosť svojej situácie. Gilman týmto spôsobom vykresľuje deštruktívnu moc mužmi vytvoreného sveta. Tento svet lemujú bizarné kultúrne, politické, ekonomické, právne a iné sily, ktoré sú mimo akejkolvek účasti a kontroly zo strany žien. Pozri viac PERKINS GILMAN, CH. *The*

Výsledkom je, ako by sme mohli očakávať, dokonalý stroj ničenia. Ale ničenie nie je ľudským princípom – je len mužským princípom eliminovania nevhodného. Ženský princíp je zvoliť si vhodné; jej eliminácia je negatívnou a bezbolestnou.⁴⁶² O mužskom princípe veľmi podobne hovorí, že „násilne vzdorovať, bojovať, dupať po zemi, víťaziť hlasným rachotom divokej radosti – to sú primitívne mužské inštinkty“.⁴⁶³ Naopak, ženský princíp sa vyznačuje „dokonale prirodzeným spoločenským inštinktom, ktorý vedie k pokojnému presvedčaniu, vzdelávaniu, ľahkej súhre konaní“.⁴⁶⁴

Aj keď by sa mohlo zdať, že Gilman vyjadruje na prvý pohľad negatívny názor na mužov, nie je tomu tak. Gilman verí v optimistickú budúcnosť ľudstva. Podľa nej nad ženským a nad mužským princípom stojí ľudský princíp. Rovnako verí v to, že „systém sa časom zmení. Postupne uvedie do života rovné miesto pre ženské vlastnosti, tak dlho podceňované a znevažované, a prvoradá úloha sa dá ľudskej moci“.⁴⁶⁵ Skôr než by Gilman vyzdvihovala jedno pohlavie ako „to lepšie“, uchýľuje sa k zdôvodňovaniu primátu akejsi všeobecnej ľudskej kultúry. Ľudský pokrok sa podľa nej nezaobíde bez obidvoch pohlaví. Doterajšie dejiny boli dejinami, v ktorých sa muži poľudšťujú. V tomto procese smerujú od nižšieho inštinktívneho stupňa ich násilnej a primitívnej povahy k preberaniu ženských úloh. Muži si osvojujú materské role, ktoré navyše zdokonaľujú do stále dokonalejšej podoby. Ženy sa v ekonomických podmienkach industriálneho kapitalizmu zúčastňujú na hrubej práci, a vďaka rozsiahlej špecializácii a deľbe práce sa rozdiely vyrovnávajú. To zakladá ekonomickú nezávislosť žien. V tomto bode Gilman predpokladala, že tradičné pozostatky ducha dravého samca budú nahradené ženskými hodnotami kolektivismu a vzájomnej spolupráce. Samozrejme, Gilman hovorila o zhoršenom postavení žien vo verejnej a súkromnej sfére. Ale zároveň nešlo o revolučnú feministku. Predpokladala, že rozdiely medzi pohlaviami sa postupom času mierovo, prirodzene a samé vyrovnajú.

Ako sme sa mohli presvedčiť, ide o alternatívne vymedzenie duchovného a materiálneho rozvoja ľudských dejín, kde sa kladie dôraz na prirodzené sklony a zručnosti, ktoré sú vlastné žene ako matke. Gro jej feministických myšlienok je uvedené v jej utopickej novele s názvom *Herland*. Táto novela je výrazom optimizmu ženskosti a je v súlade s dobovým romantickým chápaním potenciálu žien, s ktorým sa môžeme stretnúť aj v hnutí sufražetiek. Takéto romantické sklony predpokladali, že príchodom žien do verejnej sféry sa podarí očistiť politiku a zmeniť podobu spoločnosti pozitívnymi rysmi ženskej spoločnosti. Táto utopická feministická novela predstavuje dobovú kritiku západnej spoločnosti, ktorú lemujú chudoba, choroby, sebecko, primát peňazí, vzájomná konkurencia, vykorisťovanie človeka človekom či všade prítomné donútenie a násilie. Zároveň ide o kritiku dobového postavenia žien a spoločnosti, ktorej integrálnou súčasťou je vykorisťovanie žien a zneužívanie materstva žien na ich udržanie v podradnejšom postavení.

Dej utopickej novely *Herland* zachytáva rozprávanie Vandycka Jenningsa, ktorý je jedným z členov trojčlennej vedeckej výpravy. Rozpráva o tom ako sa spolu s Jeff Margraveom a Terryom O. Nicholsonom dostali do spoločnosti, tvorenej výhradne ženami. Všetci traja sú omámení a zajatí občiankami Herlandie. Počas zajatia sa k nim obyvateľky správajú dobre a aby si rozumeli, snažia sa všetkých troch vedcov naučiť rozprávať ich jazykom. Spoločne si s obyvateľmi Herlandie vymieňajú vzájomné poznatky o tom ako funguje život v Herlandii i mimo neho. Dozvedajú sa, že v Herlandii žijú ženy bez mužov už takmer 2000 rokov. Zisťujú, že takáto spoločnosť je organizovaná na vzájomnej spolupráci,

Yellow Wallpaper. In PERKINS GILMAN, CH. *The Yellow Wallpaper and Other Writings*. New York : Bantam Classic, 2006. s. 1-18.

⁴⁶² PERKINS GILMAN, CH. *The Man Made World: or Our Androcentric Culture*, s. 183-184.

⁴⁶³ Tamže, s. 182.

⁴⁶⁴ Tamže.

⁴⁶⁵ Tamže, s. 156.

bez ktorej by spoločnosť, ako aj jednotlivé občianky neprežili. Herlandia je vo svojej podstate ženskou spoločnosťou, ktorú si vytvorili ženy samé a ktorá sa okrem vzájomnej spolupráce vyznačuje pokojným, usporiadaným a vysoko efektívnym charakterom. Na báze spolupráce vykresľuje aj komunistický charakter spoločnosti, kde prospech jednotlivca je nepochopiteľnou myšlienkou, a preto je nahradený dosahovaním spoločného dobra. Za týmto účelom je majetok obce a obyvateľiek spoločnosti považovaný za spoločný. V tejto spoločnosti sú javy ako napríklad vzájomné súperenie, kriminálne správanie sa členov alebo protispoločenské správanie absolútne neznámymi pojmami.

V Herlandii si nikto s nikým nie je cudzí. Naopak, Herlandia je organickou spoločnosťou a vzťahy v nej fungujú na princípe rodiny. Je to spoločnosť matiek, kde je darovanie života najväčšou cnosťou a zároveň povinnosťou ženy. Obyvatelky Herlandie sú pohoršené, keď sa dozvedajú od členov výpravy, že pochádzajú zo spoločnosti, kde sa vykonávajú potraty. Interrupcie považujú za násilie voči materstvu.

Aj keď v deji vystupuje ako tútorka pre kontakt s vedcami Somel, celá spoločnosť je postavená na rovnosti jej občianok a neexistencii mocensky hierarchických štruktúr. A v tomto bode prichádza na rad rozpor medzi kultúrami západnej spoločnosti a Herlandie. Obyvatelky Herlandie považujú seba ako ženy za rovnocenné partnerky a za rovnocenných považujú svojich partnerov mužov. Avšak niektorí vedci ako muži západnej spoločnosti nedokážu pochopiť, prečo má byť žena rovnocenná mužovi. Buď si ženu idealizujú alebo ju podceňujú. Vstupujú do manželstva s tromi obyvateľkami Herlandie. Zároveň treba dodať, že v tomto momente ide o isté obohatenie kultúry Herlandie, nakoľko táto kultúra nepozná pojmy ako milenc, domov alebo manželstvo. Iba Vandycka Jenningsa a Ellador si dokázali vytvoriť rovnocenný manželský vzťah a stali sa z nich skutoční milenci a najlepší priatelia.⁴⁶⁶ Naopak, Jeff Margrave je romantik a svojou galantnosťou stavia ženy na piedestál, avšak takýto prístup brzdí, aby sa jeho vzťah s Celis rozvinul do dôvernejšieho a intímnejšieho rozmeru. Terry O. Nicholsonom je zasa presvedčený, že jeho manželka Alima potrebuje dominantného manžela a on ako muž potrebuje niekoho, kto bude plniť jeho rozkazy a podriadi sa mu. Ich manželstvo je preto plné hádok. Zhrnutím sa dá tvrdiť, že vstup mužov západnej spoločnosti do manželstva s obyvateľkami Herlandie ukazuje rozporné chápanie vzťahov medzi manželmi, ktoré sa týka intímnej a sexuálnej sféry, vzťahu rodinného a komunitného života, ale zároveň prostredníctvom manželstva Vana a Ellador odhaľuje aj cestu kompatibility.

Dejovo sa koniec novely Herland prelína s novelou S ňou v našej krajine. Táto novela opisuje príchod Vana a Ellador do západnej spoločnosti v období po vypuknutí prvej svetovej vojny. Toto dielo Charlotte Perkins Gilman je aj kritickým pohľadom na pomery západnej spoločnosti. Ellador je presvedčená, že Spojené štáty americké nemôžu byť demokraciou, pokiaľ zotrávajú dobové spoločenské nerovnosti. Kritickou poznámkou „Muž nepotrebuje byť každý a celý deň doma na to, aby ho milovala; tak prečo by to isté nemalo platiť aj pre ženu“,⁴⁶⁷ poukazuje na ohraničený život ženy v domácnosti. Poňatie materstva v západnej civilizácii vníma zasa ako bremeno v živote žien a detí, namiesto toho, aby im pomáhalo sa rozvíjať.⁴⁶⁸ Rodina spolu s celkovou organizáciou spoločnosti a náboženstvom sú založené na primáte muža – otca. Ellador to vyjadruje nasledovnými slovami: „Boh vraví – Kráľ alebo veliteľ tiež – dokonca aj Kniha kníh to potvrdzuje – a navyše zo všetkého najviac Rodina, Otec – Pán.“⁴⁶⁹

V oboch týchto novelách je nosnou myšlienkou vzájomné dopĺňanie a simultánne rovnocenné fungovanie dvoch kultúr – kultúry ženskej a kultúry mužskej. Na jednej strane, utopický život ženskej spoločnosti predstavuje to najlepšie čo mohli, resp. by mohli ženy

⁴⁶⁶ Pozri PERKINS GILMAN, CH. Herland. New York : Pantheon Books, 1979. Napr. s. 109 a nasl.

⁴⁶⁷ PERKINS GILMAN, CH. With Her in Ourland: Sequel to Herland. Westport, Connecticut – London, United Kingdom : Greenwood press, 1916. s. 185.

⁴⁶⁸ Pozri tamže, s. 93.

⁴⁶⁹ Tamže, s. 130.

vytvoriť. Herlandia predstavuje „krásnu, krehkú, bezpečnú a čistú záhradu“,⁴⁷⁰ v ktorej je život naplnený šťastím a radosťou. Na strane druhej, tu máme dočinenia so západnou kultúrou dominantného muža. Tá vytvára spoločnosť plnú sebecka, lakomosti, žiadostivosti a donucujúceho násillia. Napriek negatívam vlastným mužom bola západná kultúra vždy progresívnou a tvorivou kultúrou. Jej dejiny sú plné objavov, poznatkov, výtvorov a vynálezov, ktoré sa, slovami Ellador, „rozšírili po celom svete a scivilizovali ho“.⁴⁷¹

Koncept oboch noviel predstavuje vo svojom celku záver o rovnocennom a spolupracujúcom svete mužského a ženského. Potvrďuje to aj Ellador, ktorá povie: „Ako Herlandianka som uvažovala o mužoch ako o mužoch, – veď vieš. Teraz som však spoznala, že muži sú takisto ľuďmi presne tak ako sú nimi aj ženy; a cítim voči tebe tak veľkú lásku ako len jeden voči druhému môže cítiť, Van. Je také krásne žiť s tebou. Si dobrým spoločníkom. Nikdy si ma neomrzal. Rada sa s tebou zabávam, a rada s tebou pracujem. Zbožňujem a teší ma ako pristupuješ k veciam. A ak sa v pokoji usadíme, spolu blízko seba – som vtedy taká šťastná, Van!“⁴⁷² Zhrnutím, teda možno dodať, že Gilman chápala mužskú a ženskú kultúru ako možnosti harmonicky rovnocenného a plodného fungovania jedného celku. Jej myslenie svedčí o vzájomnej kompatibilite oboch kultúr, ktoré sa vzájomne potrebujú s podmienkou rovnocenného prístupu jednej voči druhej – pretože iba tak môžu stvoriť skutočne ľudskú spoločnosť.

Carol Gilligan: o ženskej etike starostlivosti a mužskej etike práv

Carol Gilligan patrí do skupiny feministiek, ktoré poskytujú teoretickú bázu pre vysvetlenie ženskej etiky starostlivosti. Z tohto dôvodu sa môžeme v literatúre stretnúť s označením jej teórie aj ako „feministická etika starostlivosti“ („*feminist ethic of care*“) alebo „feminizmus zameraný na starostlivosť“ („*care-focused feminism*“). Skupina autoriek, ktoré patria do tejto podoby feminizmu zdôrazňuje psychický morálny vývoj detí s ohľadom na ich odlišnú príslušnosť k pohlaviu. Rosemarie Tong a Tiny Fernandes Botts tvrdia, že „podľa feministiek so zameraním na starostlivosť, sa stávajú chlapci a dievčatá mužmi a ženami podľa rodovo osobitných hodnôt a vlastností, ktoré vedú k zvýhodneniu mužov a znevýhodneniu žien v spoločnosti“.⁴⁷³ V podobnom duchu má dielo Carol Gilligan predovšetkým psychologickú povahu, ktorá sa pokúša zdôvodniť rozdielnosť morálnych záverov a presvedčení so zreteľom na príslušnosť jednotlivca k určitému pohlaviu.

Gilligan vo svojom kultovom diele *Odlišným hlasom (In a Different Voice)* vysvetlila rozdielne cesty morálneho vývoja medzi dievčatami a chlapcami, ktoré sa opierajú o rozdielne skúsenosti, ktorým sú vo svojom detstve vystavovaní. To znamená, že psychologický a morálny vývoj chlapcov je poznamenaný mužským dôrazom na oddelenosť a autonómiu jednotlivcov, ktoré následne spoločne vytvárajú predpoklady pre rozvoj myslenia založeného na spravodlivosti, férovosti a právach. U dievčat hrá zasa kľúčovú rolu ženský apel na vzájomnú prepojenosť a vzťahy, čo podmieňuje rozvoj morálky zameranej na potreby ostatných ľudí a zodpovednosť voči nim. Vyústením takéhoto rozdielného morálneho vývinu u chlapcov a dievčat je skutočnosť, že muži a ženy rozdielnym spôsobom riešia rovnaké morálne dilemy. Dá sa tvrdiť, že muži a ženy rozdielnym spôsobom definujú morálku, a teda reprezentujú rozdielne podoby morálneho myslenia: „Ale tak ako zvyky ovplyvňujú ženský morálny úsudok, takisto sa líšia od tých, ktoré sa vzťahujú na mužov, takže ženské chápanie morálky sa odlišuje od záverov o mužoch – konštrukcia morálneho problému žien ako problému starostlivosti a zodpovednosti vo vzťahoch, na rozdiel od práv a pravidiel, spája

⁴⁷⁰ Tamže, s. 63.

⁴⁷¹ Tamže.

⁴⁷² Tamže, s. 191.

⁴⁷³ FERNANDES BOTTS, T. – TONG, R. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 5th Edition. New York – London : Routledge, 2017. s. 213.

vývoj ich morálneho myslenia so zmenami v ich chápaní zodpovednosti a vzťahov, rovnako ako koncept morálky, tak aj koncept spravodlivosti viaže vývoj na logiku rovnosti a reciprocitu. Logikou, ktorá je základom etiky starostlivosti je teda psychologická logika vzťahov s kontrastom voči formálnej logike férovosti, ktorá informuje o spravodlivostnom prístupe.⁴⁷⁴

Podľa Gilligan tak ženy charakterizuje etika starostlivosti, v ktorej sa vo zvýšenej miere hľadí na potreby ostatných. Charakteristickým prvkom morálneho myslenia žien je zodpovednosť voči ostatným osobám. V tejto súvislosti sa objavuje prvok vzájomného prepojenia ľudí a ich závislosti jeden na druhom. V ženskej morálnej optike akoby všetko splyvalo. Podľa Gilligan sa ženská morálka vyznačuje špecificky vlastným morálnym imperatívom: „Morálny imperatív, ktorý sa opakovane objavil behom pohovorov so ženami, spočíval v príkaze k starostlivosti, zodpovednosti za všimanie si a zmiernenie ‚skutočných a rozpoznateľných problémov‘ tohto sveta.“⁴⁷⁵ Naopak, muži charakterizujú morálku s akcentom na práva osôb. Dôraz kladú na autonómiu jednotlivca a jeho oddelenosť, či oddeliteľnosť od ostatných osôb. V mužskej morálke sa teda v oveľa väčšej miere chápe morálka ako dodržiavanie istých pravidiel, ktoré je výrazom férovosti a zakladá sa na spravodlivom prístupe k jednotlivcovi. V mužskej morálnej optike sa zdá byť všetko od seba oddelené a systematizované tak, aby sa zosúladi (aj protichodné) záujmy jednotlivcov. Preto je aj morálny imperatív mužskej morálky charakteristický „príkazom k rešpektovaniu práv iných, a preto zdržať sa zasahovania do práva na život a sebanaplnenie“.⁴⁷⁶

Gilligan aplikuje tento prístup aj na riešenie morálnych dilem a dospieva k záveru, že ženy vidia morálne dilemy ako vzájomne si protirečiacie zodpovednosti. Pričom do úvahy berú zreteľ na vzťah seba k ostatným, ako aj kritické rozlišovanie medzi sebestvom a zodpovednosťou. Zodpovednosť je v tomto smere kľúčovou vlastnosťou ženského chápania morálneho dobra a riešenia medziľudských konfliktov a takisto zväženia reálnej hrozby ľudskej bolesti a utrpenia. Podľa nej to zdôvodňuje aj ďalší charakteristický rys morálky žien, ktorým je preferovanie intímnej blízkosti. Intímnou blízkosťou voči iným osobám má na mysli „zlomovú skúsenosť, ktorá núti seba samého vracať sa k spojeniu s ostatnými, aby sa vnímali obe strany – aby sa odhalil efekt konania na ostatných a takisto na seba“.⁴⁷⁷ Podľa Gilligan sa takýmto rysom vyznačuje aj morálka chlapcov, avšak zároveň pripomína, že z pozície mužského uvažovania sa vytráca prechodom od adolescencie do dospelého produktívneho života. Teda pre mužské morálne myslenie predstavuje len transformatívnu skúsenosť.⁴⁷⁸ Ženské morálne myslenie v dôslednejšom rozsahu zvažuje psychologické a sociálne dopady ľudských činov. U žien sa rys intímnosti – starostlivosť a vzťahy sú o blízkosti jednotlivcov – objavuje vo viacerých svojich podobách. To vedie k rozdielnemu hodnoteniu morálnych dilem, v ktorom sa muži orientujú na zachovanie integrity a jednote v riešení, zatiaľ čo u žien sa objavuje diverzita podôb dosahovania starostlivosti. Tým sú zároveň charakteristické dve morálne ideológie etiky, ktoré predpokladajú buď etiku autonómnosti jednotlivca a vzájomnej oddelenosti jednotlivcov, alebo etiku starostlivosti o iných ako výraz vzájomnej prepojenosti ľudských bytostí. Gilligan tieto etiky charakterizuje nasledujúcimi slovami: „Morálka založená na právach je určovaná rovnosťou a zameriava sa na pochopenie férovosti, zatiaľ čo morálka zodpovednosti sa zakladá na koncepte equity, t.j. rozpoznávaní odlišností potrieb. Etika práv je prejavom rovnej úcty, vyvažovanie nárokov ostatných a seba, etika zodpovednosti spočíva na porozumení, ktoré vedie k súcitu a starostlivosti. Protichodnosť

⁴⁷⁴ GILLIGAN, C. In *A Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development*, s. 73

⁴⁷⁵ Tamže, s. 100.

⁴⁷⁶ Tamže.

⁴⁷⁷ Tamže, s. 163.

⁴⁷⁸ Charakteristickým rysom a kritickou skúsenosťou morálky mužov v dospelosti je voľba. Pozri tamže, s. 164.

identity a dôvernosti, ktorá určuje čas medzi detstvom a dospelosťou, je teda formulovaná prostredníctvom dvoch morálok, ktorej komplementaritou je dosahovanie zrelosti.⁴⁷⁹ Ak porovnáme takéto morálky vzhľadom k osobe, ktorá uplatňuje morálne kritéria, potom sa morálka žien javí ako sebakritická morálka, zatiaľ čo morálka mužov ako sebaaprotektívna morálka. Ženy majú preto vyššiu tendenciu chápať svoj morálny prístup k okolitému svetu pozitívne, avšak muži vymedzujú charakter morálky v prístupe k okolitému svetu skôr negatívne. Inými slovami, ženy hľadajú na to aby mohli zasiahnuť do okolností okolitého sveta, naopak, muži sa snažia, aby okolnosti okolitého sveta nezasahovali zasa do nich.

Gilliganovej feministická teória morálky – tak ako som ju predstavil vyššie – bola podmienená jej kritickou pozíciou voči vedeckým záverom o morálnom vývoji detí tak, ako ich opísal Lawrence Kohlberg.⁴⁸⁰ Kohlbergova teória morálky predpokladá šesť štádií, ktoré musí jednotlivec (dieťa) dosiahnuť na to, aby bol považovaný za dostatočne morálne vyvinutého.⁴⁸¹ Gilligan nesúhlasila s nedostatočnými počtami bodov, ktoré dievčatám a ženám udeľoval test podľa kritérií na základe Kohlbergovej stupnice. Z tohto dôvodu odmietala podobu tejto stupnice, ktorú považovala za vhodnú iba pre účely morálneho myslenia mužov. Navyše, namietala, že tieto štádia Kohlberg vyvodil len zo skúmania, ktorého sa zúčastnilo iba osemdesiatštyri mužov. Bližšie preskúmanie ženských subjektov v jeho štúdií chýbalo. V prípade, že tomuto testu a tejto stupnici boli podrobované ženy, tak výsledok vypovedal len o tom, v akej miere sa približovali alebo oddiaľovali od mužskej podoby morálneho myslenia. Skrátka, takýto test nevypovedal nič o úrovni morálneho uvažovania žien samotných. Tým sa nepravým spôsobom docielil záver, podľa ktorého sú ženy vo všeobecnosti menej morálne vyvinuté než sú muži.

Zároveň takýto záver v sebe niesol negatívne nazeranie na ženy. V tejto súvislosti sa Gilligan snaží zo psychológie odstrániť chápanie ženy, ktoré sa tiahne od Freuda cez Eriksona a Piageta až ku Kohlbergovi a ktoré stigmatizuje ženy ako nedostatočne morálne vyvinutých jedincov. Snažila sa teda dokázať, že nie sú to ženy, ktoré by mali byť v neporiadku, ale teoretické kritéria, ktoré boli jednostranne zostavené podľa muža. Za vhodný prístup preto považovala vytvoriť novú podobu testu, ktorá zodpovedá ženám. Z jej pohľadu teda platí, že „zohľadnením rozdielov v ženskom chápaní seba a morálky, ženy prinášajú do životného cyklu odlišný uhol pohľadu a vyjadrenia ľudskej skúsenosti v duchu odlišných priorít“.⁴⁸² V tejto súvislosti odmietla jednotu a univerzálnu podobu testu, ktorú by bolo možné aplikovať na ľudí bez ohľadu na rozlišovanie pohlavia. V opačnom prípade by mohlo hroziť, že niektoré pohlavie sa ukáže buď ako lepšie a vyvinutejšie, alebo ako horšie a zaostalejšie. Podľa Gilligan

⁴⁷⁹ Tamže, s. 164-165.

⁴⁸⁰ Okrem toho však treba povedať, že Gilligan bola ovplyvnená myšlienkami a dielom psychoanalytickej feministky a sociologičky Nancy Chodorow. V tejto súvislosti pozri CHODOROW, N. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 1978. 263 s. ISBN 0-520-03892-4.

⁴⁸¹ Kohlberg ich usporiadal do troch všeobecnejších skupín: Predkonvenčné štádium morálky (orientácia na trest, orientácia na odmenu), konvenčné štádium morálky (orientácia na to byť dobrým dieťaťom, orientácia na systém poriadku a práva) a postkonvenčná úroveň morálky (orientácia na spoločenskú zmluvu, štádium univerzálnej morálky). Z pohľadu Gilligan sa javilo ako sporné práve štádium označované ako orientácia na to byť dobrým dieťaťom. V tomto štádiu je morálna voľba dieťaťa ovplyvnená tým, čo považujú za správne blízky členovia rodiny alebo priatelia. Dieťa chce byť dobrým synom, dcérou, bratom, kamarátom atď. Pred učením vlastnej morálnej voľby tak dieťa zvažuje ako rozhodujúce kritérium pocity a potreby ostatných. Dieťa vníma a berie do úvahy iného než seba samého. Toto štádium má zároveň podľa nej mimoriadny význam pre dievčatá a ženy, ktoré zotrávajú pri tomto štádiu, než by sa uchyľovali k mužskému štádiu označenému ako orientácia na systém poriadku a práva. V tomto štádiu sa kladie dôraz na plnenie nárokov, ktoré požaduje od jednotlivca právo. V morálnom myslení sa objavuje ako rozhodujúce kritérium poslušnosť voči zákonu.

⁴⁸² Tamže, s. 22.

nemožno ani jednu z mužskej alebo ženskej morálky chápať ako lepšiu alebo horšiu alternatívu morálneho myslenia. Z jej pohľadu ide o dve odlišné morálky, čo je aj záverom o hodnotení ich vzájomného pomeru.

Napriek uvedenému, môžeme v jej diele bádať preferujúcu tendenciu ku konceptu etiky starostlivosti. Samotná etika starostlivosti je podľa nej „v rámci patriarchálnej kultúry odlišným hlasom, pretože spája rozum s emóciami, myseľ s telom, seba samého so vzťahmi [k iným], mužov so ženami a odporuje rozdeleniu, ktoré je udržiavané patriarchálnym poriadkom“.⁴⁸³ Takisto vymedzuje miesto tejto etiky v patriarcháte: „V rodovom svete patriarchátu je starostlivosť ženskou etikou, nie univerzálnou. Starostlivosť je to, čo robia dobré ženy a ľudia, ktorí sa starajú o iných, vykonávajú ženskú prácu. Sú oddaní iným, reagujú na ich potreby, pozorne počúvajú ich hlasy. Sú obetaví.“⁴⁸⁴ Ženská morálka spolu so svojou podobou morálneho dobra, spolu s jej vlastnou senzitivitou a empatiou, tak nemá pôsobiť ako morálne slabá. Rovnako, ženský prístup k riešeniu morálnych dilem nesmie byť hodnotený ako nedostatočný či slabý. Gilligan apeluje na patriarchálnu spoločnosť, ktorá sa snaží takejto morálke priradiť podradnú pozíciu, avšak zároveň pripomína, že v demokratickej spoločnosti je ženská podoba etiky rovnocenným prvkom humánnej etiky: „V demokratickom rámci je starostlivosť ľudskou etikou. [...] Slabý variant demokracie homogenizuje rozdiely v mene rovnosti, zatiaľ čo silná demokracia sa zakladá na predpoklade, že rozdielne hlasy sú neoddeliteľnou súčasťou životaschopnosti demokratickej spoločnosti.“⁴⁸⁵ Z hľadiska demokracie a humanizmu tak podľa nej stráca význam chápať etiku starostlivosti iba ako etiku, ktorá sa obmedzuje na ženy, a teda je partikulárnou vecou žien. Táto etika je predovšetkým etikou humánnou, čím získava širšie – t.j. mimo vymedzení rodov – pole pôsobnosti a zasluhuje si tým rovnocenné miesto pre svoju realizáciu v spoločnosti.

Gilligan taktiež apeluje v tomto smere na intersekciju etiky práv s etikou starostlivosti, pretože zo svojej podstaty majú spoločné oporné body: „Morálny príkaz – neutláčať, nevykonávať moc neférovu alebo nekonať na úkor iných – žije bok po boku s morálnym príkazom neopustiť, neprestať zaujímať sa alebo neprestať dbať na ostatných ľudí, ktorí potrebujú pomoc, teda každého vrátane seba samého. Čerpajú z rôznych aspektov nás samých. Spravidlosť a práva sú vecou pravidiel a zásad. Logika je jasná. Ak sú ženy osobami a osoby majú práva, potom majú práva aj ženy. Starostlivosť si žiada venovať pozornosť, vidieť, počúvať, reagovať s úctou. Jej logika je kontextová, psychologická. Starostlivosť je vzťahová etika založená na predpoklade vzájomnej závislosti.“⁴⁸⁶ Nepreklenuteľnosť a hierarchické usporiadanie týchto dvoch typov etík je vecou patriarchátu. Binárne a hierarchické vnímanie rodov stavia medzi etiku práv a etiku starostlivosti hrubú hranicu alebo ich priam obracia proti sebe. Patriarchát vytvára ideálny a idealizovaný obraz racionálneho muža, ktorého integrálnou súčasťou je spätosť spravodlivosti s rozumom, poznaním a so sebou samým. Naopak, patriarchálna idealizácia ženských charakteristík morálky končí devalváciou etiky starostlivosti. Gilligan vníma, že patriarchálne videnie oboch morálok vedie k obmedzeným, nepravdivým či absurdným záverom: „S takýmto previazaním morálky a rodov sa môže ľahko stať, že mužnosti sa prisúdi nedbalosť (vymedzená v mene práv alebo slobôd) a ženskosť môže znamenať ochotu vzdať sa práv v záujme zachovania vzťahov a dosiahnutia mieru.“⁴⁸⁷ Demokratický prístup obe etiky vyrovnáva tým, že každej prisudzuje dôležitosť ozvať sa, byť pozorne počúvaná a vypočutá s rešpektom. Inými slovami, uplatnenie morálok nie je závislé

⁴⁸³ GILLIGAN, C. Looking Back to Look Forward: Revisiting In a Different Voice [online]. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2011. [cit.2020-12-06]. Dostupné na: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Gilligan.Looking_Back_to_Look_Forward.2011/>.

⁴⁸⁴ Tamže.

⁴⁸⁵ Tamže.

⁴⁸⁶ Tamže.

⁴⁸⁷ Tamže.

od rodov, ale od ich vzájomného pomeru pri uskutočňovaní v závislosti vzniknutých situácií a spoločenských oblastí. V demokratickej spoločnosti by hlasy etiky starostlivosti nemali pôsobiť svojou „inakosťou“, ako je tomu teraz v patriarchálnej spoločnosti.

Zhrnutím Gilliganovej myšlienok možno dať do pozornosti, že na jednej strane prejavuje optimizmus a je presvedčená, že „keď sa etika starostlivosti vymaní zo svojej podradnej pozície v porovnaní so spravodlivosťou, môže nás viesť objasnením smeru, ktorým máme ísť, a osvetlením cesty odporu nezaloženej na ideológii, ale na našej ľudskosti“.⁴⁸⁸ Na strane druhej, bádať u nej aj istý pesimizmus zo spoločenského vývoja, ktorým smerujeme. Podľa nej väčšina mladých ľudí ma sklon „vnímať riešenia zamerané na starostlivosť alebo inkluzívne stratégie riešenia problémov ako utopické alebo ako prekonané; jeden študent ich prirovnal k nepraktickému vyučovaniu v nedeľných školách, iný k otrepanej filozofii“.⁴⁸⁹ Avšak Gilligan nereprezentuje pasívny pesimizmus. Snaží sa hľadať odpoveď na otázku: ako v spoločnosti, ktorá dáva do popredia vedecké hodnoty, objektivitu a racionálne myslenie, možno reálne docieľať širšie prijatie etiky starostlivosti. Pritom zdôrazňuje, že pre podnietenie vhodného morálneho vývoja u jedincov je potrebné začať práve v období dospievania. Štúdiami a zisteniami poukazuje, že jednotlivci bývajú v tomto období markantne ovplyvnení autoritami, najmä matkou a učiteľmi.

V skutočnosti je naprieč feminizmom teoretická pozícia Gilligan kriticky prijímaná a sú voči nej rôzne námietky. Dokonca bola niektorými feministkami označovaná ako antifeministická. Iné feministické prístupy vystríhajú pred viac či menej skrytou schopnosťou tejto teórie posilňovať pretrvávajúce rodové stereotypy starostlivosti, ktoré sa od dávna viažu na ženy. Napríklad, Joan Wallach Scott poukazuje na to, že Gilligan a ostatné feministky apelujú na ahistorickosť a univerzálnosť morálnych rozhodnutí žien, ktoré sú podmienené ich spoločnou ženskou podstatou. Zároveň však dáva do pozornosti metodiku výskumu Gilligan voči ktorej namieta, že bola robená na relatívne úzkej vzorke žiačok, žiakov a študentiek, študentov časovo ohraničených neskorším 20. storočím.⁴⁹⁰ Tým sa pridala do radu autorov a autoriek, ktorí poukazovali na veľmi obmedzenú sumu empirických dát, z ktorých následne vyabstrahovali podstatné závery. Sandra Lee Bartky sa obávala negatívnych dôsledkov prisudzovania starostlivosti ženám ako automatickej záležitosti, ktorá je ženám vlastná z ich podstaty. Bartky upozorňuje na to, že takýto prístup môže viesť k emočnému vyčerpaniu žien alebo k tomu, že „nadobudnuté psychické výhody zo ženskej starostlivosti na strane mužov, ich vedú k vládnutiu; pri poskytovaní týchto výhod, sa ženy zasa iba prispôsobujú príkazom poslúchať“.⁴⁹¹ Iná kritika sa zamerala, napríklad na nejasný vzťah medzi spravodlivosťou a starostlivosťou ako hodnotami, ktoré uvádza Gilligan. V tejto súvislosti Marilyn Friedman poukázala, že spravodlivosť a starostlivosť majú tri spôsoby vzájomnej súvislosti medzi sebou.⁴⁹² Celkovo ale treba povedať, že vzhľadom na vplyv diela Carol Gilligan nie je táto kritika alebo jej rozsah žiadnym prekvapením. Aj napriek značnej kritike

⁴⁸⁸ Tamže.

⁴⁸⁹ GILLIGAN, C. Adolescent Development Reconsidered (Prologue). In GILLIGAN, C. – WARD, J. V. – MCLEAN TALOR, J. (eds.) Mapping the Moral Domain: Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1988. s. xxi.

⁴⁹⁰ Pozri WALLACH SCOTT, J. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In WALLACH SCOTT, J. (ed.) Feminism and History: Oxford Readings in Feminism. Oxford – New York : Oxford University Press, 1997. s. 165.

⁴⁹¹ Pozri BARTKY, S. L. Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression. Oxon : Routledge, 1990. s. 105-109.

⁴⁹² Pozri bližšie FRIEDAN, M. Beyond Caring: The De-moralization of Gender. In HANEN, M. P. – NIELSEN, K. (eds.) Science, Morality & Feminist Theory. Calgary : University of Calgary Press, 1987. s. 100-103.

sa jej teória stála akceptovateľnou.⁴⁹³ Gilligan svojim prístupom vyslovila myšlienky, ktoré široko ovplyvnili smerovanie rôznych feministických teórií - sociologických⁴⁹⁴, morálnych či etických teórií⁴⁹⁵, ale rovnako aj smerovanie právneho feminizmu.

Môžeme hovoriť o celom rade feministických právničiek, ktoré sa buď nechali inšpirovať práve jej závermi alebo, naopak, svoje právne myslenie postavili na Gilliganovej myslení. Ako ukážem v nasledujúcich podkapitolách, Gilliganovej morálna teória a zvlášť etika starostlivosti boli pre rozdielne právne oblasti a rovnako aj pre jednotlivé právne problémy cenným a inšpiratívnym prínosom. V tejto súvislosti sa vo feministickej právnej vede môžeme stretnúť s rozličnými aplikáciami a obmenami etiky starostlivosti, ktoré usmerňujú právo k jeho transformácii zo ženskej perspektívy zameranej na starostlivosť, zodpovednosť, dôvernosť, vzájomné spojenie ľudských bytostí a zohľadnenie potrieb ostatných ľudí. Zároveň platí, že rovnako ako vo feminizme, tak aj vo feministickej právnej vede je Gilliganovej pozícia podrobovaná kritike. Postmoderná feministická právna teoretička, kriminologička a sociologička Carol Smart zmierňuje predmetnú kritiku poukázaním na to, že každé poznanie môže byť alternatívnou interpretáciou obrátené vo svoj opak. Oceňuje najmä Gilliganovej identifikáciu a kritiku patriarchálnej snahy o hierarchické usporiadanie morálneho myslenia na základe príslušnosti jednotlivca k pohlaviu. Inšpirácia feministickej právnej vedy takouto morálnou teóriou sa síce podľa nej opierala a psychologické a morálne zistenia, ale pomohla identifikovať a zmeniť ortodoxné vymedzenie právnej vedy vo všeobecnosti.⁴⁹⁶ Súčasne Gilligan vyčíta, že ako psychologička precenila právo a domnievala sa, že právo je kompatibilné s etikou starostlivosti bez potreby širších zmien, a teda podľa Smart nemala skutočnú predstavu o tom, aký je vzťah práva a morálky a s akými problémami bývajú morálne idey transformované do podoby práva. Bez ohľadu na to Carol Smart dodáva: „Napriek tomu bola jej práca extrémne vplyvnou a podnietila právne a morálne myslenie a takisto diskusie o tom, aká má byť podoba feministických hodnôt.“⁴⁹⁷

Podporne sa vyjadrila aj Katherine T. Bartlett. Na svoj zreteľ si berie feministické teórie práva, ktoré vyrástli na rozdielnom morálnom a právnom myslení medzi mužmi a ženami. Bartlett k prínosu takýchto feministických teórií dodáva: „Množstvo právnych reforiem, ktoré boli prospešné pre ženy počítalo s rozšírením právnej relevantnosti zohľadňujúcej chýbajúce perspektívy žien a vytvorili tým [právne] predpoklady o povahe a rolách žien. Praktické feministické myslenie núti pokračovať v rozširovaní daných poznatkov.“⁴⁹⁸

Robin West: o patriarchálnej právnej vede a zahrnutí ženských hodnôt do právnej vedy

Robin West vytvorila feministickú právnu teóriu, ktorá spája závery radikálneho feminizmu so základnými východiskami kultúrneho feminizmu. Práve prvok kultúrneho feminizmu je pre charakter jej feministickej teórie práva rozhodujúcim, o čom v konečnom dôsledku svedčia závery, ku ktorým dospela. Oporným pilierom jej feministickej teórie práva

⁴⁹³ K niektorým často opakujúcim sa námietkam pozri odpoveď Carol Gilligan v GILLIGAN, C. Reply by Carol Gilligan. In *Sigs*, Vol. 11, No. 2, 1986. s. 324-333.

⁴⁹⁴ V tejto súvislosti pozri FERGUSON, K. E. *The Feminist Case Against Bureaucracy*. Philadelphia : Temple University press, 1984. s. 158 a nasl.

⁴⁹⁵ Nel Nodding sa v úvode svojej monografie, prostredníctvom ktorej ponúkla svoju vlastnú morálnu a etickú teóriu na margo Gilligan vyjadrila: „Naopak, Carol Gilligan nám dala silný podnet prostredníctvom jej prelomovej knihy *Odlíšnym hlasom*. Jazyk matky sa sústreďuje na vzťahy, potreby, starostlivosť, zodpovednosť a spojenie skôr ako na princípy, spravodlivosť, práva a hierarchiu.“ Pozri NODDING, N. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. 2nd edition. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 2013. s. xiv a nasl.

⁴⁹⁶ Pozri SMART, C. *Feminist Jurisprudence*, s. 149 a nasl.

⁴⁹⁷ Tamže, s. 151.

⁴⁹⁸ BARLETT, K. *Feminist Legal Methods*. In *Harvard Law Review*, Vol. 103, No. 4, 1990. s. 863.

je kritika dvoch ideologických základov, ktoré podľa nej ovplyvňovali vývoj právnej filozofie, teórie a vedy. Súčasná podoba právnej vedy, filozofie a teórie je podľa West ideologicky podmienená liberálnym legalizmom, na strane jednej, a kritickým právnym legalizmom, na strane druhej. Oba tieto prístupy presadili do právnej vedy dogmy, ktoré vyjadrujú životné túžby, obavy a základné protirečenia charakteristické pre mužov. Konkrétne, podľa nej platí, že súčasná právna veda je zo strany liberalizmu ovplyvnená mužskou túžbou po hodnote slobody a osobnej autonómie, ktorou sa muži prirodzene snažia oddeliť od ostatných jednotlivcov. Zároveň, mužskou túžbou je byť členom určitého kolektívu, ktorým sa muž začleňuje do skupiny, a tým získava na svojej osobnej skupinovej identite, čo do právnej vedy vniesli kritické právne štúdie. Naopak, v kontrapozícii k týmto túžbam stoja najväčšie mužské obavy. Tie mali takisto rozhodujúci význam pre konštituovanie mužskej právnej vedy. Prvou z týchto obáv je strach o vlastný život, teda strach zo záhuby a frustrácia z nenaplnenia vlastných cieľov, ktoré si našli cestu do podoby právnej vedy vďaka liberalizmu. Kritické právne štúdie vniesli do právnej vedy obavu muža z odcudzenia, ktorá ho vháňa do vyhnanstva vlastnej izolácie a nepochopenia zo strany okolitého bytia. Dôležitý je aj vzájomný vzťah medzi (mužskými) túžbami a obavami, pretože tie podľa West tvoria základné (životné) protirečenia (*fundamental contradiction*), ktorým sú jednotlivci vystavovaní. Tieto protirečenia sú prítomné v existenciálnej optike mužov a hrajú významnú rolu na utváranie ich života. V nadväznosti na právnú vedu však základné protirečenia vo vzťahu mužských túžob a obáv výrazne poznamenávajú právnú vedu a určujú základné charakteristiky, podobu a smer právneho uvažovania. Inými slovami, právna veda sa snaží metodicky a metodologicky rozvrhnúť riešenie spoločenských problémom v práve a prostredníctvom práva takým spôsobom, aby prijímala uspokojivé riešenia pre mužov. Následné ich prezentuje ako globálny (objektívny a neutrálny) pohľad na právo, ktorý však v skutočnosti opomína ženskú perspektívu, t.j. ich túžby, obavy a životné protirečenia.

Z pohľadu právneho feminizmu je podstatné, že stav, ktorý priniesla mužská, patriarchálna právna veda predstavoval nezahrnutie ženských životných túžob a obáv do právneho myslenia. Dôsledkom bola skutočnosť, že právna veda, a tým aj právo boli jednostranne zamerané na muža, zatiaľ čo ženu zo svojho rámca vylučovali. „Ak tvrdím, že súčasná právna veda je ‚mužskou‘, mám na mysli dve veci. Po prvé, tvrdím, že hodnoty, hrozby a to čo označujem ako ‚základné protirečenia‘, ktoré sú vlastné životu žien, nie sú zohľadnené v žiadnej miere v zmluvách, trestoch, ústavnom práve alebo v akejkoľvek inej oblasti právnej teórie. Hodnoty, ktoré pramenia zo ženského materiálneho spojenia s ostatnými ľudskými bytosťami nie sú zahrnuté ani v myšlienke právneho štátu. [...] Druhá vec, ktorú mám na mysli pod označením ‚mužská právna veda‘, spočíva v tom, že liberálna a kritická právna teória, ktoré zhodne odkazujú na vzťah práva a života, vyjadrujú muža, a nie ženu.“⁴⁹⁹ Z pohľadu žien takáto podoba právneho myslenia nie je únosná, nakoľko ženy majú svoje vlastné a autenticky ženské túžby a obavy, ktoré vystupujú v ich vnútornej existencii ako základné protirečenia. Širšia reforma práva sa má preto docieľiť zahrnutím ženských túžob, obáv a životných protirečení do jeho koncepčného vnútra.

Ako sme mali možnosť presvedčiť sa, West prijíma esencialistické stanovisko deklarujúce vzájomné rozdiely medzi mužským a ženským pohlavím. Robin West tvrdí, že esencia ženy spočíva v chápaní ženy ako starostlivého subjektu. Ženu k tomu vedú jej biologické predpoklady materiálneho spojenia ženy s inými ľudskými bytosťami. Predpoklad materiálneho spojenia ženy s ostatnými sa následne odzrkadľuje v psychickom prežívaní, a teda v subjektivitve žien. Takýto prvok je podľa esencialistického východiska Robin West vlastný všetkým ženám. West teda tvrdí, že podstatou každej ženy – a vyjadrením ich ženskosti – sú materiálne, biologické a ideové, psychologické predpoklady ženy vytvárať a udržiavať spojenie s ostatnými bytosťami: „Ženy sú skutočne alebo aj potenciálne materiálne spojené zo

⁴⁹⁹ WEST, R. Jurisprudence and Gender, s. 58.

životmi iných ľudí.⁵⁰⁰ Tým sa zároveň ženská podstata líši od mužskej podstaty, ktorá uprednostňovaním slobody, autonómie a kolektívnej sebaidentity vytvára predpoklady pre oddelenie od ostatných ľudských bytostí: „Ženy nie sú v podstate, tzn. nutne, nevyhnutne, konštantne, stále a navždy oddelené od ostatných ľudských bytostí: naopak, ženy sú očividne ‚spojené‘ s iným ľudským životom už počas tehotenstva. ‚Spojenie‘ so životom a ostatnými ľudskými bytosťami nastáva u žien v dôsledku minimálne štyroch opakujúcich sa a podstatných materiálnych skúseností: skúsenosť tehotenstva samotného; invazívna a ‚spojujúca‘ skúsenosť heterosexuálneho vniknutia, ktorá môže viesť k tehotenstvu; mesačne sa opakujúca skúsenosť menštruácie, ktorá predstavuje potenciál pre tehotenstvo; a potehotenská skúsenosť dojčenia.“⁵⁰¹ Z materiálnych, teda biologických predpokladov následne vyplývajú aj ideové, psychologické predpoklady žien: „Ženy cítia empatiu k životom druhých, pretože ženy sú fyzicky spojené so životom druhých spôsobom, ktorým muži nie sú. Morálka žien je výzvou k zodpovednosti, povinnosti a starostlivosti o iných, pretože materiálne predpoklady žien si vyžadujú zodpovednosť, povinnosť a starostlivosť o tých, ktorí sú najprv fyzicky spojení, potom fyzicky závislí a nakoniec vzájomne emočne previazaní.“⁵⁰²

West tvrdí, že ženská subjektivita je výrazne dotváraná zmenenými predpokladmi a formuje existenciálne prežívanie ženy tak, že žena inklinuje k dôvernosti spojenia (*intimacy*) a obáva sa odlúčenia (*separation*). „Napokon, ženy sa obávajú odlúčenia od iného [...] a vnímajú to ako ujmu, pretože ženy intenzívne prežívajú oddeľujúcu bolesť pri pôrode a hlboko ich zasahuje bolesť z dospievania a následného odchodu dospelého dieťaťa.“⁵⁰³ Ženy podľa West v týchto súvislostiach oveľa viac rozmyšľajú v medziach potrieb ostatných než by rozmyšľali v medziach práv iných: „Ženy premýšľajú v intenciách potrieb iných, a nie s ohľadom na práva ostatných, pretože ženy materiálne, fyzicky a psychicky zabezpečujú uspokojovanie potrieb ostatných.“⁵⁰⁴ Myslenie v intenciách práv (iných) je vlastné mužom. U žien sa preto prejavuje zvýšená schopnosť intersubjektívneho vnímania.⁵⁰⁵ To v konečnom dôsledku vedie k preferencii ostatných osôb pred vzťahom jednotlivca k sebe samému. Navyše, ženy primárne uvažujú vo vzťahových väzbách – zvýšený apel kladú na starostlivosť, lásku, výchovu či osobný pocit zodpovednosti za iných.⁵⁰⁶ V tejto súvislosti West pripomína, že ženy uvažujú behom svojho života viac v zmysle „spojený s...“ na rozdiel od mužov, ktorí uvažujú v intenciách „oddelený od...“. Inými slovami možno tento rozdiel vymedziť tvrdením, že v ženskej optike sa svet omnoho viac zlieva, pretože subjekty a objekty okolitého sveta sa vzájomne prelínajú vo svojich súvislostiach spolu so ženským pozorovateľom. West dokonca tvrdí, že ženy majú zo svojej podstaty problém uchýliť sa k násiliu vo vzťahoch, pretože násilie smeruje k prerušeniu akéhokoľvek spojenia medzi ľudskými bytosťami. Mužská optika vidí svet omnoho ostrejšie, zreteľne odlišuje oddelenosť všetkého navôkol a mužský pozorovateľ si je vedomý svojej oddeliteľnosti od sveta „ostatného“.

Aký majú dopad tieto východiská na formovanie právnej vedy? Najskôr uvediem všeobecné východiská v prístupe k transformácii práva, a potom sa pozrieme na konkrétnosti.

⁵⁰⁰ Tamže, s. 14.

⁵⁰¹ Tamže, s. 3.

⁵⁰² Tamže, s. 21.

⁵⁰³ Tamže.

⁵⁰⁴ Tamže.

⁵⁰⁵ Napríklad kultúrna feministka Suzanna Sherry tvrdí: „Ženy vidia ostatných ako rozšírenie seba samých, a nie ako outsiderov alebo konkurentov.“ Pozri SHERRY, S. Civic Virtue and Feminine Voice in Constitutional Adjudication. In *Virginia Law Review*, Vol. 2, No. 3, 1986.s. 543, 584-585.

⁵⁰⁶ Iná kultúrna feministka Carol Gilligan tvrdí, že morálny imperatív má inú podobu u mužov a inú u žien. U žien sa morálka prejavuje ako príkaz odhaliť a zmierniť pravý a poznateľný problém tohto sveta. U mužov má morálka podobu rešpektovať práva ostatných a ochraňovať právo na život a sebanaplnenie. Pozri bližšie GILLIGAN, C. In *a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development*, s. 100.

Vo všeobecnosti teda Robin West tvrdí, že dôvernosť a etika starostlivosti tvoria spolu základné hodnoty existenciálnej optiky žien v spojitosti s ostatnými, a to tak, ako autonómia a sloboda tvoria základné hodnoty existenciálnej optiky oddelenia u mužov. Ženy sa naopak obávajú odlúčenía od ostatných, a preto majú problém využívať násilie vo vzťahoch. Muži *a priori* predpokladajú oddelenie, a tak násilie je len vonkajším potvrdením toho, čo tu už predtým existovalo v mužských predpokladoch. Ženský jednotlivec je dôverný a orientovaný na starostlivosť, naopak, mužský jednotlivec je orientovaný na oddelenie, ku ktorému vedie požiadavka autonómie, slobody a nezávislosti od ostatných. V takýchto mužských intenciách bola po stáročia budovaná právna filozofia a veda. Atribúty mužského jednotlivca sa pretavili do konceptuálnej podoby práva a vzniklo právo – a z toho vyplývajúce právne myslenie –, ktoré primárne vznáša nároky na práva, slobodu a autonómiu jednotlivcov. West preto požaduje, aby právo do seba vstrebalo aj vyššie uvedené ženské atribúty a obohatilo konceptuálnu podobu práva o nároky na starostlivosť, dôvernosť a spravodlivosť jednotlivcov.

V konkrétnych súvislostiach sa Robin West kriticky zameriava na koncept právneho štátu (*Rule of Law*) a feministickú potrebu rekonštrukcie súdovej podoby právnej vedy. V konkrétnych podmienkach sa podľa West musia do práva zahrnúť ženské hodnoty v práve a takisto musí prísť k právnej redefinícii ujmy (*harm*), ktorá by zohľadňovala ženskú subjektívnu skúsenosť.

Aktuálna podoba právneho štátu podľa nej nezohľadňuje esenciu všetkých žien, ktorá vyplýva z ich materiálneho spojenia s ostatnými ľudskými bytosťami. Inými slovami, právny štát vo svojom vnútri nezohľadňuje, a teda ani nevyjadruje patričné ženské hodnoty. Hodnoty starostlivosti a práce, ktorú ženy v dôsledku nej vykonávajú, nie sú primeraným spôsobom zohľadnené vo verejnej sfére trhovej ekonomiky a ani v súkromnej sfére domácností. Právny štát sa vo svojej aktuálnej podobe obmedzuje iba na ochranu práv a slobôd jednotlivca. Zároveň týmto spôsobom predpokladá sféru ochrany autonómie jednotlivcov, tzn. porušenie práv a slobôd jednotlivca sa chápe ako ujma a zásah do jeho autonómie. Aktuálne však neposkytuje záruky pre ochranu hodnoty starostlivosti o iných, t.j. právny štát nechráni uspokojovanie závislosti jednotlivcov (v manželstve, rodine, práci i širšej spoločnosti) starostlivosťou. Odlúčenie od starostlivosti sa nechápe ako ujma voči jednotlivcovi. Právny štát „neuznáva hodnotu dôvernosti, a neuznáva ani ochranu pred odlúčením“.⁵⁰⁷ Súčasne však podľa West právny štát nepredpokladá samostatnosť a nezávislosť žien ako ľudských a najmä integrálnych bytostí. Neposkytuje ženám dostatočné právne garancie ochrany ich reprodukčnej a sexuálnej slobody. Ženské telá nie sú dostatočne chránené pred reprodukčnou a sexuálnou invazívnosťou. Právny štát musí podľa West chápať tehotenstvo ženy ako ujmu, voči ktorej jej náleží ochrana. Rovnako musí ženskou perspektívou vymedzovať znásilnenie ako ujmu voči ženám. V opačnom prípade bude právny štát zdôvodňovať objektivizácia žien, tzn. bude ich chápať ako bytosti, ktorým sa v týchto smeroch nedeje ujma, resp. deje ujma, ktorá bolo koncepčne definovaná mužským pohľadom.

Voči patriarchálnej právnej vede tak stoja možnosti feministickej právnej vedy. West chápe feministickú právnu vedu ako rekonštruktívnu právnu vedu (*reconstructive jurisprudence*). Podstatou feministickej právnej vedy má byť na jednej strane zdôvodniť už vybojované feministické požiadavky, a zároveň na strane druhej, docieľiť racionálnosť a systémovosť feministických reforiem v práve na základe esenciálne a hodnotovo odlišnej perspektívy žien. Pri realizovaní oboch týchto stránok feministickej právnej vedy je nevyhnutné zobrať do úvahy špecifiká ženského subjektívneho hľadiska. Podstatnou zložkou takejto rekonštrukcie právnej vedy je vo všeobecnosti jazyk: „Som presvedčená, že ‚rekonštrukčná feministická právna veda‘ by sa mala pokúsiť vysvetliť a opätovne vytvoriť nevyhnutné reformy pre bezpečnosť a nápravu životov žien priamym jazykom, ktorý je verný

⁵⁰⁷ WEST, R. *Jurisprudence and Gender*, s. 59.

našej vlastnej skúsenosti a naším vlastným subjektívnym životom.⁵⁰⁸ Právne feministky tak musia vhodným spôsobom popísať a zmeniť chápanie ujmy, ktorá zodpovedá autentickému ženskej skúsenosti a ktorá ho významovo obohatí. Ujmy, ktoré napríklad hrozia z povinného donosenia plodu a znásilnenia musia byť vyjadrené spôsobom, ktorý zodpovedá autentickému ženskej subjektivite. V tejto súvislosti West ponúka možnosti smerovania feministického vymedzenia ujmy nasledovným spôsobom: „Nežiadúca súlož je ‚ujmou‘ pretože je invazívnou, a nie (nevyhnutne) preto, že je násilnou.“⁵⁰⁹

Kenneth L. Karst: o sieti prepojenia ako o zmenenom charaktere ústavného práva

Kenneth L. Karst bol ústavným právnikom. Napriek tomu, že išlo o muža podujímali sa na zahrnutie predpokladov kultúrneho feminizmu do právnej vedy, a najmä do teórie ústavného práva. Sám však odmietal, aby bol označovaný za predstaviteľa feministickej teórie práva alebo za právneho teoretika, ktorý by sa snažil predstaviť vlastnú feministickú teóriu.⁵¹⁰ Okrem uvedeného, Karst vytvoril teóriu, ktorú označil termínom „sieť prepojenia“ („*web of connection*“). Čo znamená tento výraz? Podľa Karsta ide o ženskú perspektívu, ktorou ženy vnímajú tento svet, seba a svoje chápanie morálky. Sieť prepojenia je teda autentickou pozíciou žien, ktorá chápe „svet ako sieť, teda vidí vzájomnú prepojenosť jednotlivcov, a chápe morálku ako otázku zodpovednosti voči určitým ľuďom v konkrétnom kontexte“.⁵¹¹ Jeho teória tak predstavuje aplikáciu morálnej teórie Carol Gilligan do oblasti ústavného práva.

Karst formuluje otázku, na ktorú sa následne hľadá odpoveď: „Aké by boli následky, keby naše ústavné právo samé osebe prijalo zdravý štandard morálky a svetozároveň charakteristický pre ženskú polovicu spoločnosti?“⁵¹² Východiskom jeho úvah je pozícia, podľa ktorej je všetko buď „mužské“, alebo všetko „ženské“. Súčasne pripúšťa, že definovanie žien a ženského sa môže s ohľadom na čas a miesto líšiť. Karst však vychádza z toho, že binarita rodov a pohlaví sa preniesla do práva samotného. Predpokladá, že právo musí podstúpiť podstatné zdrojové a štrukturálne zmeny, aby sa mohol pozdvihnúť ženský pohľad na tento svet aj do jeho rámca. Právo po celý čas formovalo podobu spoločnosti, a takisto prispelo k formulovaniu spoločenských rolí, ktoré výhradne zodpovedajú mužom, pričom takéto role nezodpovedajú ženám a potenciálu, ktoré sa v nich ukrýva. Osobitne sa venuje problematike ústavného práva a tomu, ako ústavné právo vymedzuje pozíciu žien. Práve rekonštrukcia ústavného práva môže výrazne prispieť k zlepšeniu pozície žien vo všeobecnosti. Podľa neho túto schopnosť preukázalo už v minulosti: „Táto rekonštrukcia uspela a poskytla mnohým ženám prístup k pozíciám v súčasnom systéme spoločnosti – to znamená prístup k spoločenským rolám prispôbených mužom pre fungovanie systému spoločnosti, ktorého stredom bola podstate mužská koncepcia ľudských vzájomných vzťahov.“⁵¹³ V tejto súvislosti sa snaží nájsť zdroje, ktoré formulujú podobu práva a ústavného práva. Ako tvrdí Karst, snaží sa nájsť a predstaviť už existujúce zdroje ústavného práva USA a ich prípustný súdny výklad, ktoré umožňujú vyjadrenie ženských hodnôt v americkom právnom poriadku.⁵¹⁴

⁵⁰⁸ Tamže, s. 70.

⁵⁰⁹ Tamže.

⁵¹⁰ Karst v tejto súvislosti hovorí: „V ideálnom rozmere stojí projekt ‚ženskej ústavy‘ za to, aby bol vytvorený, ale som presvedčený, že takýto projekt je určený najmä pre feministickú teoretiku. Možnosti, ktoré preskúvam na tomto mieste spadajú do rozsahu prípustného súdneho výkladu ústavy, ako ho poznáme.“ Pozri KARST, K. L. *Woman’s Constitution*, s. 480.

⁵¹¹ Tamže, s. 462.

⁵¹² Tamže, s. 449.

⁵¹³ Tamže, s. 448.

⁵¹⁴ Tamže, napr. s. 480.

V zhode s Gilliganovej morálnou teóriou vychádza z predpokladu, že existujú „rozdielne spôsoby, prostredníctvom ktorých ženy a muži majú tendencie vnímať svet“.⁵¹⁵ Karst preberá gilliganovský obraz muža a ženy: „Muži nachádzajú identitu v oddelení, majú sklon spájať dospelosť s autonómiou a individuálnym úspechom; ženy vymedzujú samé seba v súvislosti s ostatnými, majú sklony spájať zrelosť so zodpovednosťou a starostlivosťou.“⁵¹⁶ Otázne však ostáva, či v pomerne striktných vymedzeniach žien neprekračuje rámec, ktorý pôvodne vymedzila Gilligan, nakoľko Karst tvrdí, že „[ž]iaden muž nemohol mať ženskú skúsenosť, a väčšina mužov, pretože nachádza svoju identitu v oddelení, sa obáva siete prepojenia. Ženy sa zasa môžu obávať ponúknuť mužom novú perspektívu, ktorá je tak blízko ich zmyslu seba samých“.⁵¹⁷ Ženy tak podľa Karsta „definujú samotnú predstavu seba ako súvisiacej s ľudským prostredím, majú sklon vnímať interakcie ako súčasť uskutočňovaného a zdieľaného prepojenia v sieti vzťahov“.⁵¹⁸ Na druhej strane, a len pre porovnanie, muži majú sklon vnímať vzťahy ako zmluvné dohovory jednotlivcov, ktorých účelom je ozrejmiť pozíciu vo vzájomnej hierarchii.

Podľa Kennetha L. Karsta možno už v súčasnosti formulovať ženské kritéria pre redefiníciu práva prostredníctvom ústavného práva a za týmto účelom nájsť argumenty pre podniknutie patričných zmien. Tieto zmeny je možné podľa neho dosiahnuť dvoma spôsobmi: „Po prvé, ak právo spoločnosti zameranej na muža prispelo k stereotypnému chápaniu žien, rovnaký právny poriadok musí slúžiť účelom reformy a ponúknuť nádej na reformu. Po druhé, ak vidíme ako proces, ktorý formoval mužov vytvoril svetonázor s tendenciou k jednej podobe spoločenského poriadku, potom by sme mali takisto vidieť, že tento proces, ktorý formuje ženy zároveň vytvára alternatívny svetonázor.“⁵¹⁹ Karst takýmto optimistickým príklonom k právu odkrýva nevyužitú možnosť práva, ktorá spočíva v realizácii ženského svetonázoru.

Východiskom príležitosti žien je kritika súčasného právneho poriadku Spojených štátov amerických. Ten je podľa neho jednostranne určovaný prevažne morálkou práv, abstraktnou hierarchiou pravidiel, ktoré regulujú súťaživé správanie individualizovaných jednotlivcov. Slovom, právo a ústavné právo USA z väčšej miery vyjadruje ideové predispozície muža a mužsky svetonázor. Docielením želanej zmeny by právo malo vo väčšej miere prijať a vyjadrovať morálku zodpovednosti s apelom na predstavu jednotlivcov ako bytostí, ktoré sú vzájomne prepojené. Morálka zodpovednosti je morálkou, kde konkrétny jednotlivec vníma zodpovednosť voči ostatným v kontexte okolností. Plán rekonštrukcie práva spočíva v redefinovaní miesta žien v práve. Tento proces sa celkom nezaobíde bez súbežného limitovania miesta mužského vyjadrenia v práve. Zároveň si bude tento plán vyžadovať doplnenie účelu ústavného práva, ktorý bude spočívať v právnom uznaní potreby chrániť sieť prepojenia. Svojím spôsobom tak ide o snahu po vyjadrení gilliganovského obrazu ženy v práve a ústavnom práve, ktorý spočíva v realizácii ženskej perspektívy na život, seba a morálku, ktorá je autenticky vlastná ženskej časti populácie. Karst hovorí o tom, že táto zmena je historicky podmienená dvomi fázami rekonštrukcie práva a ústavného práva, ktoré prispejú k integrovaniu osobitného ženského chápania morálky do právneho myslenia.

Prvá fáza takejto rekonštrukcie už prebehla a teda platí, že v ústavnom práve sú už vymedzené tie dispozície, ktoré čiastočne pomohli zrovnoprávniť ženy. Napriek tomu zväčša ide o výraz mužskej morálky práv, a preto sú limity týchto dispozícií v konečných dôsledkoch veľmi úzke. Ale celkovo platí, že aj takéto mužský základ v práve, a zvlášť v ústavnom práve, môžu ženy využiť pre presadenie vlastných hodnôt. Ako hovorí Karst, aj takéto morálka môže napomáhať zrovnoprávňovaniu žien, ale vo svojej podstate nie je pravým uplatnením

⁵¹⁵ Tamže, s. 480.

⁵¹⁶ Tamže, s. 483.

⁵¹⁷ Tamže, s. 508.

⁵¹⁸ Tamže, s. 462.

⁵¹⁹ Tamže, s. 460.

ženského pohľadu na tento svet. Medzi tieto dispozície morálky práv patrí: rovné občianstvo, vymedzenie súkromnej sféry a osobnej voľby, do ktorej právo, štát a spoločnosť nezasahujú a autonómia ženy.

Už z myšlienky rovného občianstva vyplýva, že voči ženám nie je prípustná akákoľvek forma ich znevýhodnenia. A *contrario* teda platí, že akákoľvek forma diskriminácie – hoci zakotvená v práve – je porušením rovného občianstva žien. Problémom sú tradičné vymedzenia ženskosti a prevládajúce spoločenské stereotypy, ktoré rovné občianstvo porušujú. Zároveň Karst pripomína aj rozhodovaciu činnosť Najvyššieho súdu USA, ktorá potvrdila, že spoločensky rozšírené a uznávané stereotypy či tradičné názory na ženskosť nemôžu tvoriť základ pre diskrimináciu žien v obsadzovaní administratívnych postov, správy pozostalosti, správy majetku spoločenstiev, účasti v porotných súdoch atď. Karst tiež poukazuje, že doterajšia judikatúra Najvyššieho súdu a legislatíva, ktoré viedli k právnemu zrovnoprávneniu žien, sa opierali o jazyk práv. Sám však tento prístup neberie ako problém, nakoľko dokázal v priebehu času identifikovať oprávnené požiadavky žien tým, ako ich interpretoval spoločensky pochopiteľným spôsobom, pretože právny jazyk spoločnosti sa historicky a aktuálne výrazne opiera o rétoriku práv. Jazyk práv tým dokázal naštrbiť myšlienku nadradenosti mužov nad ženami. Ženy získali rovné občianstvo a vydobyli si rovnaké práva, aké náležali mužom. Vytvoril sa tak vhodný základ pre to, aby v budúcnosti boli muži a spoločnosť ako celok schopní pochopiť sieť prepojenia. Avšak cieľom je úplné a plnohodnotné zrovnoprávnenie žien, v ktorom muži a spoločnosť sa musia sami stať súčasťou siete prepojenia a akceptovať aktívnu úlohu starostlivosti v práve a prostredníctvom práva. A to už jazyk práv nedokáže.

Rovným a rovnakým vyjadrením žien v práve sa docieli pôvodný feministický zámer, ktorý sa podľa Karst objavil už pri sufražetkách, a teda, že vďaka rovnému postaveniu žien vo verejnej sfére sa vytvoria garancie pre rovné postavenie žien vo sfére súkromnej: „Občianstvo je podobou moci vrátane moci ovplyvňovať záležitosti, ktoré patria medzi tie osobné.“⁵²⁰ Je potrebné ešte spomenúť, ako muži využívali právo, respektíve ako právo samo upravovalo oblasti súkromného života, a tým znevýhodňovalo ženy. Manželstvo, vlastníctvo manželov, rozvod, výchova detí a starostlivosť o nich, nemanželský pôvod detí, interrupcie, antikoncepcie, prostriedky, prostitúcia alebo znásilnenie – to všetko boli záležitosti súkromnej sféry života, ktoré boli v minulosti upravované v neprospech žien. Aj na týchto príkladoch sa ukazuje a potvrdzuje dobré známe feministické heslo „osobné je politické“. Zároveň Karst podotýka, že každý občan bez ohľadu na príslušnosť k rodu alebo pohlaviu má svoju súkromnú sféru. Zároveň je súkromná sféra priestorom, v ktorej jednotlivec činí voľby. So zreteľom na ženy preto prízvukuje: „Ústavnoprávny nárok na voľbu v osobných záležitostiach a v súkromnom svete je preto o to dôležitejším pre ženy, než nárok na rovné občianstvo. Mužská moc nad ženskou sexualitou a materstvom obmedzovala ženy na pasívnu rolu, ktorou sa im umožňuje kontrolovať počatie a pôrod iba prostredníctvom stratégie odopierania.“⁵²¹ A tak sa má právo v tomto smere zdržať ovplyvňovania jednotlivcovej voľby aj v prípade žien: „S ohľadom na prevažujúce vedomosti, ústavné právo nemá hovoriť o týchto záležitostiach, iba zabezpečiť, aby zvyšok právneho poriadku rešpektoval sféru jednotlivca odolnú voči zásahom.“⁵²²

Ďalším bodom je autonómia žien. Karst ju vníma ako problematickú, pretože „[m]nohým ženám sa zdá byť individuálna autonómia hrozbou nielen voči jej bezpečiu v sieti prepojenia, ale takisto voči ním samým. [...] Čiastočne je to tým, že žena je náchylná vidieť konflikt medzi autonómiou a inými cieľmi, ktoré si cení, ako v prípade súcitu. Predovšetkým

⁵²⁰ Tamže, s. 472.

⁵²¹ Tamže, s. 473.

⁵²² Tamže, s. 475.

je však náchylná myslieť si, že nájdenie autonómie je iluzórne; čo potom definuje autonómiu u ženy, ktorá zároveň chápe seba samú ako súčasť vzťahu?⁵²³

Na základe toho, čo bolo doteraz uvedené, možno u Karsta vnímať určitý ideologický paradox, ktorý v právnom feminizme nie je ojedinelý. Jeho koncept prvej fázy zrovnoprávňovania žien je charakteristický výsledkami, ktoré dosiahol prevažne liberálny feminizmus spoločne s liberálnym právnym feminizmom. Preto Karst predpokladá, že dosiahnuté výsledky liberálneho feminizmu nie sú dostatočnými pre plné oslobodenie žien v práve a prostredníctvom práva. Avšak zároveň ich uznáva ako právne významné, a preto neopomenuteľné. Historickou úlohou liberálneho feminizmu bolo to, že podľa neho mala poslúžiť pre neskoršiu právnú realizáciu kultúrno-feministickej predstavy o transformácii práva za účelom zrovnoprávnenia žien. Liberálny feminizmus tak nevedomky pripravoval pôdu pre rozvoj potenciálu kultúrneho feminizmu. A v tomto smere má nasledovať druhá fáza zrovnoprávnenia a oslobodenia žien v práve a prostredníctvom práva.

Súčasťou druhej fázy, a teda nasledujúcej rekonštrukcie práv musia byť podľa Karsta také vlastnosti práva a ústavného práva, ktoré znamenajú prijatie a realizáciu autentickej ženskej morálnej perspektívy v ústavnom práve. Nimi sú tieto: obohatenie konceptu spravodlivosti o ženskú morálku, ženská redefinícia moci spolu s novým manažmentom urovnávania konfliktov, širšie uplatnenie kontextuálnej spravodlivosti s prvkami inkluzívnosti a tvorivosti, a takisto vytvorenie a prijatie ženského jazyka do práva. Cieľom týchto dispozícií je umožniť zakotvenie a rozvinutie etiky starostlivosti v práve od ústavnej úrovne. Inými slovami, v tomto momente dochádza k priamemu právnemu vyjadreniu a právnej realizácii konceptu siete prepojenia.

Vyššie spomenuté sa bude podľa neho diať v nasledovných intenciách: Spravodlivosť vyplýva z rozdielneho chápania morálky mužmi a ženami. Takáto pozícia predpokladá nezastupiteľnosť mužského a nezastupiteľnosť ženského. Mužský a ženský morálny vývoj sú rozdielne morálne vývoje a rozdielne chápania vzťahu seba samého k ľudským vzťahom. Ide o rozdielne morálne vnímania interpersonálnych vzťahov. Zatiaľ čo pre mužov je v oveľa väčšej miere charakteristická morálka práv s dôrazom na nezasahovanie do práv a slobôd jednotlivcov, naopak, ženy chápu morálku s ohľadom na starostlivosť, teda potreby iných, ktorých životnú skúsenosť sa snažia pochopiť. Podľa Karsta sú týmto spôsobom vymedzené dve charakterovo odlišné podoby spravodlivosti. Spravodlivosť ako ju chápu muži je abstraktnejšou a zameranou na hierarchiu a pravidlá. Ženy uvažujú v konkrétnych reláciách udržateľnosti medziľudských vzťahov. To vedie k tomu, že takáto podoba morálky a spravodlivosti je inkluzívnejšia a splyva v nej ženské Ja s okolitým svetom oveľa viac než v prípade mužov, ktorým sa morálka a spravodlivosť javí exkluzívnejšie s ohľadom na oddelenosť mužského Ja a okolitého sveta. Preto sa svetonázor žien ovplyvnený ich morálnymi a spravodlivostnými úsudkami javí ako sieť prepojenia so všetkými ľudskými bytosťami, ktoré sú v ich okolí, tzn. ich myslenie je nevyhnutne späté s potrebami ostatných ľudí a s myšlienkami ako ich naplniť.

Dôležité je, ako takéto vnímanie morálky a spravodlivosti vie právo a ústavné právo prijať do svojho vnútra. Karst odpovedá nasledovne: „Pýtať sa na možný podiel ženského svetonázoru v ústavnom práve preto znamená prehodnotiť zmenu mužmi definovaných rolí a inštitúcií tak, aby zodpovedali ženským potrebám. Je preto potrebné začať myslieť na možnosti všeobecnejšieho rozšírenia našich ústavných horizontov.“⁵²⁴ Tým má na mysli reformu samotných rolí a inštitútov, ktoré doteraz vymedzovalo právo a ústavné právo. Vychádza z predpokladu, že v patriarchálnej spoločnosti dominoval ideálny vzor muža, ktorý poznamenal podobu a spôsob výkonu mnohých úradov, funkcií a úloh. Navrhuje preto rozšíriť ich súčasnú podobu a fungovanie spôsobom, ktorý by zodpovedal ženám. Tým pádom by sa

⁵²³ Tamže, s. 479.

⁵²⁴ Tamže, s. 486.

ženy nemuseli prispôbovať mužskému vzoru výkonu ústavných úradov, funkcií, a úloh a mohli by reprezentovať a vykonávať úrady, funkcie a úlohy autenticky, teda tak ako je to prirodzené ženám.

Pokiaľ ide o spravodlivosť, nestačí iba to. Tieto dve rozdielne podoby spravodlivosti fungujú rozdielne. Tu už hovoríme aj o tom, aký majú dopad na právo a ústavné právo, a najmä ako fungujú v práve a prostredníctvom práva. Karst dáva opäť do analógie fungovanie morálky s fungovaním práva. Tvrdí, že ženy neriešia morálne dilemy abstraktným spôsobom, t.j. prostredníctvom pravidiel alebo podľa umiestnenia pravidiel v hierarchickom systéme práva. Ženy hľadajú riešenie morálnych dilem s ohľadom na kontext danej situácie. Zameriavajú sa na konkrétne potreby konkrétnych ľudí. Na rozdiel od mužov, ktorí sa snažia zachovať dodržiavanie abstraktných pravidiel, sa ženy snažia o zachovávanie vzťahov zohľadnením konkrétností daných prípadov. Teda rozdiel spočíva aj v povahe morálneho a právneho myslenia mužov a žien – mužské myslenie je abstraktnou prácou s pravidlami, zatiaľ čo ženské myslenie je myslením v konkrétnostiach, ktoré zohľadňuje príčiny a následky morálne či právne významných faktov, a rozhodujúcim spôsobom využíva súcit či pochopenie pre vyriešenie právnej dilemy.

Zhrnutím teda možno tvrdiť, že tu máme dočinenia s dvomi rozdielnymi spôsobmi formulovania morálnych a právnych úsudkov. Otáznym však naďalej ostáva ako sa tento fakt môže prejaviť vo svete práva. Je to vôbec možné, ak má právo byť neosobné a spravodlivosť má byť slepá? Karst však nevníma kontextuálny úsudok a kontextuálnu spravodlivosť ako problém. Vo svete práva a v právnom myslení nepredstavuje absolútnu novotu: „Dilema o kontextuálnej spravodlivosti nie je vôbec žiadnou dilemou; nie je možný únik pred kontextuálnou spravodlivosťou, ak sudca chce odvieť svoju prácu dobre.“⁵²⁵ Takisto neosobnosť práva nikdy nie je – a ani nemôže byť – uplatňovaná vo svojej čistej podobe. Aj v tomto Karst ukazuje ako bola kontextuálna spravodlivosť súčasťou rozhodovacej činnosti súdov USA a takisto súčasťou amerického právneho myslenia pri aplikácii práva. Podľa neho sudcovia do veľkej miery pozerajú na osobné pomery a vlastnosti účastníkov sporu, a tiež inklinujú k zhodnoteniu prítomných či možných dôsledkov ich rozhodnutí. To dokazuje, že v práve a ústavnom práve sú prítomné teoretické základy, ktoré prakticky presahujú holý rámec abstraktných princípov a pravidiel. Avšak zároveň podľa Karsta platí, že tieto skutočnosti v žiadnom prípade nemusia znamenať, že v práve a ústavnom práve sú splnené všetky predpoklady pre uplatnenie ženského pohľadu na morálku a spravodlivosť. Ženský pohľad v práve a ústavnom práve tak necharakterizuje šírka kontextu, ktorý je uplatňovaný vzhľadom na dosahovanie potrieb ostatných, ale je preň príznačné uplatnenie intuície: „Efektívny doktrínálny vývoj morálnej intuície závisí od kladenia správnych otázok.“⁵²⁶ Intuícia sa pritom nemá opierať o analýzu, ale o kontext. Otvára nové horizonty rozhodovania prípadov a hovorí o skutočnostiach prípadu, ktoré by dovedy ostávali nepovšimnuté. V tomto zmysle kontextuálna spravodlivosť už nie je iba o negatívnom vymedzení spravodlivosti, ktoré sa orientuje na nezasahovanie do práv. Kontextuálna spravodlivosť rozširuje pole pôsobnosti o prvok tvorby pri rozhodovaní konkrétnych prípadov. Rozhodovanie konkrétnych prípadov sa tým stáva širšie a vzhľadom na skutkové okolnosti a dopady rozhodovania na nich aj inkluzívnejšie.

Karst takisto ďalej skúma rozdielne koncepty moci plynúce z oboch morálok. Poukazuje na ideologické zázemie Ústavy USA z roku 1787. Táto ústava nesie v sebe podľa neho typický mužsky svetonázor. Myšlienkovým základom Ústavy USA je oddelenosť jednotlivcov a presadenie vlastného záujmu na úkor záujmov ostatných. Rovnako, štruktúra najvyšších ústavných orgánov predpokladá striktné oddelenie moci ako hrádzu voči všade prítomnej hrozbe tyranie. Podobne aj Listina práv (*Bill of Rights*) bola vytvorená ako výraz

⁵²⁵ Tamže, s. 497.

⁵²⁶ Tamže, s. 501.

mužského chápania morálky a spravodlivosti, pretože definuje oblasti autonómie chránenej od zasahovania. Súvisí to s mužským chápaním moci ako nadvlády a ovládnutím ostatných. Naopak, ženské vymedzenie moci ju chápe ako „schopnosť starostlivosti voči iným v sieti prepojenia“.⁵²⁷ V spoločnosti, ktorú riadi moc ako schopnosť ovládať, vzniká konflikt, ktorý sa končí prevládnutím jedného zo záujmov, a teda eliminácie zvyšných záujmov. Logicky je na mieste otázka: ako sa usmerňuje konflikt z pohľadu moci ako starostlivosti? Karst vidí východisko v rozšírení priestoru tým, že ženský prístup k moci hľadá v prípadoch vzniku konfliktov nový a najmä spoločný záujem, ktorý konflikt zažehnáva.

Keďže právo a ústavné právo sú aj o regulovaní už vzniknutých konfliktov, musí sa takýto mocenský prístup v právnom rámci nejako prejavovať. Samozrejme, v celkom bežnom chápaní súdneho rozhodovania prípadov je konflikt zažehnaný vynesením rozhodnutia v prospech jednej strany. Aj to je výrazom mužskej morálky práv, kde je hlavným zreteľom zachovanie alebo náprava jednotlivcových práv na úkor sporovej strany, ktorá spor prehrala. Ženská etika starostlivosti však namiesto súťaže, mocenského rozuzlenia konfliktu, prináša „preskúmanie možnosti spolupráce“.⁵²⁸ Aj tu Karst pripomína, že už v súčasnej právnej praxi rozhodovania konfliktov (napr. v školách, nemocniciach alebo v ústavoch na výkon trestu odňatia slobody) existujú základy pre širšie rozvinutie tejto možnosti a pre uplatnenie autentického ženského prístupu pri riešení daných problémov. V tejto súvislosti ponúka, ako model pre rozhodovanie prostredníctvom preskúmania možnosti spolupráce pôvodne sporových strán, predefinovanie inštitútu diskriminácie. Podľa neho má byť súčasťou tejto redefinície apel na dôsledky diskriminačnej právnej úpravy zo strany štátu, pričom sa vypustí dokazovanie účelu diskriminácie. Namiesto (prospešného) účelu sa tak hľadá na (negatívne) dôsledky danej právnej úpravy. Zároveň sa má celý súdny spor odohrávať na základe „nosného princípu prepojenia“.⁵²⁹ Práve takéto vedenie súdneho rozhodovania prípadných súdnych sporov môže byť miestom pre dosahovanie kooperatívneho rozriešenia konfliktov. Cieľom je to, že napriek vzniknutým konfliktom sa ich vyriešením zachováva vzájomné prepojenie medzi stranami sporu. Dokonca, v nadväznosti na uvedené sa Karst vyjadruje slovami: „Sklon žien uchýliť sa k inému pohľadu na vec, pokiaľ to odôvodňuje empatia a morálne hľadisko, je v spoločnosti s rastúcou rasovou a etnickou rozmanitosťou veľmi potrebnou vlastnosťou.“⁵³⁰ Konflikt sa usmerňuje vždy tak, aby sa zo strán stali rovní partneri v sieti vzájomnej podmienenosti, a so zreteľom na to, že hoci sa medzi stranami pôvodne vyskytol konflikt, musí sa nájsť spôsob, ako strany sporu medzi sebou zmieriť a vytvoriť tak medzi nimi účinné mechanizmy spolupráce do budúcnosti.

Potrebnými zmenami musí prejsť aj právny jazyk. Karst hovorí: „Potrebujeme nový slovník, aby sme unikli tradičnému duálnemu konštraktu ženy a muža.“⁵³¹ To znamená, že doterajší (právny) jazyk práv, slobôd a autonómie nie je dostatočným pre vyjadrenie žien. Zmena jazyka musí byť hlbšia a musí vychádzať zo zmeny ústavnej politiky, ktorá prijme ženskú perspektívu na život, seba a morálku. Zároveň je ešte predtým potrebné vytvoriť takýto jazyk, pretože podľa neho stále chýbajú vhodné „slová na vyjadrenie aktívnej vzájomnej zodpovednosti a starostlivosti, ktoré sú ústrednými pre morálku siete“.⁵³² Avšak ústavné právo je podľa neho jednou z prvých oblastí práva a spoločenského života, ktorá by v budúcnosti mala začať zavádzať nový jazyk žien: „Ústavné právo je práve tou oblasťou, v ktorej by sme mohli očakávať pohyb smerom k hodnotám siete, a to skôr či neskôr. Ústavné právo nielenže je o niečo menej viazané precedensom než právo iných oblastí; je to tiež oblasť, ktorá sa

⁵²⁷ Tamže, s. 487.

⁵²⁸ Tamže, s. 488.

⁵²⁹ Tamže, s. 489.

⁵³⁰ Tamže, s. 491.

⁵³¹ Tamže, s. 503.

⁵³² Tamže, s. 504.

zaoberá záujmami, emóciami a zmyslom pre účel veľkého počtu žien, ktoré ešte len teraz vstupujú do právnickej profesie.“⁵³³ Navyše, ústavné právo sa týmto spôsobom stáva dôležitým a už existujúcim predpokladom nastávajúcej fúzie doterajšieho jazyka morálky práv s novým jazykom starostlivosti. Podľa Karsta to potvrdzuje myšlienka rovného občianstva.

Za pripomenutie stojí, že Karst podobne ako iné kultúrne právne feministky v žiadnom prípade nehovorí o nahradení mužskej morálky práv v prospech ženskej morálky starostlivosti. Obe morálky chápe ako rovnocenné, a preto musia byť aj obe rovnocenným a rovnomerným spôsobom zastúpené v práve. Preto spoločne s inými právnymi teoretičkami kultúrneho feminizmu hovorí len o doplnení mužského pohľadu ženským pohľadom v práve, a zvlášť v ústavnom práve.

Leslie Bender: o pozitívnej, aktívnej, kontextuálnej a kauzálnej povinnosti starostlivosti v práve civilných deliktov

Leslie Bender aplikovala základné tézy Gilliganovej morálnej teórie na oblasť civilných deliktov (*tort law*): „Feministická pozícia a metodológia vedie moje uvažovanie v oblasti práva civilných deliktov, konkrétne preskúvam právnú úpravu spôsobenia škody z nedbanlivosti (*negligence law*) spôsobom, ktorý presadzuje tradičné mužské hodnoty a perspektívy.“⁵³⁴ Samozrejme, Bender uvádza aj všeobecnejšiu kritiku a pokus o transformáciu práva. Túto pozíciu uvádzam v závere tejto podkapitoly, pričom v úvode sa zameriam na konkrétnejšiu aplikáciu Gilliganovej morálnej teórie na teóriu práva civilných deliktov, ktorú ďalej Bender aplikuje aj na teóriu nedbanlivostných civilných deliktov (*tort negligence law*). Do úvahy treba zobrať, že civilný delikt (*tort*) je súčasťou súkromného práva a ide o porušenia práva, ktorého sa dopustí fyzická alebo právnická osoba alebo skupina osôb voči inej fyzickej osobe, právnickej osobe alebo skupine osôb. Tort ako delikt môže byť úmyselným alebo nedbanlivostným porušením určitých osobných alebo majetkových práv.⁵³⁵ Bender ako predstaviteľka kultúrneho právneho feminizmu predstavuje tézu, podľa ktorej je potrebné reformovať podmienky porušenia povinností a náhrady vzniknutých škôd a ujmy tak, ako ich doteraz predpokladalo civilné právo. Účelné uplatnenie jej pozície sa opiera o doplnenie ženskej perspektívy definovania právnej zodpovednosti, povinnosti, a najmä konceptu starostlivosti v práve civilných deliktov. Aj právo civilných deliktov musí podľa nej okrem mužského étosu spravodlivosti prijať rovnako ženský étos spravodlivého posudzovania a nápravy civilnoprávných deliktov spôsobom, ktorý je vlastný autentickému mysleniu žien.

V rámci formulovania týchto myšlienok Bender tvrdí, že oblasť práva civilných deliktov je celá postavená na implicitnom vyjadrení mužských noriem. Aby to dokázala, tak do centra rámca svojej analýzy si berie štandard rozumne uvažujúcej osoby/muža (*reasonable person/man standard*). Podľa nej táto doktrína vytvára hypotetický konštrukt osoby, ktorá je skôr objektívnou než subjektívnou. Poskytuje štandard pre univerzálne použiteľné kritérium konania. Historicky bol tento štandard najprv konštruovaný na predpoklade rozumného muža, čo sa označovalo aj v pôvodnom jazykovom znení ako „*reasonable man*“. Neskôr však v dôsledku jeho navonok sexistického pôsobenia došlo k zmene jazykového znenia do podoby „*reasonable person*“. Tým sa malo zaručiť rodovo neutrálne chápanie a pôsobenie daného štandardu. Bender však sponchybuje, či zmeny spočívajúce v premenovávaní daného štandardu z „rozumne uvažujúceho muža“ („*reasonable man*“) na „rozumne uvažujúcu osobu“ („*reasonable person*“) boli dostatočnými zmenami. Domnieva sa, že nie: „Jazyk práva civilných deliktov bol urobený neutrálnym, ‚politicky korektným‘, a sterilizovaným. Hoci právo civilných deliktov sa ochránilo od obvinení zo sexismu, nezmenilo svoj obsah a ani

⁵³³ Tamže, s. 507.

⁵³⁴ BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort, s. 4.

⁵³⁵ Pozri napr. TÓTHOVÁ, M. Právna komparatistika: Veľké právne systémy. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach Právnická fakulta, 2010. s. 97-98.

charakter.⁵³⁶ Práve obsah je v tomto prípade podstatný. Bender upozorňuje, že už v minulosti bolo pôvodné kritérium vytvorené mužmi a vzorom pre jeho tvorbu, výklad a aplikáciu boli len mužské vlastnosti.

Ďalej takisto preskúmava podobu zodpovednosti (*responsibility*) a povinnosti (*duty*) v práve civilných deliktov. Vidí v nich potvrdenie patriarchálneho právneho myslenia ako výrazu historicky a ideologicky jednostrannej inkorporácie mužského pohľadu v dotknutej oblasti právnych vzťahov, ktorá je zavŕšená v doktríne neposkytnutia pomoci/záchranu („*no duty to rescue doctrine*“). Prostredníctvom nej demonštruje charakter právnej teórie a právneho myslenia v oblasti civilných deliktov.

Samozrejme, Bender poukazuje na právo civilných deliktov ako na širokú oblasť práva. Podľa nej je teda potrebné vykonať jeho celistvú analýzu. Táto analýza by mala zahŕňať právne pojmy a inštitúty, akými sú napríklad porušenie povinnosti, kauzálny nexus, škodlivý následok alebo aj predvídateľnosť (*foreseeability*) a prevzatie rizika (*assumption of risk*). Právo civilných deliktov a jeho jednotlivé časti by mali podstúpiť transformáciu s doplnením o gilliganovsky vymedzený ženský pohľad na vzťahy medzi ľudskými bytosťami, ktoré sú vonkajším výrazom ich vzájomného prepojenia a závislosti. Teda podľa jej myšlienok, zahrnutie starostlivosti o iné ľudské bytosti do civilného práva podporuje aktívne vytváranie bezpečného prostredia pre ostatných a prináša aj apel na potreby iných ľudských bytostí. V tomto duchu by mala prebiehať redefinícia práva civilných deliktov. Zároveň by to znamenalo zmenu pre právny inštitút zodpovednosti, u ktorého by sa podčiarkol jeho viacúrovňový a prevenčný charakter.

Zhrnutím platí, že právo civilných deliktov a takisto štandard rozumne uvažujúcej osoby historicky nepočítali so ženou ako rozumným právnym subjektom a zároveň takisto nezohľadnili ženu ako ideologický zdroj, z ktorého je možné vyvodit' závery osobitne dôležité pre posudzovanie civilných deliktov. Bender preto spochybnila, či zmeny spočívajúce v premenovávaní tohto štandardu z „rozumne uvažujúceho muža“ („*reasonable man*“) na „rozumne uvažujúcu osobu“ („*reasonable person*“) budú dostatočnými zmenami. Zároveň podotkla, že kritériom vzťahujúcim sa na ženy nemá byť rozum samotný, ale starostlivosť. To znamená, že pri zachovaní daného kritéria sa má preskúmať či žena, voči ktorej sa zakladá právna zodpovednosť, vynaložila všetku potrebnú starostlivosť. Neskôr Bender svoj názor mierne korigovala a vyjadrila sa k tomu nasledovne: „[O]bozretnejšie by som vysvetlila, že rozum má svoje miesto v práve civilných deliktov, avšak rozum je bohatším a hlbším pojmom než ako ho právo civilných deliktov historicky potvrdzovalo.“⁵³⁷ Bender chce v následnosti na uvedený citát potvrdiť vzájomnú súvislosť medzi rozumom a starostlivosťou. Lepšie povedané, starostlivosť je stránkou rozumnosti. Starostlivosť, ktorá berie ohľad na iných a ich záujmy, však bola ako stránka rozumnosti behom vývoja opomínaná, nakoľko išlo o rodovo podmienenú vlastnosť a konanie asociované so ženami. Tým chcela táto právnička a feministka rozplynúť možné dohady o vzájomnej protichodnosti rozumnosti a starostlivosti. Dané koncepty nie sú síce protichodné, ale ich dôsledné odlišovanie a chápanie vzťahu medzi nimi prispieva k rozvoju feministického myslenia v tom zmysle, že umožňuje analýzu so zvýšeným apelom na pretrvávajúce predsudky voči ženám alebo kritické zohľadnenie prítomnosti mužského vzoru v právnych pravidlách civilného práva. Účelom takéhoto prístupu je podľa Bender „podnietiť zmeny, vďaka ktorým bude právo lepšie odrážať ľudské skúsenosti a lepšie reagovať na ciele týkajúce sa spravodlivosti“.⁵³⁸

Ako vidí Bender povahu noriem občianskeho práva a čo ju podnietilo ku kritike? Podľa tejto feministickej právničky je právo civilných deliktov zo svojej podstaty právom autonómnych a na svoj záujem zameraných osôb. Z tohto pohľadu je právo civilných

⁵³⁶ BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort, s. 22.

⁵³⁷ BENDER, L. Overview of Feminist Torts Scholarship, s. 580.

⁵³⁸ BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort, s. 22.

deliktov produktom individualizmu a z neho plynúcich účelov, ktoré sú výrazom dosahovania ekonomickej efektivity a vyvažovania možných rizík. Ústredné postavenie tu má štandard rozumne uvažujúcej osoby, ktorý bol historicky označovaný ako štandard rozumne uvažujúceho muža. Zmenou pomenovania sa však nezmenil obsah tohto štandardu. Obsah tohto štandardu odzrkadľuje patriarchálny historický vývoj civilného práva a práva civilných deliktov. Bender v tomto duchu píše nasledovné: „Pôvodný výraz ‚rozumne uvažujúci muž‘ nenaplnil svoj zámer predstavovať abstraktnú a univerzálnu osobu. Aj keby sme si mohli takúto osobu predstaviť, štandard ‚rozumne uvažujúceho muža‘ bol vytvorený mužmi, ktorí uvažovali iba o nich samých, nakoľko vtedy predstavovali jediných ľudí vytvárajúcich a rozvíjajúcich právo, filozofiu a politiku. Keď sa tento štandard vytváral prostredníctvom rozhodovacej činnosti, esejí a prípadových štúdií, bol vytváraný mužmi a podľa mužov. [...] Ak autori týchto činností hovoria o ‚rozumne uvažujúcom mužovi‘, v skutočnosti uvažujú ‚mužsky‘, teda ako ‚muž‘ v jeho najvšeobecnejšom rodovom zmysle. Právny svet, ktorý vytvoril ‚rozumne uvažujúceho muža‘ bol prevažne, ak nie celkovo, mužským [svetom].“⁵³⁹ Týmto spôsobom odôvodňuje mužský teoretický základ inherentne prítomný v práve civilných deliktov.

Bender podrobuje právo civilných deliktov analýzou etiky starostlivosti a dochádza k presvedčeniu, že celá právna oblasť civilných deliktov je ideologicky založená na vyzdvíhovaní partikulárnej podoby ľudskej povahy. Takáto podoba ľudskej povahy zodpovedá predovšetkým mužom a mužskému vnímaniu iných osôb ako autonómnych, individualizovaných a na vlastný prospech zameraných bytostí, ktoré sa správajú súťaživo a v prípade potreby sú pripravené správať sa agresívne. Takéto mužské vnímanie sa navyše označuje ako rozumné, a tým u každého delikventa, ktorý porušil normy civilného práva – hoci aj z nedbanlivosti – sa skúma, či sa správal, resp. mohol sa správať rozumne. Zároveň podľa nej platí, že kritérium rozumnosti a rozumnosť sama sa stali rodovo podmienenými pojmami, ktoré sa ako vlastnosti spájajú výhradne s mužmi. Správanie delikventa sa tak bude posudzovať podľa jednostranných mužských kritérií: „Prijatím pojmu ‚rozumný‘ pripisujeme mužské konotácie a vlastnosti vzorom správania sa.“, hovorí Bender.⁵⁴⁰ Samozrejme, platí, že rovnaké kritérium sa bude uplatňovať v prípade žien, ktoré sa v konkrétnych situáciách mohli rozhodovať zo svojej povahy inak než sa bežne rozhodujú muži. V tomto momente je v analýze Leslie Bender prítomný rozdiel medzi mužským a ženským, na ktorý apeluje už Gilligan vo svojej morálnej teórii. Jednoducho, ako problém sa ukazuje, že muži a ženy sa rozhodujú na základe iných dôvodov ako majú konať, avšak pomeriavani sú spoločne jednými kritériami doktríny rozumnej osoby, ktorá jednostranne vyjadruje iba muža. Preto sa Bender pýta: „Ak sa snažíme o objektivitu, nebolo by lepšie pomeriavať správanie delikventa aj s ohľadom na starostlivosť o ‚najbližšieho‘ alebo ‚spoločenský okruh známych‘, alebo s ohľadom na ‚zodpovednú osobu s vedomím starostlivosti a záujmom pre bezpečnosť ostatných‘?“⁵⁴¹

Ako teda možno vymedziť želanú zmenu? Bender odpovedá na túto otázku so zreteľom na nevyhnutnú transformáciu skutočného obsahu štandardu rozumne uvažujúcej osoby a štandardu starostlivosti v oblasti práva nedbanlivostných civilných deliktov. Ich zmena by mala zohľadňovať včlenenie kolektívne orientovanej, spolupracujúcej a vzájomne spájajúcej hodnoty starostlivosti voči iným. Z pohľadu Leslie Bender by teda právo civilných deliktov malo byť v oveľa väčšej miere systémom zodpovednosti a starostlivosti než ním aktuálne je. Bender chce dosiahnuť, aby sa v konečných dôsledkoch zakladalo na „vzájomnej

⁵³⁹ Tamže.

⁵⁴⁰ Tamže, s. 25.

⁵⁴¹ Tamže.

závislosti a kolektívnej zodpovednosti než iba na individualite, [...] bezpečnosti a pomoci pre prípad ujmy ako ‚rozumnosti‘ a ekonomickej efektívnosti“.⁵⁴²

V práve civilných deliktov tak dochádza k jednostrannému a mužskému chápaniu ľudskej podstaty. Táto oblasť práva sa zakladá na skúsenosti, podľa ktorej sú všetci ľudia autonómnymi bytosťami, ktoré sledujú vlastný záujem a v prípade potreby sú schopné správať sa súťaživo až agresívne. Bender sa snaží o rovné zohľadnenie iného chápania ľudskej podstaty. Podľa nej treba ľudskú povahu chápať aj z pohľadu vzájomne prepojených a na ostatných závislých ľudských bytostí. V konkrétnom rozsahu to znamená, že je treba doplniť mužskú perspektívu doteraz dlhodobou absenciou ženskej perspektívy. Kľúčom pre nápravu práva civilných deliktov je doktrínálna zmena, resp. doktrínálne doplnenie, ktorého účelom bude rovnomerné zohľadnenie ľudskej podstaty, ktorá zodpovedá ženskému pohľadu na tento svet a ženské vnímanie ostatných bytostí či vzájomných vzťahov medzi nimi. V nadväznosti na to budú mať rozhodujúce miesto hodnoty ‚vzájomnej prepojenosti, zodpovednosti a starostlivosti‘.⁵⁴³ Do popredia vystupuje povaha ľudských bytostí ako vzájomne prepojených sociálnych jedincov, ktorá je príznačná pre perspektívu žien. Tieto hodnoty zohľadňujú dôvody, ktorými sa orientuje správanie žien. Bender pripomína, že by mali byť plne včlenené do doktríny rozumnej osoby.⁵⁴⁴ Na strane druhej, upozorňuje na skutočnosť, že už súčasná právna úprava civilných deliktov počíta so starostlivosťou v rámci civilných deliktov spáchaných z nebanlivosti (*negligence*) ako určitým konceptom. Avšak podľa nej takáto podoba starostlivosti nezohľadňuje autentické ženské chápanie starostlivosti, pretože je ovplyvnená mužskými kritériami ekonomickej efektivity alebo stupňom ostražitosti. Účelom ostražitosti ako prvku starostlivosti je nezasahovanie do práv a oprávnených záujmov iných. Takáto starostlivosť je negatívne vymedzená a v podstate znamená počínať si tak, aby nedochádzalo ku vzniku ujmy či inej škody. Ekonomická efektivita ostražitosti spočíva najmä v predpoklade, podľa ktorého rešpektovaním primeranej miery ostražitosti sa zamedzí zásahom do prospechu iných. V prípade zásahov do práv, oprávnených záujmov a prospechu iných je potreba vzniknutú ujmu a škodu vyrovnáť peňažným plnením. Starostlivosť – ktorá sa podraduje mužským kritériám a mužským spôsobom a dôvodom konania, ktoré vyplývajú zo štandardu rozumne uvažujúcej osoby – sa tým podľa Bender redukuje na peňažné hodnoty a vyvažovanie rizika. Takýto koncept starostlivosti nie je starostlivosťou v plnom význame tohto slova. Ide len o skreslené a parciálne mužské chápanie spravodlivosti.

Bender preto navrhuje: ‚Môžeme zmeniť súčasnú podobu ‚starostlivosti rozumnej osoby za rovnakých alebo podobných podmienok‘ na ‚vedomú starostlivosť a záujem zodpovedného blízkeho alebo sociálneho okruhu známych voči inému za rovnakých alebo podobných podmienok‘.‘⁵⁴⁵ Ďalej upozorňuje aj na iný význam starostlivosti, ktorý vychádza z Gilliganovej morálnej teórie a ktorý odráža autentický ženský prístup k starostlivosti: ‚Právo nebanlivostných civilných deliktov možno odvodzovať od Gilliganovej artikulácie ženského hlasu ako etiky starostlivosti – premisy, podľa ktorej nikto nemá byť zraňovaný.‘⁵⁴⁶ Ženské chápanie starostlivosti sa orientuje na kritéria pozitívne vymedzenej zodpovednosti voči ostatným osobám. Účelom je vedomý a aktívny prístup k bezpečnosti a záujmom ostatných osôb. To znamená, podľa Bender sa kladie zreteľ na dosahovanie blaha inej bytosti a vytváranie podmienok pre bezpečie iného. Takéto chápanie starostlivosti musí byť vymedzené ako nutné minimum práva pre založenie právnej zodpovednosti, ak dôjde k jej porušeniu. Jeho filozofickým východiskom je chápanie ľudskej povahy ako ‚sociálnych

⁵⁴² Tamže.

⁵⁴³ Tamže, s. 31.

⁵⁴⁴ K tomu bližšie pozri BENDER, L. Overview of Feminist Torts Scholarship, s. 579 a nasl.

⁵⁴⁵ BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort, s. 31.

⁵⁴⁶ Tamže, s. 31.

bytosť, ktoré musia vzájomne pôsobiť vo vzťahu jeden k druhému“.⁵⁴⁷ Takáto pozícia sa pozerá na medziľudské vzťahy ako na vzťahy vzájomne závislých bytosť, ktoré v nich hľadajú a nachádzajú spojenie s ostatnými. Bender sa v konečnom dôsledku, vzhľadom k potrebnej reforme práva civilných deliktov, vyjadruje nasledovne: „Základnou premisou práva civilných deliktov by mala byť zodpovednosť pred právami, bezpečnosť pred ziskom alebo efektívnosťou. Maskulínny hlas práv, autonómie a abstrakcie viedol k štandardu, ktorý chránil efektívnosť a zisk; femininný hlas môže vytvoriť systém civilných deliktov, ktorý podnecuje konanie zohľadňujúce starostlivosť o bezpečnosť ostatných a zohľadnenie potrieb ostatných a ich ujmy, a tým si všímať humánny kontext a dôsledky.“⁵⁴⁸ Takýmto spôsobom má byť zároveň formulovaná aj právna zodpovednosť plynúca z porušenia právnych povinností predpokladaných normami civilného práva. Z jej pohľadu sa zahrnutie feministickej perspektívy starostlivosti do práva musí opierať o maximum, podľa ktorej aj posudzovanie nedbanlivostných deliktov berie zreteľ na „zodpovedné konanie voči ostatným tak, aby sa predišlo ujme so zreteľom na humánne následky nášho konania a opomenutia konania“.⁵⁴⁹ V praxi to znamená rozšírenie právnej zodpovednosti o pozitívny a aktívny prvok konania – napríklad, zahrnutie prevencie. Znamená to celistvejšie zohľadnenie konania, ktoré okrem racionálnosti prijíma do svojho vnútra emócie, inštinkt, intuíciu a konkrétne dôsledky civilných deliktov, ktoré môžu mať aj humánny a humanitárny dopad. Tým sa má predísť tomu, že posudzovanie civilných deliktov sa bude opierať o abstraktný schematizmus pretrvávajúceho sa právneho pozitivizmu, ktorý odďaľuje úspešné vyriešenie právnych problémov od konkrétnych – a treba dodať, že najmä negatívnych – dopadov civilných deliktov na ľudských jednotlivcov. Aktuálna potreba zdôrazňovať abstraktné myslenie a autonómiu jednotlivca v skutočnosti potláča pozitívny a aktívny rámec povinnosti ako prejavu starostlivosti o potreby a bezpečnosť ostatných ľudských bytosť. S ohľadom na dopady a kontext porušenia právnej povinnosti, ktorý zakladá predpoklady civilnej právnej zodpovednosti tak môžeme tvrdiť, že etika starostlivosti je omnoho viac konzekvenacionalistickou, pretože sa zaujíma o konkrétne dopady porušenia právnych povinností. Zároveň z toho plynie jej kontextuálny charakter, keďže sa zohľadňujú konkrétnosti jednotlivých porušení a najmä konkrétnosti negatívnych dopadov porušenia starostlivého prístupu voči ostatným ľudským bytosťami. Aktuálne abstraktné právne zvažovanie civilných deliktov je akontextuálne a vytvára fikciu – akoby ľudia a ich konania boli zo svojej podstaty abstraktnými a akontextuálnymi. Aktuálne právne zvažovanie situácií berie ohľad iba na právne významné fakty. Navyše, aktuálne právne myslenie so svojím zreteľom na autonómiu prináša fikciu, podľa ktorej sa právom chránené záujmy jednotlivcov ničím nelíšia a akoby boli z tohto hľadiska rovnocennými.

Zmienené prvky aktuálnej právnej teórie a právneho myslenia civilných deliktov dokonale stváraňuje doktrína neposkytnutia záchrany či pomoci („*no duty to rescue doctrine*“). Na inom mieste sa o nej vyjadruje v tom zmysle, že „[p]rávo civilných deliktov sa pozerá na povahu ľudských bytosť ako vysoko individualistických, autonómnych a na svoj prospech orientovaných, čím vytvorilo doktrínu ‚neposkytnutia záchrany/pomoci‘. Táto doktrína hovorí, že konajúci nemá žiadnu povinnosť pomoci alebo záchrany voči ohrozenej osobe, aj keď by záchrana bolo možné uskutočniť bez rizika pre záchrancu, pokiaľ konajúci priamo nespôsobil nebezpečenstvo alebo ak nie je v úzko vymedzenom vzťahu s danou osobou nachádzajúcou sa v nebezpečenstve“.⁵⁵⁰ Takúto doktrínu Bender odmieta a namiesto toho tvrdí, že je potrebné „vytvoriť povinnosť pomoci vychádzajúcej z právneho uznania našej vzájomnej prepojenosti, zvýšeného ohľadu na dôležitosť fyzického zdravia a bezpečnosti, odmietnuť dualizmus

⁵⁴⁷ Tamže.

⁵⁴⁸ Tamže, s. 31-32.

⁵⁴⁹ Tamže, s. 32.

⁵⁵⁰ BENDER, L. Overview of Feminist Torts Scholarship, s. 580.

konania/nekonania a prijať silnú právnu hodnotu starostlivosti so zreteľom na záujmy ostatných, než len uvažovať o ekonomickej efektivite a individuálnej slobode. Povinnosť starostlivo konať so zreteľom na bezpečnosť ostatných, ktorá za vhodných okolností zahŕňa pozitívnu povinnosť konať s ohľadom na ochranu a predchádzanie ujmy voči iným, by bola dotváraná konkrétnym kontextom“.⁵⁵¹ Za upozornenie stojí aj rozšírenie skupiny osôb, zo strany ktorých povinnosť starostlivosti má vychádzať. Keďže Bender hovorí o vzájomnej prepojenosti a zodpovednosti všetkých osôb, tak z jej pohľadu je podmienka blízkeho vzťahu alebo iná podmieňujúca podmienka medzi konajúcim a osobou, voči ktorej starostlivosť smeruje, absolútne obsolentnou.

Treba si uvedomiť, že Bender síce aplikuje princípy kultúrneho feminizmu a gilliganovskej morálky so zreteľom primárne na oblasť civilných deliktov, ale sama hovorí, že takýto prístup nestačí. Zmena musí byť širšia, a preto by sa feminizmus mal zamerať na širšiu zmenu spoločenských vzťahov, a to najmä zväčšovaním povedomia. Podľa nej je zvyšovanie povedomia „plodnou súčasťou feministickej metodológie [...] a procesom vzájomného vzdelávania a odhaľovania nepatrností a škôd patriarchátu“, pričom jeho účelom sú „vedomosti objasňovaním spoločných skúseností a vzorov, ktoré plynú zo zdieľaných rozhovorov a životných udalostí. To, čo vnímame ako jednotlivo prežívanú osobnú ujmu je odhaľované ako kolektívna skúsenosť útlaku. Preto odhalením feminizmu je, že osobné je politické“.⁵⁵²

Avšak zvyšovanie povedomia nie je jednorazovou udalosťou, ale procesom, ktorý svojim priebehom trvá. Zároveň ide o proces, ktorý smeruje, takpovediac, zdola-nahor. Týmto apelom kladie zreteľ na význam cyklicky sa opakujúcej subjektívnej skúsenosti patriarchálneho útlaku, ktorá sa z osobnej roviny pozdvihuje na úroveň politickú. Pomocou neho sa odhaľuje pravá podstata cyklicky sa opakujúcich skúseností zo života žien, no nie ako osobných zlyhaní, ale ako nedokonalosti systému, ktoré sú podmienené nedokonalosťami jeho ideologického, tzn. patriarchálneho základu. Ako vidieť, proces zvyšovania povedomia sa nezaobíde bez kritického myslenia – práve z neho má vyplývať nárast uvedomelosti žien a ostatných členov spoločnosti. No nesnaží sa byť iba kriticky subverzívnym, ale najmä transformatívnym procesom.

Bender si ako právnička uvedomuje, že zvrhnutie patriarchálnej podoby musí nastať aj v práve. Je presvedčená, že feministická transformácia práva je spôsobilá podnietiť zmenu širších spoločenských a politických pomerov. Aj v tejto súvislosti je podstatným nástrojom kritická a transformatívna stránka procesu uvedomelosti. Práve ono svojou kritikou a schopnosťou priniesť zmenu patriarchálnych pomerov v práve môže výrazným spôsobom ovplyvniť tvorbu práva, výklad práva a pripraviť na povolanie budúcich právnikov. Ak sa teda máme pozrieť na právo a kriticky vyhodnotiť jeho súčasnú podobu s odhodlaním k jeho transformácii, tak potom Bender hovorí: „Právo je účinným nástrojom zachovávania patriarchátu a ovládania spoločenskej a politickej organizácie. Náš právny poriadok sa zakladá na etnocentrizme, androcentrisme, rasizme, kresťanskej a triednej vízii skutočnosti a ľudskej povahy, čo z neho robí inherentne chybným. Je systémom, ktorý rieši problémy mužským pohľadom, vzniknutým zo vzdialeného, abstraktného a pozície mimo kontextu, zatiaľ čo feminizmus predpokladá vzťahy, kontext, a faktické jednotlivosti pre riešenie ľudských problémov. Feminizmus, ktorý práve začal svoju kritiku právneho poriadku, musí ovplyvniť právne myslenie, ak má vôbec byť úspešným ako politická alebo spoločenská kritika alebo ako nástroj zmeny.“⁵⁵³ Feminizmus tak pre právo prináša nielen kritiku, ale rovnako aj schopnosť transformácie prostredníctvom prehodnotenia práva a odbúrania starých patriarchálnych právnych mýtov. Transformáciou musí prejsť aj právne myslenie, ktoré sa

⁵⁵¹ BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort, s. 36.

⁵⁵² Tamže, s. 9.

⁵⁵³ Tamže, s. 10-11.

dokáže odstrihnúť od liberálneho vymedzenia jednotlivca a ľudskej povahy ako autonómnej, súťaživej a na svoj prospech zameranej bytosti. Naopak, proces právneho myslenia musí brať do úvahy kolektívnu a dialektickú stránku poznania, ktorá kladie zreteľ na rôznorodosť perspektív v práve. V tejto súvislosti sa upúšťa od snahy o dosahovanie univerzálneho a abstraktného právneho poznania. Poznanie v práve, ktoré samé na seba kladie nároky neutrality a objektivity sa vníma ako falošné. Tradičné právne pojmy, akým je napríklad rovnosť, musia prejsť transformatívnym procesom, ktorý odhalí ich nové, skutočné – a nie ich umelé – významy. Patriarchálne právo spolu s právnym myslením, ktoré ho dotvára, smeruje k vytvoreniu uniformity a dosahovaniu štandardu rovnakosti. V systémovom právnom rámci sa z myslenia musí vytrátiť prvok zachovávania hierarchie.

Feminizmus teda podľa Bender prináša právne myslenie, ktoré robí z práva otvorený, inkluzívny diskurz s prvkami diverzity a dosahovania a zachovávania rozdielností. Týmto spôsobom bude právo vykazovať rovný rešpekt voči každému, a odstráni sa jeho hierarchické pôsobenie. Nová feministická transformácia práva má zmeniť aj doterajší právny diskurz, ktorý sa presunie z práv a vlastníctva na starostlivosť a zodpovednosť, alebo zo zisku a vlastného záujmu smerom na zdravie a bezpečnosť. Celkovo však tento spôsob transformatívneho feministického právneho myslenia prinesie apel na „hodnotu citu a inštinktu, ako aj rozumu a intelektu a odmietne dualistické buď – alebo, ja – ostatní“.⁵⁵⁴

Suzanna Sherry: o analógii medzi republikánskou tradíciou myslenia a ženskou kultúrou v práve a prostredníctvom práva

Ďalšou feministickou právnou teoretičkou, ktorá vymedzuje kontrast medzi mužským a ženským vnímaním sveta je Suzanna Sherry. Sherry hľadá odpoveď na otázku, „či je republikánska interpretácia Ústavy Spojených štátov amerických možná, alebo odlišná od súčasnej interpretácie“.⁵⁵⁵ Je presvedčená, že začlenením ženskej perspektívy do práva sa dôjde k rozdielnemu výkladu ústavy a rozdielnym spôsobom sa bude dospievať aj k súdnym rozhodnutiam na úrovni najvyššieho súdu USA. Ako dôkaz toho vidí prvky právneho zvažovania jednotlivých prípadov u sudkyne Najvyššieho súdu USA Sandry Day O'Connor. Skôr než prejdem k tejto analýze ukážem teoretické východiská, ktoré Sherry uvádza ako myšlienkový základ jej feministickej právnej teórie s dôrazom na ústavné právo.

Sherry ako množstvo iných kultúrnych feministických právnych teoretičiek prijíma východisko, v zmysle ktorého sa muži a ženy odlišujú rozdielnymi perspektívami, ktorými pristupujú k nájdeniu riešení etických, morálnych, politických, spoločenských, ale aj právnych problémov. V pozadí takejto pozície opäť stojí poznanie, plynúce zo záverov morálnej teórie Carol Gilligan. Kultúrny feminizmus je v uvažovaní Sherry bezprostredne spätý s republikanizmom a komunitarizmom, ktoré sa zameriavajú na dobro celku, a teda dobro ostatných. Zároveň je jej uvažovanie podmienené osobitným charakterom cností, ktorými sa vyznačujú ženy právničky a ktoré realizujú v právnej teórii, výučbe a praxi. Centrálnym bodom jej uvažovania je tradičná hodnota spojenia medzi ľudskými bytosťami, ktorá má pre kultúrny feminizmus neoblomný význam a determinuje akékoľvek úvahy o ženskom prístupe k riešeniu dilem.

Teda podľa Suzanny Sherry platí, že „moderní muži a ženy, majú vo všeobecnosti rozdielne perspektívy na tento svet, a zatiaľ čo mužský pohľad zodpovedá pluralistickej liberálnej teórii, ženský pohľad je v oveľa väčšej miere spojený s klasickou republikánskou teóriou, predstavovanou v rozličných formách Aristotelom, Machiavellim a Jeffersonom“.⁵⁵⁶ Vytvorenie feministickej právnej teórie by preto malo byť odrazom vyššie predstaveného základu a prijatím teórie cností spolu s komunitarizmom, ktorých kombináciu možno podľa

⁵⁵⁴ Tamže, s. 12.

⁵⁵⁵ SHERRY, S. Civic Virtue and the Feminine Voice in Constitutional Adjudication, s. 576.

⁵⁵⁶ Tamže, s. 543.

nej nájsť v hodnotovom základe republikanizmu. Sherry tento ideologický základ označuje ako „klasickú paradigmu“ („*classical paradigm*“). Okrem takéhoto ideologického základu odlišuje aj tzv. „modernú paradigmu“ („*modern paradigm*“). Práve moderná paradigma prináša atomistické videnie tohto sveta, ktoré predpokladá oddelenosť jednotlivcov. Moderná paradigma vytvára ideologický základ pre individualizmus: „Jednotlivci sú pochopení ako rozličné jednotky: individualistická paradigma popiera možnosti intersubjektívnej koncepcie seba. Preto vzťahy jednotlivcov, vrátane spoločenstva, ktoré vytvárajú, sú sekundárnymi.“⁵⁵⁷ Sherry dáva do popredia vzťah zmienených dvoch paradigiem, ktoré opisuje ako vzájomne kontrastné pozície. Vzájomný vzťah oboch paradigiem je vo svojej podstate vzťahom medzi ženskou dôvernosťou vzájomného spojenia jednotlivcov a mužsky oddeľujúcou autonómiou jednotlivca. Obe paradigmy predpokladajú odlišnú organizáciu a fungovanie spoločenského života. Klasická paradigma v jej interpretácii predpokladá zameranie sa na ostatných, zatiaľ čo moderná paradigma vytvára predpoklady pre zameranie sa na seba. Klasická paradigma vyžaduje kontextuálnu úpravu a rozhodovanie v reláciách k medziľudským vzťahom. Moderná paradigma predpokladá abstraktnú a univerzalistickú úpravu vzájomnej súťaže medzi jednotlivcami. Republikánske videnie predpokladá *telos*, účel, ktorý sa zároveň vidí v dobre pre ostatných, a teda v dobre, ktoré smeruje voči všetkým. Avšak liberálne videnie predpokladá dobro individualizovaného jednotlivca a nesnaží sa hľadať vyšší *telos*, účel spoločenstva či spoločnosti ako celku. Sherry tvrdí, že v modernej paradigme je *telos* spoločenstva nahradený konceptom práv jednotlivca.

V podobnom vzťahu ako klasická paradigma a moderná paradigma je aj vzťah medzi ženami a mužmi. Inými slovami, moderná paradigma zodpovedá mužom, a klasická paradigma zodpovedá skôr ženám. Podľa Sherry je tomu preto tak, lebo ženská perspektíva je charakteristická optikou vzájomného prepojenia jednotlivcov ako členov spoločnosti. Sherry sa pri konštatovaní tohto záveru opiera o morálne teórie Nancy Chodorow a Carol Gilligan. Obe zhodne apelujú na zvýšený zmysel žien pre intersubjektívne vnímanie spoločenského sveta. Inými slovami sa dá tvrdiť, že ženy sú vo svojom morálnom myslení zamerané na vzťah k ostatným. Na rozdiel od mužov, ktorí chápu ostatných ako obmedzenie seba samého, ženy vidia v ostatných ľudských bytostiach rozšírenie seba samej. To predpokladá sériu ďalších rozdielov medzi ženami a mužmi, ktoré zasa formujú ich odlišné spôsoby myslenia a konania: ženy sa vyznačujú ochotou k vzájomnej spolupráci, naopak muži majú sklon súťaživosti voči iným; ženy vnímajú intersubjektívne, muži vnímajú autonómne; ženy rozmyšľajú kontextuálne, čo je v kontraste s mužským abstraktným charakterom myslenia; ženy uvažujú v reláciách zodpovednosti voči ostatným, pričom muži uvažujú v kontexte zachovávanía nedotknuteľnosti práv jednotlivcov. Z tohto prehľadu môžeme rovnako vzhľadom na charakter teoretických východísk právnej teórie Suzanny Sherry povedať, že vlastnosti ženskej perspektívy a klasickej paradigmy zodpovedajú kultúro-feministickým stránkam ženského spôsobu myslenia. V tejto súvislosti si možno všimnúť aj analógiu, ktorú robí Sherry medzi súkromným a verejným. Napríklad, mužský ideál slobodného jednotlivca sa premieta do politickej predstavy slobodnej spoločnosti, zatiaľ čo ženský ideál osobného sebanaplnenia starostlivosťou o ostatných nachádza svoj politický výraz vo vízii komunitného usporiadania spoločnosti. V podstate, v komunite ide o vzájomnú podmienenosť a súhrn systému individuálnych cností a hodnotovo spoločenského rámca.

Otázne však ostáva, aký majú vyššie uvedené rozlíšenia a myšlienky význam pre právnu vedu, a najmä aký majú význam pre konštituovanie feministickej právnej vedy. Sherry tvrdí, že ženská právna veda stojí v kontrapozícii k liberálnej právnej vede, ako ju do súčasnej podoby formovali myšlienky Johna Rawlsa a Ronalda Dworkina. Podľa Sherry sa tieto právne teórie opierajú o autonómiu a práva jednotlivca ako fundamentálny princíp: „Ronald Dworkin

⁵⁵⁷ Tamže, s. 544-545.

potvrďuje, že liberálne teórie, vrátane jeho vlastných a Rawlsovych sú tým, čo nazýva ‚založených na právach‘, na rozdiel od ‚založených na cieľoch‘.⁵⁵⁸

Súčasne o pozícii ženského potenciálu v práve hovorí: „Odlíšny prístup k právu robí zo žien potencionálne inovatívnu silu právnej komunity.“⁵⁵⁹ Sherry pripomína, že ženy boli naddho vylučované z morálneho, politického, filozofického a právneho diskurzu. Mužská paradigma sa v právnom diskurze vyznačuje tromi základnými prvkami: autonómiou, objektivitou a právami. Naopak feministky identifikovali tri prvky, ktorými sa vyznačuje ženská paradigma v práve: apel na spojenie, subjektivita a zodpovednosť. Sherry vidí istú podobnosť medzi mužskou paradigmatou a modernou paradigmatou na jednej strane, a ženskou paradigmatou a klasickou paradigmatou na strane druhej: „Kontrast medzi apelom žien na spojenie medzi jednotlivcami a [apelom] mužov na individuálnu autonómiu je takmer presnou paralelou medzi klasickým holizmom a moderným atomizmom. Ženská preferencia subjektívneho prístupu, a mužská [preferencia] objektívneho prístupu pripomína dichotómiu medzi kontextualizmom a abstrakciou. Konečne, mužský dôraz na práva zodpovedá závislosti modernej paradigmaty od abstraktnej metódy založenej na sprostredkujúcich pravidlách medzi konkurenčnými záujmami pluralitnej spoločnosti; namiesto toho ženská etika starostlivosti a zodpovednosti naznačuje klasický sklon vymedzovať ľudskú existenciu z hľadiska vzťahov k druhým a uprednostňovať kontextuálne hodnoty a individuálne cnosti.“⁵⁶⁰

Podobne ako iné feministické právne teoretičky aj ona tvrdí, že „právo bolo skreslené, jednostranným zameraním a tým, že ženská perspektíva popisovaná na tomto mieste predstavuje a smeruje k náprave tohto skreslenia. Konkrétne, feministická perspektíva je prirodzeným zohľadnením klasickej paradigmaty a jej integrácia vedie k odstráneniu partikulárneho skreslenia moderného liberalizmu“.⁵⁶¹ Sherry hovorí o rovnocennom začlenení ženskej perspektívy spolu s klasickou paradigmatou do práva popri mužskej perspektíve a popri modernej paradigmaty, ktoré už v aktuálnej podobe práva zohľadnené sú. Vzájomné vzťahy medzi ženskou a mužskou perspektívou, a teda klasickou a modernou paradigmatou by mali byť v práve usporiadané na báze rovnosti a rovnocennosti. To znamená, že žiaden z nich nie je považovaný pred druhým za lepší alebo horší, čím Sherry vylučuje akúkoľvek možnosť hierarchického systematického usporiadania medzi nimi.

Rovnako ako právo, aj Ústava Spojených štátov amerických je poznamenaná dominantnosťou aktuálneho liberálneho vývoja. Teda v samotnej ústave sú rozvinuté partikulárne a mužské predpoklady. Možno to nejako zmeniť? Sherry odpovedá s ohľadom na vnútorné predpoklady ústavy, ale takisto s ohľadom aj na vonkajšie predpoklady zmeny nasledovnými slovami: „Výzvy na klasickú interpretáciu majú nepravdepodobnú nádej na úspech, pokiaľ ich budú vykladať muži.“⁵⁶² Za týmto účelom skúma možnosti ženskej a feministickej právnej vedy na príklade náčrtov, ktoré poskytla prvá ženská sudkyňa Najvyššieho súdu USA Sandra Day O'Connor. Sherry ukazuje ako právne uvažovanie sudkyne O'Connor zdôvodňovalo preferenciu hodnôt spoločnosti pred právami jednotlivca alebo tendenciu ku kontextualistickému zvažovaniu právnych prípadov pred abstraktnými úvahami opierajúcimi sa o objektívne a neutrálne stanovené právne pravidlá. Zhrnutím dodáva: „Vzhladom na revolučný vplyv, ktorý môžu mať osobnostné rozdiely žien na právnú vedu, nie je prekvapením, že sudkyňa O'Connor pristupuje k právnym otázkam z iného uhla pohľadu než jej mužskí kolegovia.“⁵⁶³ Zároveň Sherry sama priznáva, že „výsledky jej hlasovania ju však stávajú priamo do konzervatívneho tábora. Táto spojitosť medzi ženským

⁵⁵⁸ Tamže, s. 564.

⁵⁵⁹ Tamže, s. 581-582.

⁵⁶⁰ Tamže, s. 582.

⁵⁶¹ Tamže, s. 584.

⁵⁶² Tamže, s. 592.

⁵⁶³ Tamže, s. 613.

hlasom a konzervatívnym hlasom sa môže mnohým zdať ako znepokojujúca“.⁵⁶⁴ Tento konzervativizmus odôvodňuje kontextom danej situácie a doby.

Bez ohľadu na uvedené, Sherry bližšie skúma aj iné jednotlivé prípady z rozhodovacej činnosti prvej sudkyne najvyššieho súdu, ktoré sa týkajú klauzuly prvého dodatku Ústavy USA, ktorá zakazuje prijímanie zákonov o zavádzaní náboženských zákonov, ďalej takisto rozhodovanie O'Connor o diskriminácii alebo rozhodovanie prípadov, v ktorých majú význam hodnoty spoločenstva. Z tohto prehľadu a následnej analýzy vyvodzuje záver o prítomnosti a rozdielnosti ženského hlasu v práve a prostredníctvom práva. Zároveň prízvukuje, že rozdiely ženského pohľadu na právo a rozdiely v uvažovaní sudkyne O'Connor v porovnaní s uvažovaním mužských sudcov môžu odôvodňovať možnosti iného prístupu k rozhodovaniu, či dokonca iné rozhodnutia vo veciach samých. Inými slovami, „uznanie ženskej perspektívy – bez ohľadu na jej obsah – môže zmeniť rozhodnutia mužských sudcov“.⁵⁶⁵

Z rozdielu medzi mužským a ženským svetom Sherry takisto formuluje základ pre nadchádzajúci vývoj ženskej alebo feministickej právnej vedy. Vytvorenie spoločenstva, rámcované podobou medzi jeho homogenitou a diverzitou je podľa nej otázkou ďalšieho vývoja. Takisto, dobové uznanie jedinečnosti perspektívy sudkyne O'Connor je dôkazom a uznaním jedinečnosti ženského pohľadu na právne problémy vôbec. Toto zároveň predstavuje identifikáciu smeru a cesty, ktorými by sa nasledujúci vývoj práva – teda právnej vedy, výučby práva, tvorby práva, výkladu práva a aplikácie práva so zreteľom na rozhodovaciu činnosť – mal uberať; a čo je dôležitejšie, mal by smerovať najmä k zmierneniu jednostranne mužského skreslenia práva. Inak podľa Sherry hrozí, že „[n]evenovanie sa dostatočnej pozornosti spojeniu [medzi ľudskými bytosťami] podporuje vlastný záujem na úkor altruizmu, ochudobňuje naše sebapoňatie a brzdí našu schopnosť rasti“.⁵⁶⁶

Carrie Menkel-Meadow: o feminizácii právnických profesií

Carrie Menkel-Meadow sa zamerala vo všeobecnej rovine na to, ako rodové rozdiely môžu ovplyvňovať spôsob plnenia právnických úloh a povinností, profesijný prístup k právu, vytyčovanie stratégie právneho poradenstva a pomoci, alebo aj prijímanie rozhodnutí, či celkové chápanie spôsobu výkonu a realizácie zámeru právnických povolání. Jeden zo svojich článkov, venovaný danej problematike, začína myšlienkou, ktorá vystihuje jej prístup: „Ako vedkyňu z oblasti práva, ma zaujalo, či narastajúca prítomnosť žien v právnych profesiách môže viesť k alternatívnemu spôsobu pohľadu na to, čo právnici robia a ako to robia.“⁵⁶⁷ Zároveň jej celkový myšlienkový prínos v právnej vede postupuje od zmieneného problému k presvedčeniu, že autentický ženský prístup k právu, ovplyvnený morálkou starostlivosti, prináša odlišný a doteraz v plnosti nerealizovaný novátorský prístup k právu a výkonu právnických profesií.

Menkel-Meadow aplikuje osobitný ženský prístup k právu a Gilliganovej teóriu morálky na výkon právnickej profesie: „Gilliganovej pozorovania týkajúce sa rozdielov v morálnom uvažovaní medzi mužmi a ženami môžu veľa naznačiť o tom, ako je štruktúrovaný právny systém, ako sa aplikuje a ako sa tvorí, ako uvažujeme o práve a ako sa prostredníctvom neho rozhodujeme.“⁵⁶⁸ Dochádza k zisteniu, že ženský prístup k právu a výkon právnických profesií ženami sa líšia od konvenčného a všeobecne akceptovaného,

⁵⁶⁴ Tamže.

⁵⁶⁵ Tamže, s. 614.

⁵⁶⁶ Tamže, s. 615.

⁵⁶⁷ MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process, s. 39.

⁵⁶⁸ Tamže, s. 49.

teda mužského prístupu k právu a mužského spôsobu výkonu právnických profesií. Ženský prístup k právu a ženské poňatie výkonnú právnického povolania sa v jej chápaní opiera o spravodlivú, kontextuálnu a milosrdnú stránku práva. Hovorí o tom nasledovnými slovami: „Poukazujem na to, že ženy právničky môžu transformovať rozličné aspekty právnej praxe. [...] Uvažovala som nad tým, že ženy, ktoré myslia etikou starostlivosti a záujmu rovnako ako aj spravodlivosťou a ktoré pri riešení právnych problémov vezmú do úvahy skôr vzťahy a kontext, než hľadanie abstraktných princípov, môžu chápať právny systém a právnu prax rozličným spôsobom.“⁵⁶⁹ Ženský spôsob pohľadu na právo a právnu prax sa tým pádom odchyľuje od mužského prístupu, ktorý zdôrazňuje význam právnej istoty spolu s drakonickým prvkom abstraktnosti a univerzálnosti právnych pravidiel. Takýmto spôsobom aplikuje gilliganovskú etiku starostlivosti a vycleňuje ju od mužskej morálky práv.

Zároveň však treba upozorniť, že Menkel-Meadow sa ako feministická právna teoretička a kultúrna feministka dištancuje od esencialistického feminizmu alebo od pozície zdôvodňujúcej rozdiely medzi pohlaviami na báze biologických súvislostí. Napriek tomu sama pripúšťa, že rozdiely medzi pohlaviami sú skôr sociálnymi konštruktmi. Z takto vymedzeného charakteru rozdielov formuluje svoje závery o odlišnom, tzn. ženskom poňatí právnických profesií. Sama totižto rozlišuje medzi mužským a ženským svetonázorom, nakoľko podľa nej platí, že „hodnoty, vedomie, vlastnosti a správanie sú rodové, t.j. niektoré sú identifikované ako vzťahujúce sa k ženám a iné k mužom“.⁵⁷⁰ Rovnako sa pri čítaní štúdií od Carrie Menkel-Meadow možno stretnúť s myšlienkou segregácie ženského prístupu v rámci výkonu právnických profesií alebo skôr s myšlienkou segregovaného ženského právnického pracovného prostredia. V nadväznosti na uvedené je treba doplniť, že takáto segregácia nemá finálnu podobu, a preto Menkel-Meadow v žiadnom prípade netvrdí, že by bolo lepšie, ak by muži a ženy vykonávali právnu prax oddelene od seba a plne nezávisle od seba. Myšlienka segregácie má skôr účelovú, inštrumentálnu a prechodnú alebo obmedzenú povahu a platnosť. Menkel-Meadow ide skôr o to, aby sa empirickým skúmaním segregovaného ženského výkonu právnických povolání alebo aj segregovaného ženského pracovného prostredia následne mohli vyvodiť závery o skutočne čistom a autentickom prístupe žien k právu a právnej praxi. Následne takto vyabstrahované poznatky môžu poslúžiť pre začlenenie autentického ženského výkonu právnických profesií do všeobecného konceptu fungovania právnického pracovného prostredia a činností, ktoré právnici bežne robia.

Zhrnutím doteraz uvedených myšlienok o Carrie Menkel-Meadow môžeme povedať, že skúma a problematizuje proces feminizácie právnických profesií v oblasti práva, teda v oblasti, ktorá bola z pohľadu právneho feminizmu dlho ovládaná mužmi. Pripomína pritom, že skutočná transformácia štandardov, podľa ktorých sa vykonávajú právnické profesie musí mať oveľa širší rozsah. Kládne si otázku, ako sú právnické profesie definované, štruktúrované a prispôbované tak, aby vyhovovali presnému a partikulárnemu vzoru, podľa ktorého sa majú vykonávať. V tejto súvislosti hovorí, že pri hľadaní odpovede na túto otázku a zároveň pri dosahovaní prípadnej transformácie musíme hľadiť na charakter práce samej, a nie sa iba sústrediť na doterajšie vonkajšie, a teda ľahko pozorovateľné črty tej-ktorej právnickej profesie. Právo a výkon právnických profesií boli donedávna výhradne na báze poznatkov, ktoré odzrkadľovali správanie sa a myslenie muža. Tieto poznatky sa rozšírili a aplikovali na právnické profesie ako celok. Podľa jej názoru by sa tak právnické profesie mali zbaviť svojich doterajších vonkajších znakov, ktoré sú skôr výrazom mužského vymedzenia úspechu, mužskej paradigmy profesionálnosti ako individualistickej a hierarchickej kategórie, mužského obetovania seba samého za účelom práce alebo mužského zachovávaní si odstupu

⁵⁶⁹ MENKEL-MEADOW, C. Exploring a Research Agenda of the Feminization of the Legal Profession: Theories of Gender and Social Change, s. 312.

⁵⁷⁰ MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process, s. 41.

ako kritéria profesionálnosti.⁵⁷¹ Naopak, ženy môžu podľa nej pristupovať k výkonu právnických profesií úplne inak. Najmä však, ženy chápu úspech a uspokojenie z práce s ohľadom na široké spektrum dôvodov, to znamená, neuspokojuje ich práca len preto, že vykonávajú práve túto konkrétnu prácu. V práci nehľadajú primárne peňažné ocenenie, a už vôbec nie víziu nadobudnutia a udržania si určitého spoločenského statusu alebo spoločenskej prestíže. V práci nachádzajú hlbší zmysel a uspokojuje ich rôznorodosť náplne práce, prípadne vyvážené prepojenie pracovného a osobného (napr. rodinného) života. Aj preto tvrdí, že „ženy v právnickom povolani môžu stále slúžiť ako inovátorky a kritičky profesie, aj keď ich sféry vplyvu a zdroje inovácií nemožno nájsť v tradičných charakteristikách právnej moci“.⁵⁷²

Prístup Menkel-Meadow ide, takpovediac, na koreň vecí a pre výkon právnických profesií prináša závažné následky. Prináša poznanie, že feminizácia oblasti práva a feminizácia právnických profesií nie sú len o otvorenom prístupe žien do práva a do sveta právnických povolani. Inými slovami, tento proces sa zďaleka neobmedzuje iba na navyšovanie počtu žien v práve. Feminizácia práva a právnických profesií tak nie je iba otázkou kvantitatívnou, ale ide najmä o otázku kvalitatívnu. Problémom kvantitatívnej feminizácie právnej oblasti je to, že sám osebe nemusí viesť k transformovaniu tradičného a mužského vymedzenia práva a profesionálnych štandardov výkonu právnických povolani. Jednoducho, kvantitatívna feminizácia práva ešte nemusí automaticky viesť k kvalitatívnej transformácii práva a právnických profesií. Patriarchálne bariéry pre právničky ako ženy môžu naďalej ostať v platnosti. A práve ruka v ruke s navyšovaním podielu žien na výkone právnických profesií musí ísť aj zmena charakteru výkonu práce v rôznych právnických povolaniach.

V čom sa teda odlišuje ženská perspektíva na právo a výkon právnických profesií? Po prvé, ženská perspektíva je s ohľadom na tradičné chápanie práva a prístup k výkonu právnických povolani kritickou pozíciou z vonku. Po druhé, ženská perspektíva zostruje vnímanie k útlaku, ktorý vyvoláva o to väčšiu empatiu voči utláčaným. Zároveň sa tým u žien formuje schopnosť porozumieť svetu zdola, a to aj napriek skutočnosti, že v danej situácii žena zastáva a snaží sa zachovať si profesionálny status. Po tretie, vo východiskách ženskej perspektívy sa nachádza osobitný apel na starostlivosť a vzťahy. Po štvrté, ženský pohľad zodpovedá feministickej epistemológii, ktorá odmieta univerzálne pravdy a namiesto toho chápe rôzne uhly pohľadu a smeruje ku kontextualizmu. S prihliadnutím na tieto odlišnosti Menkel-Meadow vyvodzuje vlastnú profesijnú kultúru žien so zameraním na oblasť práva.⁵⁷³

Rovnako, Menkel-Meadow tvrdí, že hodnoty spolupráce a rovnosti sú základnými hodnotami, ktorými právničky pristupujú k svojim kolegom a ktoré im umožňujú rozvíjať profesionálne vzťahy či osobitným spôsobom upravovať organizáciu pracovného života. Tým pádom nielen ženské videnie práva a nielen ženský prístup a výkon právnických profesií môžu byť odlišné, ale v rovnakej miere ženy vytvárajú dokonca odlišné pracovné prostredie. Navyše, okrem nehierarchického prvku ženských pracovných prostredí sem patrí prirodzené prepojenie medzi pracovným a osobným životom, osobitný záujem o vec klienta alebo plné pochopenie jeho situácie podmienené empatiou a altruizmom, ktoré odzrkadľuje kontextualistický prístup žien–právničiek. Podľa Menkel-Meadow tak ženské právnické pracovné kolektívy „[v]ytvárajú ‚ženskú kultúru práce‘, ktorá sa môže javiť opozične voči mužskej pracovnej kultúre“, a preto podľa nej platí, že „skúmanie segregovaných žien–právničiek môže byť dôležité skôr než sa asimilujú, najmä ak je treba odhaliť opozičné alebo transformatívne

⁵⁷¹ Pozri MENKEL-MEADOW, C. Exploring a Research Agenda of the Feminization of the Legal Profession: Theories of Gender and Social Change, s. 307 a nasl.

⁵⁷² Tamže, s. 298.

⁵⁷³ Pozri tamže, s. 313.

praktiky“.⁵⁷⁴ V tomto momente formuluje tézy, podľa ktorých má mať segregované pracovné prostredie žien–právničiek svoju osobitnú a autentickú povahu. Tá sa líši od mužsky vymedzeného, respektíve zmiešaného pracovného prostredia. Zároveň si Menkel-Meadow uvedomuje aj heterogenitu žien v rámci výkonu právnických profesií a prijíma ju ako samozrejmosť. Dokonca tvrdí, že prijatím a skúmaním heterogenity žien, a teda diverzitého ženského prístupu vo vykonávaní právnej praxe, môžeme docieľiť získanie ešte detailnejších poznatkov o povahe osobitosti ženskej pracovnej profesionality. Skutočné skúmanie tejto diverzity tak môže priniesť výsledky, ktoré ženy majú aké tendencie a v ktorej oblasti práva sa akým spôsobom prejavujú. Čisto hypoteticky, Menkel-Meadow týmto vytvára predpoklad pre vnútornú diverzitu a štruktúrovanosť toho, čo vykresľuje ako ženskú kultúru práce právnických povolani. Avšak ako kultúrna feministka stále pripúšťa jednoznačné charakterové rysy ženského prístupu k práci v oblasti práva, odlišujúce sa od mužského prístupu k výkonu právnických povolani.

Po tomto exkurze kritiky súdobých podmienok právnických profesií a transformačných návrhov na želanú zmenu smerom ku kvalitatívnej feminizácii práva a právnických profesií sa podľa nej sa na právne vzťahy medzi ľuďmi prestane pozerat' cez prizmu „víťaz-porazený“, a v budúcnosti sa v oveľa väčšej miere začne transformovat' kontradiktórny spôsob právnych vzťahov a vedenia súdnych pojednávaní na systém s posilneným prvkom vzájomnej úcty, zmierenia a spolupráce.⁵⁷⁵ Z jej pohľadu je doterajšie chápanie právnych vzťahov a vzniknutých právnych sporov falošnou polarizáciou, ktorú súčasný pohľad na právo prezentuje a kladie do popredia. V anglo-americkom procesnom práve – a vlastne všade na svete – tak spor dvoch zúčastnených strán pripomína súťaž. Máme tu dve proti sebe stojace strany, rozhodcu (neutrálneho arbitra, t.j. sudcu), pravidlá hry, trofej (predmet sporu) a na konci sa rozhodne o víťazovi sporu. Zároveň právní poradcovia ako profesionáli, ktorí zastupujú strany sporu prispôsobujú svoje profesijné správanie sa vzhl'adom na okolnosti dané prípadu a v týchto súvislostiach následne exkluzívne zastupujú záujem svojho klienta. Ako úspech sa podľa Menkel-Meadow chápe víťazstvo na strane klienta a peňažné odhodnotenie na strane advokáta. Skrátka, maximalizácia osobného zisku je meradlom úspechu.⁵⁷⁶

Avšak ženy – právničky majú schopnosti zbaviť sa súťaživého chápania právnych vzťahov, resp. z nich vzniknutých právnych sporov, a rozvinúť ich do podoby spolupráce strán pri odstraňovaní vzniknutého konfliktu. Ženy majú potenciál priniesť zmierlivý prvok sporu a prostredníctvom komunikácie viesť strany sporu k opätovnému spojeniu a následnej spolupráce. Rovnako si to všímajú aj Cynthia Grant Bowman a Elizabeth M. Schneider. Podľa nich Menkel-Meadow vytvorila rámec výkonu profesie právničiek, podľa ktorého majú ženy v právnickej profesii smerovat' výkon svojej práce k odmietnutiu tradičného kontradiktórneho spôsobu vedenia veci, a tým sa usilovat' o také spôsoby výkonu právnických profesií, ktoré budú zohľadňovat' záujmy všetkých zainteresovaných strán. Inými slovami, právničky sa budú usilovat' o zotrvanie prepojenia vyplývajúceho zo vzájomných vzťahov medzi jednotlivcami, a najmä „opraviť“ konfliktom pretrhnuté väzby medzi nimi.⁵⁷⁷ V nadväznosti na uvedené Menkel-Meadow predpokladá, že ženy majú tendenciu viesť strany sporu k alternatívnym metódam riešenia právnych sporov, aký predstavuje napríklad mediácia.⁵⁷⁸ Mediácia je spôsob urovnania sporu, ktorý počíta s tým, že v istých prípadoch, alebo za istých podmienok môžu

⁵⁷⁴ Tamže, s. 312.

⁵⁷⁵ Pozri MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process, s. 51.

⁵⁷⁶ Pozri tamže, s. 51.

⁵⁷⁷ GRANT BOWMAN, C. – SCHNEIDER, E. M. Feminist Legal Theory, Feminist Lawmaking, and the Legal Profession. In Fordham Law Review, Vol. 67, Iss. 2, 1998. s. 258.

⁵⁷⁸ Pozri bližšie napr. MENKEL-MEADOW, C. Is Mediation the Practice of Law?, s. 1, 60-61.

byť obe pozície sporových strán simultánne považované za legitímne. Ako sama uzatvára: „[V]íťaz nemusí byť len jeden.“⁵⁷⁹ Takýto spôsob vedenia sporu vytvára aj nové požiadavky na výkon advokácie, ktorá nebude brať exkluzívne do úvahy iba záujmy jednej strany, ale berie do úvahy meniace sa požiadavky oboch strán v priebehu vývoja sporu. Prejednávanie súdneho sporu sa zmení z komunikácie, ktorá pripomína súboj, na hľadanie cesty k vzájomnej spolupráci prostredníctvom komunikácie, ktorej účelom bude hľadať riešenie vzájomne výhodné pre obe strany sporu.

Ďalej Menkel-Meadow tvrdí, že personalizovaný a kontextualistický prístup žien⁵⁸⁰ umožňuje právničkám plnohodnotnejšie pochopiť komplexné súvislosti právneho prípadu. Táto schopnosť advokátok môže napomôcť najmä ich klientom. V justičnej oblasti môže poskytnúť vysvetlenie toho, prečo sudkyne inak pristupujú v rámci svojej rozhodovacej činnosti k spravodlivosti ako ich mužskí kolegovia, sudcovia. Sudkyne sa podľa nej snažia o uplatnenie milosrdenstva a prijatie rozhodnutia, ktoré by bolo pre každú zo zainteresovaných strán sporu hodnotené ako vyhovujúce. Kontextualizmus ženám zabráňuje, aby sa v právnej praxi uchýľovali k zjednodušeniu prostredníctvom univerzálnych a abstraktných právnych pravidiel. Ženy sa preto podľa Menkel-Meadow orientujú na fakty a pri výkone právnických profesií sa snažia mať čo možno najviac faktov o osobách, predmetoch a iných okolnostiach, ktoré so sporom súvisia. Kontextualizmus zahŕňa rôznorodosť sociálneho života jednotlivcov do právneho uvažovania. Menkel-Meadow na margo toho poznamenáva: „Právne problémy by sa tým s väčšou pravdepodobnosťou považovali za „sieť“, možno bezšvovú, z mnohorozmerných príčin a následkov, ktoré si všetky zasluhujú preskúmanie.“⁵⁸¹ Takáto zložitosť môže viesť k tomu, že ženy odmietajú mužský spôsob hľadania jedinej správnej odpovede na právne problémy. Namiesto toho pripúšťajú viaceré správne odpovede, kde finálny výsledok je predmetom mediačnej diskusie.

V závere tejto kapitoly snáď možno ešte spomenúť, že Carrie Menkel-Meadow si uvedomuje, že dosiahnuť skutočnú feminizáciu právnických profesií je náročným procesom, ktorý je sprevádzaný mnohými prekážkami. Preto vyjadruje určitú mieru skepticizmu, pokiaľ ide o právnické firmy alebo veľké advokátske kancelárie. Takisto nechápe právo ako patriarchálne čisté a absolútnu inštitúciu. Dokazuje to aj jej nasledujúci výrok: „Pretože v skutočnosti muži mocensky kontrolovali právny systém, ženský hlas v práve môže byť prítomný, ale v mužskej podobe.“⁵⁸² Teda pripúšťa, že právo môže obsahovať aj ženské prvky, ale zároveň hovorí, že tieto prvky boli usmerňované a vyjadrované dominantným mužským prvkom. V tomto smere je jej feministická definícia práva ako patriarchálnej inštitúcie zmiernená a relativizovaná v prospech názoru, podľa ktorého v zásade nemôže existovať funkčný systém, ktorý by bol len výhradne mužským alebo, naopak, výhradne ženským. Jej spôsob chápania práva sa z pohľadu rodového vyjadrenia vyznačuje istou mierou flexibility. Ak Menkel-Meadow hovorí o patriarchálnom práve, potom chce vyjadriť dominantnú mužskú kontrolu nad spôsobmi tvorby, realizácie a profesijného výkonu práva. A v tomto smere majú patriarchát a mužská perspektíva posledné slovo.

Ako sme si mohli všimnúť, Carrie Menkel-Meadow sa snaží nájsť alternatívnu hodnotovú základňu k súčasnému výkonu právnických profesií. Svojou argumentáciou apeluje na hodnotovú obmenu profesijnej etiky právnikov. Ide o etiku, ktorá prijíma do svojho

⁵⁷⁹ Pozri MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process, s. 52.

⁵⁸⁰ Bližšie ku kontextualistickému prístupu v práve pozri MENKEL-MEADOW, C. Negotiating with Lawyers, Men, and Things: The Contextual Approach Still Matters. In *Negotiation Journal*, Vol. 17, Iss. 3, 2001. s. 257-293.

⁵⁸¹ MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women's Lawyering Process, s. 59.

⁵⁸² Tamže, s. 50.

obsahu rozvinutie hodnoty starostlivosti a ktorá, napríklad, v advokácií mení dogmu bezpodmienečnej a bezohľadnej priority záujmu klienta v prospech vyváženia záujmu druhej strany právneho vzťahu. Rozšírenie ženského hlasu v práve povedie takisto k širokospektrálnej zmene práva, ktorú zaznamená aj „naš právny cit a hodnoty“.⁵⁸³ Dotknuté zmeny podľa nej zasiahnu aj proces výuky práva.

Teoretická aplikácia Gilliganovej etiky na oblasť právnických profesií tak ako ju predstavila Carrie Menkel-Meadow, bola overovaná aj empirickými výskumami. V tejto súvislosti Rand Jack a Dana Crowley Jack vykonali výskum na tridsiatich šiestich právnikoch, ktorého účelom bolo preveriť rodovo rozdielny prístup k právu a výkonu právnických profesií. Došli k záveru, podľa ktorého sa skutočne objavujú rodovo rozdielne prístupy k právu a takisto rozdielne prístupy k výkonu právnickej profesie. Zároveň daní autori výskumu upozorňujú, že rozdiely sa vo väčšej miere objavujú najmä v prípade, ak majú dotyční právnici či dotyčné právničky dočinenia s nejasnými právnymi normami alebo štandardmi výkonu právnického povolania.⁵⁸⁴

Janet Rifkin, Theresa A. Gabaldon, Marjorie Kornhauser, Karen Gross, Judith Areen, Martha Minow a ďalšie predstaviteľky kultúrneho feminizmu v práve: o ďalších aplikáciách Gilliganovej teórie v práve

Vo vyššie predstavených súvislostiach je treba dodať, že morálna teória Carol Gilligan mala naozaj veľký dopad na formovanie právneho myslenia. Rozvoj kultúrno-feministickej aktivity právnych teoretičiek sa dotkol súkromného a verejného práva. Svoje vyjadrenie tak našiel v občianskom práve, obchodnom práve, procesnom práve, ústavnom práve, daňovom práve, právnej politike alebo dokonca v spôsobe výkonu právnických profesií. Aj keď by sa na prvý pohľad mohlo zdať, že psychológia a morálna teória môžu mať pre právnu oblasť vo všeobecnosti len okrajový vplyv, v prípade právneho feminizmu to rozhodne s istotou tvrdiť nie je možné. Čo však možno tvrdiť s istotou je, že Carol Gilligan dokázala ovplyvniť aj feministické právne myslenie. V predchádzajúcom texte som venoval pozornosť feministickým právničkám, akými sú Robin West, Leslie Bender, Carrie Menkel-Meadow, Suzanna Sherry alebo ústavnému právnikovi Kennethovi L. Karstovi. Tento zoznam ale ani zďaleka nie je konečný a vo feministickej právnej teórii nájdeme rad ďalších autoriek a právničiek, ktoré reprezentujú pozíciu kultúrneho feminizmu.

Mediáciu ako cestu k obmedzeniu kontradiktórneho spôsobu riešenia vzniknutých právnych sporov uvádza a rozpracovala okrem Carrie Menkel-Meadow aj Janet Rifkin. Mediácia je iný spôsob riešenia sporu, kde mediátor musí uvažovať v súvislostiach, ktoré privedú strany právneho sporu k tomu, aby našli vhodné, obojstranne prijateľné riešenie. Rifkin hovorí o mediácii ako o „procese diskusie, vyjasňovania, a kompromisu s pomocou sprostredkovateľa ako tretej strany“.⁵⁸⁵ Z tohto hľadiska sa uvažovanie v reláciách práv, abstraktných pravidiel či odvolávania sa na doterajšiu prax v rozhodovacej činnosti súdov javí ako kontraproduktívna. Rifkin o tom hovorí nasledovnými slovami: „Rétorika mediácie odmieta ‚objektivistickú epistemológiu‘ práva. Teoreticky, v mediácii nie sú precedensy, pravidlá a právne vymedzenie faktov len irelevantnými, ale aj obmedzujú mediátorovu prácu pomôcť pri preorientovaní ich poňatia problému spôsobom, ktorý by docielil dohodu. Právom predpokladané práva strán nie sú ústrednými pre diskusiu, ktorá sa odohráva behom mediácie. Znova, teoreticky nedostatočný zreteľ mediácie na abstraktné legálne práva odporuje apelu na

⁵⁸³ Tamže, s. 62.

⁵⁸⁴ Pozri CROWLEY JACK, D. – JACK, R. *Moral Vision and Professional Decisions: The Changing Values of Women and Men Lawyers*. Cambridge – New York – Fort Chester – Melbourne – Sydney : Cambridge University Press, 1989. s. 54 a nasl. a takisto 75 a nasl.

⁵⁸⁵ RIFKIN, J. *Mediation from a Feminist Perspective: Promise and Problems*, s. 25.

ich poňatie v procesnom práve.⁵⁸⁶ Mediátor ako tretia strana sporu nemá nad účastníkmi žiadnu moc a nevykonáva ani iné mocenské, autoritatívne či hierarchicky nadradené pôsobenie voči nim. Jeho účelom je zmierlivým spôsobom priviesť strany k dohode. A v týchto stránkach mediácie sa prejavuje aj ženská morálka a špecifický ženský jazyk. Mediácia sa zásadne líši od práva a rozdielnym spôsobom sa aj uskutočňuje. Podľa Rifkin dokonca platí, že príprava na vykonávanie mediácie sa takisto odlišuje od právnického vzdelávania. V tejto súvislosti hovorí: „Štúdium mediácie preto zavádza a v skutku, vyžaduje feministickú pedagogiku, teda feministickú pedagogiku od svojich základov odlišnej od tradičnej právnej pedagogiky.“⁵⁸⁷ Právna pedagogika zodpovedá tradičnej mužskej morálke s dôrazom na práva, právne princípy, právne pravidlá, právnický spôsob myslenia, ktorý zohľadňuje iba právne významné fakty a správanie sa adresátov práva. Študenti práva sa učia myslieť lineárnym spôsobom a pre tento účel sa vyjadrovať exkluzívnym právnym jazykom. Naopak, štúdium mediácie musí byť nevyhnutne antitetickým voči týmto prvkom a to tak, aby jeho výsledkom bolo kontextualistické myslenie. Mediácia je výrazom jazyka ženskej morálky, ktorý zdôrazňuje dôvernosť, ohľad k potrebám ostatných, zodpovednosť voči ostatným a starostlivosť voči iným. Rifkin vymedzuje niekoľko charakteristických prvkov mediácie, ktorými sa líši od právneho rozhodovania napríklad súdnych prípadov. Medzi nich patrí: súkromný a dôverný charakter mediácie, neformálnosť, absencia striktných formálnych pravidiel mediácie, dobrovoľnosť, hľadanie vzájomnej zhody a hľadanie spoločných vztýčených bodov, kompromis a zmierlivosť, dosiahnutie zhody, orientovanie na osoby, laická účasť dobrovoľníkov, priama účasť.⁵⁸⁸ Tieto prvky zodpovedajú a zároveň vychádzajú zo ženskej etiky starostlivosti tak, ako ju vymedzuje Carol Gilligan. Navyše, Rifkin tvrdí, že mediátor nie je len neutrálnou osobou, ktorá by viedla mediáciu. Mediátor je akýmsi vyjednávateľom, ktorý do sporu medzi stranami vnáša svoje nápady, myšlienky a návrhy, ktoré sa v konečnom dôsledku prejavujú vo výsledku. Rifkin jasne oddeľuje od seba svet práva a svet mediácie. V podstate ide o analogické oddelenie ako sú od seba oddelené mužská morálna perspektíva práv jednotlivcov a ženská morálna perspektíva starostlivosti o ostatných.

Ďalej napríklad, aplikáciu kultúrofeministického pohľadu do oblasti obchodného práva predstavila Theresa A. Gabaldon. Svoju teóriu opiera o kritiku doktríny obmedzeného ručenia (*doctrine of limited liability*). Táto doktrína je podľa nej nezlučiteľná s východiskami kultúrneho feminizmu, pretože ide o právny spôsob, smerujúci k znižovaniu osobnej zodpovednosti tým, že oddaľuje jednotlivca od následkov svojho podnikateľského zámeru: „Obmedzené ručenie je o uložení rizika, ktoré musí znášať niekto iný. Obmedzenia zodpovednosti umelo vzdaľujú jednotlivcov od skutočných dopadov ich podnikov, do ktorých investovali, a preto znižujú priznanie ich osobnej zodpovednosti.“⁵⁸⁹ Za týmto účelom navrhuje transformovať obchodné právo podľa predstavy, kde sú vzájomné vzťahy medzi podnikateľskými subjektmi a spotrebiteľmi výsledkom vzájomnej zodpovednosti a výrazom prepojenia jedných s druhými.

Do oblasti daňového práva vztiahla závery Gilliganovej morálnej teórie zasa Marjorie Kornhauser. Jej názory smerujú k podpore progresívneho zdaňovania príjmu. Etike starostlivosti zodpovedá takáto forma zdaňovania, nakoľko ženská perspektíva sa orientuje na

⁵⁸⁶ Tamže. s. 27.

⁵⁸⁷ Tamže, s. 24.

⁵⁸⁸ Janet Rifkin vymedzuje aj voči tomu protichodné prvky právneho rozhodovania prípadov, ktorými sú: verejný charakter, formálnosť, striktné a dopredu dané pravidlá, donucujúci charakter, dôraz na konflikt záujmov a podstatný význam vzájomnej nezhody, bojovnosť v štýle „výhra/prehra“, dôraz na rozhodnutie vo veci, dôraz na pravidlá, rozhodovanie profesijne poverenej osoby, zastúpenie právnikom. Pozri tamže, s. 26.

⁵⁸⁹ GABALDON, T. A. The Lemonade Stand: Feminist and Other Reflections on the Limited Liability of Corporate Shareholders. In *Vanderbilt Law Review*, Vol. 45, Iss. 6, 1992. s. 1429.

dôvernú blízkosť k ostatným. Tým pádom vidí progresívne zdaňovanie ako „prostriedok, prostredníctvom ktorého si jednotlivci plnia svoju zodpovednosť voči ostatným“.⁵⁹⁰ Podobne ako Suzanna Sherry aj ona tvrdí, že ženská perspektíva zodpovedá komunitaristickým a republikánskym názorom. Naopak, stojí v kontrapozícii voči súčasnej pluralistickej, individualistickej a liberálnej teórii.⁵⁹¹ Týmto spôsobom sa vyjadruje k opodstatnenosti redistributívnej daňovej spravodlivosti z pohľadu ženského morálneho a spravodlivostného étosu. Sama o tom hovorí: „Nikdy sa neobetujem, ani ma to nikdy príliš neobmedzuje, ak platím dane, aby som pomohla naplniť niekoho potreby. Ak je daň redistribučnou, uvedomujem si a plním si svoje spojenie s ostatnými.“⁵⁹²

Okrem spomínaných prístupov tu patria aj iné predstaviteľky feministickej právnej teórie, ktoré sa snažia v užšom rámci aplikovať poznanie kultúrneho feminizmu. V nadväznosti na uvedené Karen Gross skúma súčasnú právnu úpravu bankrotu a dospieva k nasledujúcemu názoru: „Systém bankrotu je založený na rodovo jednostrannom (mužskom) obraze dlžníka spolu s nefalšovaným prístupom ponúka riešenie morálnej dilemy, ktorá konfrontuje jednotlivca neschopného platiť svojim veriteľom.“⁵⁹³ Gross tvrdí, že ženám dlžníckam je zvlášť nepríjemné narušiť vzťah dlžníka a veriteľa bankrotom, v ktorom sa predá celý majetok dlžníčky a výťažok z predaja slúži na uspokojenie veriteľov. Problematickým však pre tieto dlžníčky ostáva najmä skutočnosť, že výťažok z predaja neuspokojí spravidla časť nárokov veriteľov alebo sú nároky inej skupiny veriteľov uspokojené len symbolicky, prípadne vôbec.⁵⁹⁴ Namiesto nepríjemného bankrotu je podľa nej lepšou cestou nahradiť ho mediáciou medzi dlžníkom a veriteľom. V morálnych predpokladoch Gilliganovej teórie tak vidí osobitné faktory pre možnú humanizáciu bankrotu. Navrhuje, aby súčasťou bankrotu, konkurzu či likvidácie bola individuálna finančná a osobná poradenská činnosť. Uplatnenie kontextualizmu má vytvoriť rámec, aby životné príbehy a osobné skúsenosti boli integrálnou súčasťou každého konania, ktorého meritum veci je platobná neschopnosť jednotlivcov. Kontextualizmus má byť podľa nej protívahou voči formalizácii bankrotu, kde dlžník vyplňa kolónky tlačív alebo odpovedá na otázky právneho zástupcu veriteľov.

Pokiaľ ide o aplikovanie záverov Gilliganovej teórie na konkrétne právne politiky, ich dopady možno demonštrovať u Judith Areen alebo Marthy Minow. Judith Areen ich využila pre formovanie konkrétnej právnej politiky v boji proti AIDS. Z jej pohľadu tak etika starostlivosti a starostlivosť predstavuje omnoho viac než len akýsi výraz sentimentu: „Starostlivosť, podobne ako spravodlivosť, je nielen cnosťou, ale zdrojom princípov. [...] Starostlivosť [...] môže byť kľúčovou cnosťou pre udržanie ľudských vzťahov a spoločenských.“⁵⁹⁵ Pričom vzťah starostlivosti a spravodlivosti vníma ako neoddeliteľný: „Starostlivosť a spravodlivosť možno najlepšie pochopiť ako vzájomne sa podmieňujúce perspektívy. Každá z nich nahrádza slabosti tej druhej.“⁵⁹⁶ Pre etiku starostlivosti predstavuje odlišný prístup k vytvoreniu nového rámca právnych politik v boji proti AIDS. Areen vidí možnosti pretavenia tejto pozície do vládnych opatrení, ktoré poskytnú dôslednejšiu medicínsku a emočnú starostlivosť pacientom s AIDS. Na strane druhej, dôslednejšie sa posilní prevencia voči AIDS vzdelávaním, posilnenou sebazodpovednosťou, dobrovoľnými obmedzeniami a testovaním.

⁵⁹⁰ KORNHAUSER, M. The Rhetoric of the Anti-Progressive Income Tax Movement: A Typical Male Reaction. In *Michigan Law Review*, Vol. 86, No. 3, 1987. s. 518.

⁵⁹¹ Pozri tamže, s. 511.

⁵⁹² Tamže, s. 518.

⁵⁹³ GROSS, K. Re-vision of the Bankruptcy System: New Images of Individual Debtors, s. 1506-1556.

⁵⁹⁴ Pozri tamže, s. 1541 a nasl.

⁵⁹⁵ AREEN, J. A Need for Caring. In *Michigan Law Review*, Vol. 86, Iss. 6, 1988. s. 1076.

⁵⁹⁶ Tamže, s. 1078.

Martha Minow aplikovala morálnu teóriu od Carol Gilligan na oblasť právnej politiky a filozofie práv dieťaťa.⁵⁹⁷ Od filozofického konceptu dieťaťa následne odvodzuje potrebu redefinície súčasnej filozofie konceptu ľudských práv. Podľa Minow práva vznikajú z kontextu vzťahov medzi ľuďmi, ktorí sú navzájom závislí a navzájom sa vymedzujú, a rovnako sú aj práva vzájomne podmienené a vzájomne sa vymedzujúce.⁵⁹⁸ Práva sú v jej ponímaní právnym výrazom a právnymi následkami určitých vzorov medziľudských a inštitucionálnych vzťahov. V prípade tejto feministky a právnej teoretičky sa ostrá hranica medzi svetom práv a vzťahov začína stierať a ukazuje sa vzájomná súvislosť a podmienenosť medzi právami jednotlivca a medziľudskými vzťahmi. V tomto zmysle treba chápať aj práva dieťaťa, ktoré odzrkadľujú, na jednej strane, dieťa ako autonómnu bytosť, ale zároveň, na strane druhej, chápu, že dieťa je osobitne závislé od vzťahov s ostatnými, ktoré mu zabezpečujú uspokojovanie potrieb starostlivosti a ochrany. To znamená, že dieťa a koncept práv dieťaťa nemôžu byť vymedzené iba na základe predpokladu o absolútne autonómnej bytosti. V nadväznosti na uvedené je u tejto autorky obzvlášť dôležité podotknúť najmä to, že takýto pohľad na práva rozširuje na všetky ľudské bytosti. Teda koncept práv dieťaťa považuje za vhodnú príležitosť pre redefiníciu chápania všetkých práv. Žiaden človek podľa nej nemôže byť definovaný ako absolútne autonómna bytosť. Pri formulovaní tejto svojej pozície vychádza z troch zámerov feminizmu, medzi ktoré zaraďuje: vyzdvihovanie vzťahov, pochopenie seba samého ako spojeného s ostatnými ľudskými bytosťami a zohľadnenie diverzity a komplexnosti okolitého sveta spolu s kontextualizmom a presvedčením o účinnosti konverzácie medzi ľudskými bytosťami.⁵⁹⁹

Týmto sa zoznam aplikácie Gilliganovej morálnej teórie do oblasti práva zďaleka nekončí. Okrem uvedených autoriek možno príkladom ešte spomenúť jej aplikáciu na oblasť diskriminácie žien v pracovnoprávných vzťahoch od Paula Spiegelmana,⁶⁰⁰ na oblasť sexuálneho obťažovania od Bonnie B. Westman,⁶⁰¹ na oblasť zmluvného práva od Clare Dalton,⁶⁰² na oblasť právneho myslenia a rozhodovania od Lucindy M. Finley⁶⁰³ alebo na oblasť právneho vzdelávania ako to robí Christine M. Wiseman⁶⁰⁴. Tento zoznam oblasti a autoriek môžeme takisto doplniť o ďalšie právne teoretičky a feministky, ktoré rozpracovali gilliganovský prístup s ohľadom na právne oblasti, ktoré som už v texte tejto kapitoly uviedol. Napríklad, oblasť civilných deliktov cez prizmu etiky starostlivosti vypracováva okrem Leslie Bender aj spomínaná Lucinda M. Finley.⁶⁰⁵ K ďalšiemu rozpracovaniu takejto podoby

⁵⁹⁷ Pozri MINOW, M. Rights for Next Generation: A Feminist Approach to Children's rights. In *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 9, No. 1, 1986. s. 1-24.

⁵⁹⁸ Pozri MINOW, M. Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover. In *The Yale Law Journal*, Vol. 96, Iss. 8, 1987. s. 1884.

⁵⁹⁹ Pozri MINOW, M. Rights for Next Generation: A Feminist Approach to Children's rights. In *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 9, No. 1, 1986. s. 15.

⁶⁰⁰ Pozri SPIEGELMAN, P. Court-Ordered Hiring Quotas after Stotts: A Narrative on the Role of the Moralities of the Web and the Ladder in Employment Discrimination Doctrine. In *Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review*, Vol. 20, No. 2, 1985. s. 339-424.

⁶⁰¹ Pozri WESTMAN, B. B. The Reasonable Woman Standard: Preventing Sexual Harassment in the Workplace. In *William Mitchell Law Review*, Vol. 18, Iss.3, 1992. s. 795-828.

⁶⁰² Pozri DALTON, C. An Essay in the Deconstruction of Contract Doctrine. In *The Yale Law Journal*, Vol. 94, No. 5, 1985. s. 997-1114.

⁶⁰³ Pozri FINLEY, L. M. Breaking Women's Silence in Law: The Dilemma of the Gendered Nature of Legal Reasoning. In *Notre Dame Law Review*, Vol. 64, No. 5, 1989. s. 886-910.

⁶⁰⁴ Pozri WISEMAN, CH. M. The Legal Education of Women: From "Treason Against Nature" to Sounding a "Different Voice". In *Marquette Law Review*, Vol. 74, Iss. 3/4, 1991. s. 325-344.

⁶⁰⁵ Pozri FINLEY, L. M. A Break in the Silence: Including Women's Issues in a Torts Course. In *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol. 1, Iss. 1, 1989. s. 41-73.

morálky s ohľadom na obchodné právo a právo obchodných spoločností došlo aj prostredníctvom Kathleen A. Lahey a Sarah W. Salter.⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ Pozri LAHEY, K. A. – SALTER, S. W. Corporate Law in Legal Theory and Legal Scholarship: From Classicism to Feminism. In *Osgoode Hall Law Journal*, Vol. 23, No. 4, 1985. s. 543-572.

Radikálny feminizmus

Tento typ feminizmu sa objavil v šesťdesiatych rokoch 20. storočia prevažne v USA a čiastočne aj v Európe. Dominantným bol v druhej vlnе feministického hnutia, kde sa prejavil pod heslom „osobné je politické“. Radikálne feministky akcentujú nerovnomerné rozdelenie moci v spoločnosti. Pretože spoločnosť je patriarchálna, z princípu preferuje mužov, do rúk ktorých vkladá moc. Takýto pohľad vyjadruje radikálny feminizmus vo svojej kritike existujúcich kultúrnych, sociálnych, ekonomických a v neposlednom rade aj právnych pomerov. Tento široký okruh kritik oblastí spoločenského života je u radikálnych feministiek pochopiteľný, nakoľko prvým znakom moci vo všeobecnosti je jej amorfnosť. Jednoducho, moc nájdeme takmer vo všetkých oblastiach života spoločnosti, a teda vo všetkých spoločenských vzťahoch. Druhým podstatným znakom moci vo všeobecnosti je, že moc sama osebe vytvára asymetrickosť vo vzťahoch (charakterizuje ju usporiadanie vzťahu na základe rozdelenia moci medzi dominantným a submisívnym) a táto asymetrickosť sa prenáša podľa radikálneho feminizmu do rodových konceptov. Vyjadrené rovnicou: mužský rod = dominantnosť, zatiaľ čo ženský rod = submisivita. V nadväznosti na to radikálny feminizmus upozorňuje, že patriarchát vytvára určité rodové stereotypy, napríklad ženský rod spája so závislosťou, pasivitou, nerozhodnosťou, starostlivosťou, a tak vytvára a ďalej zachováva obraz ženskej prispôsobivosti a bezmocnosti. Najhoršie je, že mnohé ženy si tieto stereotypy osvojili a nesnažia sa ich prehodnotiť a nechajú sa ovládnuť patriarchátom. Tým vyjadruje radikálny feminizmus veľmi podstatnú skutočnosť, na ktorej sa zakladá spoločenský patriarchát. Súhlasí s tvrdením, že ženy sú rozdielne od mužov, ale zároveň pripomínajú, že tieto rozdiely boli doteraz vytvárané a následne diktované mužskou dominantnosťou. Teda rodové stereotypy boli vytvorené a následne presadzované mužmi za účelom dosiahnutia a uchovania si svojho dominantného postavenia v osobných a spoločenských vzťahoch. Uvedená skutočnosť má podľa radikálnych feministiek mocenské pozadie.

Celkovo sa dá radikálno-feministická schéma myslenia vyjadriť nasledovne: Muži sú držiteľmi a vykonávatelmi moci, zatiaľ čo ženy sú objektmi moci, na ktorých sa moc vykonáva. Radikálny feminizmus snáď najdôraznejšie naprieč celým feminizmom vykresľuje patriarchát ako totalitnú vládu mužskosti. Predstaviťky radikálneho feminizmu podrobili kritike široký okruh života ženy, v ktorom boli ženy utláčané a kde sa nehľadelo na ich potreby. Napríklad, Betty Friedan svojou kritikou vykreslila obraz ženy ako „domáceho spotrebiča“, ktorý ju odsudzuje na život v domácnosti. Upozornila na skutočnosť, že spoločnosť odsúvala ženu do prostredia vlastnej domácnosti a kládla na ňu očakávanie, že si ako domáca pani bude riadne plniť svoje povinnosti. Následne sama spoločnosť prezentovala tento obraz ženy ako žiadúci a ženy odmeňovala pochvalami dobrej gazdinej, dobrej manželky a dobrej matky. Vyžadovanie takéhoto spoločenského stereotypu však v skutočnosti znamenalo zredukovanie ženských životných očakávaní len na súkromnú sféru vlastnej domácnosti. Pritom sa nebral ohľad na túžbu ženy po sebarealizácii aj vo sfére verejnej, ktorá ďaleko prekračuje prah domácnosti. Friedan svojím provokatívnym tvrdením „ rovnako ako ostatné ženy som si myslela, že so mnou nie je nič v poriadku, keď som nezažila orgazmus pri pastovaní podlahy v kuchyni“⁶⁰⁷ poukázala na to, ako sa zredukovanie života ženy ako domáceho spotrebiča pripomínalo vo vedomí mnohých žien.

Podľa radikálnych feministiek sa patriarchát zo svojej podstaty následne prejavuje hranične voči ženám tým, že umožňuje násilie voči ženám (alebo je aspoň v jeho potlačovaní miernejší než ako keby násilie smerovalo voči mužovi), sexuálnu objektivizáciu žien (v podobe prostitúcie, ktorá je sexuálnym vykorisťovaním ženy, alebo v podobe pornografie, ktorá za cenu dehonestácie ženy uspokojuje mužské sexuálne túžby), reguluje spoločensky

⁶⁰⁷ FRIEDAN, B. *The Feminine Mystique*, s. 1.

žiadúcu sexualitu (najmä uprednostňovaním heterosexuality a znemožňovaním iných foriem sexuálnej orientácie), a tak na patriarchálnom základe vytvára spoločenské inštitúcie, ktoré garantujú a udržiavajú spoločenskú nadradenosť muža. Radikálny právny feminizmus upozorňoval práve na úlohu práva, ktorú pri tom právo plní. Kritikou práva dával apel na prípady, kedy sa násilie páchané voči ženám postihovalo zo strany štátnych orgánov omnoho benevolentnejšie, než ako keby bolo spáchané voči mužovi, alebo sa dané násilie netrestalo vôbec. Radikálny právny feminizmus takisto zohral dôležitú úlohu pri právnom definovaní znásilnenia, rozlišovaní jednotlivých foriem znásilnení, volal po dôslednejšom posudzovaní znásilnenia súdmi a inými štátnymi orgánmi, prípadne svojou kritikou upozorňoval na to, že právo umožňuje prostitúciu a pornografiu ako prostriedky sexuálneho vykorisťovania a dehonestácie žien.

Radikálne feministky Andrea Dworkin a Catherine MacKinnon kriticky poukazovali na nerovné postavenie žien v sexuálnej oblasti. Na rozdiel od obrazu ženy ako domáceho spotrebiteľa, ktorý kriticky popísala Friedan, tentokrát vykreslili spoločensky dominantné chápanie ženy ako prostriedku na všemožné sexuálne uspokojenie mužských reprodukčných potrieb a sexuálnych túžob. Podľa týchto feministiek sa žena chápe ako objekt uspokojenia mužskej sexuality. Je objektom v sexuálnej oblasti, kde dominuje a rozhoduje – hoci aj za cenu použitia násilia – muž. V tejto súvislosti MacKinnon podrobila kritike dominantný liberálny prístup v právnej oblasti. Podľa nej liberálne myšlienky zastierajú skutočnosť, že mnoho spoločenských faktorov, akými sú, napríklad spoločenský tlak, vzdelanie, ekonomické znevýhodnenie, sexuálny nátlak, nerovný prístup k antikoncepcii, či dokonca nedostatočná právna úprava problematiky sexuálneho násilia, obmedzujú ženy natoľko, že samé nemajú možnosť dostatočne rozhodovať o okolnostiach, za ktorých sa stávajú tehotnými. Ženám sa tým štrukturálne vnucuje požiadavka stať sa matkou, čím sa zakoreňuje ich ekonomická, domáca a sexuálna nerovnosť. Druhým hraničným prejavom patriarchátu je pornografia, ktorá podľa MacKinnon je najvyšším prejavom patriarchátu a týmto spôsobom vymedzuje nerovné spoločenské a právne postavenie ženy.⁶⁰⁸ Pornografia podľa nej znázorňuje a vyjadruje dehumanizáciu ženy a spoločensky podnecuje u mužov sexuálne deviatné správanie s násilným pozadím ako napríklad znásilnenie, sexuálne zneužívanie detí, nútený výkon prostitúcie či dokonca sexuálne podnietené vraždy.⁶⁰⁹ V skratke, až pornografia odkrýva ako

⁶⁰⁸ K definícii pornografie sa MacKinnon vyjadruje nasledovne: „Pornografia je z pohľadu feminizmu formou vynúteného sexu, a politickou praxou inštitucionalizovanej politiky rodovej nerovnosti.“ MACKINNON, C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*, s. 197. alebo aj: „Pornografiu definujeme ako explicitné znázornenie sexuálneho podriadenia sa ženy, a to obrazom alebo slovom, ktorý je zároveň výjavom dehumanizácie žien ako sexuálnych objektov, vecí alebo tovarov, ktoré majú potešenie z bolesti, ponižovania, znásilňovania, spútavania, rezania, zohavovania, bitia alebo inej fyzickej ujmy; zobrazuje ženy v pozícii sexuálneho podriadenia sa, servilnosti alebo úplného odovzdania sa; preto sa [ženy] stávajú obmedzené na časti tel, do ktorých sa vniká rôznymi objektmi či zvieratami, alebo sú scénicky zobrazované v pozíciách degradácie, poškodzovania, mučenia; teda ako necudné a menejcenné [bytosti]; sú bité do krvi alebo je im ubližované v kontexte, ktorý robí tieto podmienky sexuálnymi.“ MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 176.

⁶⁰⁹ Opačný postoj k pornografii možno bádať naprieč liberálnym feminizmom, ktorý ju subsumuje pod slobodu slova a vyjadrenia. Značne kriticky sa voči radikálnej feministickej požiadavke cenzurovania pornografie vyjadruje Nadine Strossen: „Najprv [radikálne feministky] popreli princípy slobody slova. Následne tým podkopali možnosť rovnoprávnosti žien tým, že vládnym úradníkom umožnili, aby potierali diela od feministiek a o feministkách a lesbách; a to všetko zvečnením ponižujúcich stereotypoch o ženách ako obetiach. Vzdialili sa od konštruktívnych prístupov, ktoré by zredukovali diskrimináciu a násilie voči ženám. Podkopali slobody slova, čiže zbavili samé feministky silného prostriedku pri dosahovaní zrovnoprávnenia žien.“ Cit. podľa MORISSON, W. *Jurisprudence: From the Greeks to Post-modernism*. London – New York : Routledge, 2016. s. 489. Navyše, socialistická feministka Zillah Eisenstein vidí v pornografii potenciál pre sexuálne oslobodenie žien. Tvrdí, že pornografia môže cestou podnecovania sexuálnej fantázie napomôcť k odbúraniu nevyhnutne

je možné správať sa k ženám a ako je žena redukovaná len na vec, ktorej konečným účelom je sexuálne uspokojenie muža aj za cenu použitia hrubého násillia či vraždy.

O nič lepšie na tom nie je ani vábivá požiadavka rovnosti, ktorá zaznieva z radu feministiek. Catherine MacKinnon upozorňuje na skutočnosť, že aj samotná rovnosť môže ukrývať mužskú dominantnosť. MacKinnon tvrdí, že rovnosť sa vyjadruje najčastejšie dvoma spôsobmi: „bud' rovnaká ako muž“ alebo „bud' odlišná od muža“. Už samotné slovné vyjadrenie svedčí o skutočnosti, že muž je zásadným kritériom a vzorom, na základe ktorého prebieha klasifikácia rovnosť/nerovnosť.⁶¹⁰ Hlbším riešením dosahovania spoločenskej rovnosti medzi mužom a ženou je teda opätovné – tentokrát správne a spravodlivé – rozdelenie moci, a nie vzájomné porovnávanie ženy a muža. MacKinnon o tom hovorí nasledovne: „Podľa rovného štandardu sú ženy pomeriavané s ohľadom na muža, naša rovnosť sa posudzuje podľa miery približenia sa k tomuto vzoru. Pod štandardom rozdielnosti, sme pomeriavané s ohľadom na naše nedostatky k nemu, naše ženstvo je posudzované oddialením sa od tohto vzoru. Rodová neutralita je teda jednoducho mužským štandardom a osobitná ochrana je jednoducho ženským štandardom, ale nenechajme sa oklamať: maskulinita alebo mužnosť je odkazom na oba.“⁶¹¹

Témy ako štát, právo, princípy právneho štátu a právna filozofia či veda sa chápu z pohľadu radikálneho feminizmu ako mocenský výraz patriarchátu a pre ženy znamenajú útlak. MacKinnon o tom píše nasledovne: „Štát je mužským vo feministickom význame: právo upravuje a zaobchádza so ženami rovnakým spôsobom ako muži vnímajú ženy a správajú sa k nim. Liberálny štát donútením autoritatívne vytvára spoločenský poriadok, ktorý je v záujme mužského rodu – teda tým, že legitimizuje jeho normy, podoby, spoločenské vzťahy a podstatné politiky. Štátom prijaté a uznané normy len rekapitulujú mužský uhol pohľadu.“⁶¹²

Celkovo radikálny feminizmus – vrátane svojich právnych variantov – poukázal na zásadne rodovo podmienené a v spoločnosti sa vyskytujúce či opakujúce nežiadúce javy a ujmy, ktorými trpeli ženy zo strany práva a príslušných štátnych autorít. Tie napriek realizácii liberálno-feministickej formálnej požiadavky rovnosti v práve a prostredníctvom

stereotypnej predstavy potenciálneho tehotenstva ženy, a tým oslobodzovať ženu zo zaužívaných stereotypov matky a manželky. Pornografické zobrazovanie ženy a pornografické zavŕšenie sexuálneho aktu nesmeruje k nevyhnutnej požiadavke po oplodnení ženského tela a ani nevytvára žiadne manželské alebo iné záväzky do budúca. Tento názor Eisenstein na pornografiu a jej argumentácia je v prudkom kontraste s názormi radikálnych feministiek, aké predstavili MacKinnon alebo Dworkin. Tie videli v pornografii prejav patriarchálneho sexuálneho objektivizovania a sexuálneho vykorisťovania ženy. Zatiaľ čo Eisenstein tvrdí, že pornografia ženy oslobodzuje, MacKinnon a Dworkin vehementne tvrdia, že pornografia ženy ujarmuje. Pozri EISENSTEIN, Z. *The Female Body and the Law*, s. 173 a nasl.

⁶¹⁰ Tento problém je v zásade hlbším problémom so širokým diskusným poľom. Radikálny a kultúrny feminizmus začali kriticky napádať formálnu požiadavku rovnosti, ktorú presadzoval liberálny feminizmus. Videli v nej pascu. Dosiahnuté výsledky a víťazstvá tak nie sú víťazstvami feminizmu a žien, ale svedčia o víťazstve mužsky dominantných pravidiel. To znie ako paradox a je presným opakom toho, čo feminizmus chce ako ideový smer a politické hnutie dosiahnuť. Radikálne feministky tu vidia hrozbu, že na ženy sa kladú nároky, aby sa v konečnom dôsledku „stali mužmi“. Nikola Lacey sa vyjadruje v podobnom duchu: „Nosná myšlienka liberálneho feminizmu svedčí v prospech stratégie asimilácie žien mužskými pravidlami. Práva priznané mužom ako právnym subjektom musia byť priznané aj ženám vždy, keď vzájomné porovnanie medzi nimi svedčí o nerovnosti: rovnosť je však vždy jednostranná, určovaná mužskou normou. Radikálny potenciál inherentne prítomný v myšlienke ‚rovnakého zaobchádzania‘ nebol plne realizovaný, pretože politická debata podmienená liberálnym feminizmom bola značne ohraničená. Svojimi dôsledkami bola ďaleko od toho vyvolať zásadné prehodnotenie spôsobu organizácie sveta a platné spoločenské pravidlá boli aj naďalej považované za správne. Feministické pojmy predsudok, diskriminácia, rovnocennosť tak zrazu stáli proti nim samým.“ Pozri bližšie LACEY, N. *Feminist Legal Theory: Beyond Neutrality*, s. 6.

⁶¹¹ MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 34.

⁶¹² MACKINNON, C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*, s. 161-162.

práva ostávali nepovšimnute bokom. Typickým príkladom je problematika domáceho násilia, sexuálneho obťažovania, či precíznejšie definovanie znásilnení a rozlíšenie jeho podôb (napríklad apel na znásilnenie ženy jej manželom, ktoré dovtedy nebolo považované v právnom poriadku USA za protiprávne konanie). Radikálny právny feminizmus sa na rozdiel od liberálneho feminizmu vzdáva od chápania práva ako jedného z primárnych zdrojov útlakov voči ženám. Zároveň to isté platí aj o možnostiach nápravy práva. S ohľadom k právu je radikálny feminizmus hlbavejším. Právo je len mocenským výrazom patriarchátu a skutočná náprava práva môže byť docieľená len zmenou mocenských pomerov medzi mužmi a ženami. To znamená, že zmeny ktoré v dôsledku nastolenia mocenskej rovnováhy medzi pohlaviami nastanú, a budú mať aj priamy vplyv na právo, v skutočnosti budú sekundárnymi zmenami. Radikálny právny feminizmus je predovšetkým mocenská teória, a preto ho aj samotné právo chápe ako prostriedok presadzovania moci, prípadne ako reflexiu spoločensky aktuálneho prerozdelenia moci. Preto sa táto feministická teória práva opiera predovšetkým o analýzu moci ako základného pojmu feministickej teórie vôbec a snaží sa postrehnúť jej historické prejavy v práve a prostredníctvom práva.⁶¹³ Závery radikálneho feminizmu vedú ku konštatovaniu aktuálneho stavu v oblasti práva, kde právo, právny poriadok, konkrétne zákony či rozhodovanie prípadov je mechanizmom pre udržanie mužskej nadvlády prostredníctvom práva. Takýto systematický útlak prostredníctvom práva upiera ženám možnosť byť autonómnou a dôstojnou ľudskou bytosťou, ktorá ako taká koná a tak sa aj navonok prejavuje. Pri radikálnom feminizme sa môžeme stretnúť so spochybňovaním objektivity a neutrality práva ako inherentnej vlastnosti práva, ktorej zámerom je zabezpečiť politickú funkciu patriarchátu. Zároveň radikálne právne feministky ustupujú od snahy o zmenu či zavedenie jednotlivých zákonov či iných sociálnych obmedzení. Hoci to tak v skutočnosti robili, stále chápali vykonané zmeny iba ako čiastkové, a teda ako nedostatočné. Naopak, tvrdia, že zmena musí byť celistvejšia a vždy s ohľadom na sociálne mocenské pomery. Jednoducho, musí sa od základov zmeniť spoločnosť, a potom sa zmení v celom svojom rozsahu aj právo.

Samostatnou kapitolou vo vývoji radikálneho feminizmu bol boj proti pornografii v priebehu sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia v USA. Radikálne feministky, akými boli Dworkin a MacKinnon položili teoretický základ feministického boja proti pornografii. Ním sa malo zároveň docieľiť odstránenie rodovej nerovnosti, diskriminácie žien, sexuálneho a iného vykorisťovania žien a rodovo podmieneného násilia, ktoré mohlo alebo tiež nemuselo mať sexuálne podmienený kontext. Negatívny efekt dopadov pornografie na ženy nebol považovaný iba za individuálny, teda zameriavajúci sa na ženy, ktoré boli alebo sú pornograficky stvárňované slovom, písmom, obrazom a zvukom. Naopak, apelovali na to, že pornografia všeobecne poškodzuje ženy ako ženy. Vďaka ich snahe sa zákaz pornografie podarilo pretaviť to konkrétneho prijatia právnej úpravy v mestách Indianapolis a Minneapolis behom rokov 1983 a 1984. Tieto výsledky lokálnej legislatívnej činnosti boli známe bod súhrnným označením Vyhláška za občianske práva proti pornografii (*The Antipornography Civil Rights Ordinance*). Dworkin poznamenáva, že táto právna úprava mala mať ďalekosiahlejšie popularizačné a inšpiračné následky, ktoré prekračovali hranice Spojených štátov amerických: „Tieto zákony o občianskych právach sa vyučovali na právnických školách po celej krajine; píše sa o nich v právnych časopisoch, často s uznaním; jeho časti sú citové ako by šlo o precedens, v jednom prípade súdne rozhodnutie dospelo k tomu, že pornografia

⁶¹³ Tracy A. Thomas a Tracey Jean Boisseau tvrdia, že intelektuálne zdroje mocenskej teórie radikálneho právneho feminizmu vychádzajú z disciplín mimo oblasti práva. Medzi nich zaraďujú ženské štúdie, štúdium ženských dejín, dejiny spoločnosti a feministické výskumy z oblasti sociológie, antropológie, psychológie, a literárnej kritiky. Medzi ďalšie rozhodujúce zdroje radikálnej feministickej právnej teórie zaraďujú aj kritické právne štúdie z obdobia osemdesiatych rokov 20. storočia. BOISSEAU, T. J. – THOMAS, T. A. Law, History, and Feminism. In Akron Research Paper No. 12-05, NYU Press, 2011. s. 30-31.

na pracovisku môže byť právne považovaná za sexuálne obťažovanie. [...] A zákon o civilných právach z Minneapolisu mal veľký dopad vo svete. Nachádza sa v agende zákonodarcov v Anglicku, Írsku, Západnom Nemecku, Novom Zélande, Tasmánii, a v Kanade; je v agende politických aktivistov po celom svete.⁶¹⁴ Sama Dworkin považovala efekt pornografie za priame porušenie ustanovení medzinárodného práva, a teda Všeobecnej deklarácie ľudských práv.⁶¹⁵

Obe tieto právne úpravy chápali pornografiu ako porušenie občianskych práv žien. Teda daný zákon nezakladal trestnoprávnu zodpovednosť a nestanoval akýsi nový trestný čin. Zakladal výhradne občianskoprávnu zodpovednosť. To znamená, dané nariadenie právne neklasifikovalo výrobu, predaj a konzumovanie (sledovanie a čítanie) pornografie ako trestný čin, za ktorý by bolo možné uložiť, napríklad trest odňatia slobody. Naopak, zakladal právnu a ekonomickú zodpovednosť producentov pornografických materiálov, vystaviteľov a iných osôb, ktoré robia pornografiu prístupnou verejnosti, predajcov a distribútorov. Každá žena, ktorá bola nútená k účasti na pornografii ich mohla žalovať a žiadať o určenie súd, že daná skupina osôb finančne profitovala z jej núteného pôsobenia v pornografii. Tiež umožňovala podať žalobu osobám, ktoré boli neželane vystavené pornografii vo svojich domoch, na miestach vzdelávania alebo na verejnosti. V tomto prípade žaloba smerovala proti osobe, organizácii alebo inštitúcii, ktorá ich vystavila. Dokonca osoby, ktoré boli fyzicky napadnuté alebo bola im spôsobená fyzická ujma v dôsledku konkrétneho pornografického materiálu mohli žalovať producentov pornografie a žiadať o materiálnu náhradu ujmy a dožadovať sa zamedzenia ďalšieho predaja alebo iného šírenia tohto pornografického materiálu. Ako pripomína Dworkin, žalobkyňami nemuseli byť výhradne ženy, ale takisto aj „[m]uži, deti a transsexuáli mohli týmto spôsobom použiť túto legislatívu“.⁶¹⁶

Keďže boj proti pornografii sa mal odohrávať na civilnej rovine súdnych sporov, bolo na pleciach danej žalobkyne alebo daného žalobcu preukázať v prvom rade, že namietaný materiál je pornografiou. Definícia pornografie vtedajšej vyhlášky v Minneapolisu obsahovala tri roviny definovania pornografie – sexuálny kontext, podradenie žien a takisto poškodzujúci efekt, ktorý má pornografia voči ženám. Tieto tri podmienky tvoria *conditio sine qua non* právnej definície pornografie, ktorú vypracovali MacKinnon a Dworkin pre Minneapolis. Znenie tejto definície teda bolo nasledovné: „Pornografia je formou diskriminácie na základe pohlavia. (1) Pornografia je názorné a otvorené znázornenie sexuálneho podriadenia žien obrazom alebo slovom, ktoré zároveň vyjadruje jeden alebo viacero znakov: (i) znázorňuje dehumanizáciu žien ako sexuálnych objektov; alebo (ii) znázorňuje ženy ako sexuálne objekty, ktoré majú pôžitok z bolesti alebo ponižovania; alebo (iii) znázorňuje ženy ako sexuálne objekty, ktoré majú pôžitok zo znásilňovania; alebo (iv) znázorňuje ženy ako sexuálne objekty, ktoré sú uviazané alebo rezané alebo zohavované alebo s pomliaždeninami alebo ktorým je fyzicky ubližované; alebo (v) znázorňuje ženy v pózach a pozíciách sexuálneho podriadenia, servility alebo odovzdania sa; alebo (vi) znázorňuje časti ženského tela – vrátane vagíny, prs alebo zadku, ale nie len nich – a vytvára dojem, že ženy sú redukovateľné len na tieto časti; alebo (vii) znázorňuje ženy ako z povahy prostitútky; alebo (viii) znázorňuje vnikanie do žien objektmi alebo zvieratami; (ix) znázorňuje scenár, v ktorom sú ženy ponižované, zraňované, mučené, zobrazované ako necudné alebo menejcenné, krvácajúce, dobité, alebo je im

⁶¹⁴ DWORKIN, A. *Pornography: Men Possessing Women*. New York – London – Victoria – Ringwood – Toronto – Auckland : Penguin Group, 1989. s. xxxii.

⁶¹⁵ V nadväznosti na uvedené píše Andrea Dworkin nasledovné: „Producenti pornografie porušujú práva žien zakotvené medzinárodne uznávanými princípmi práva. Všeobecná deklarácia ľudských práv hovorí, že každý má právo na život, slobodu a osobnú bezpečnosť, a že nikto nesmie byť vystavený mučeniu alebo krutému, neľudskému alebo ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestaniu, že každý má právo na prístup k právnej ochrane.“ Tamže, s. 288.

⁶¹⁶ DWORKIN, A. Letter from a War Zone (1986). In DWORKIN, A. *Letters from a War Zone*, s. 320.

ubližované v kontexte, ktorý robí tieto okolnosti sexuálnymi. Nahradenie mužmi, deťmi alebo transsexuálmi namiesto žien sa takisto považuje za pornografiu.⁶¹⁷ Ak v posudzovanom materiály, ktorý bol meritom podanej žaloby, nebol prítomný aspoň jeden z definičných znakov pornografie, nemohlo sa postupovať ďalej v zmysle právnej úpravy potierajúcej pornografiu. Napríklad, v prípade, že by daný materiál síce otvorene zobrazoval sexuálny akt, ktorého sa žalobkyňa zúčastnila, ale nevyplývala by z neho podriadenosť ženy (teda ani jeho škodlivosť, s ktorou právo počítalo), potom takýto materiál nebolo nemožné hodnotiť ako pornografický, nakoľko nenapĺňa znaky legálnej definície pornografie. Teda nariadenie aj naďalej povoľovalo zobrazovanie sexuálneho aktu alebo nahých ľudských tel – čím pripúšťalo erotiku – , akurát sa snažilo eliminovať prípady, kedy sa zobrazenie snaží účelovo evokovať u konzumenta dojem, že zobrazovaným aktérom sú priradené role v zmysle mocenskej hierarchie nadradený a podriadený. Autorky to považovali za istú výhru. Na prvý pohľad sa vyhlí moralizátorskému posudzovaniu vhodnosti/nevhodnosti zobrazovania sexuálneho styku, pretože ako feministky ich primárne zaujímala otázka zrovnoprávnenia žien. Radikálne feministky nechceli potierať zobrazovanie erotiky, nakoľko boli samé presvedčené o tom, že erotika síce zobrazuje sexuálny styk, ale na princípoch rovnosti pohlaví. Naopak, skutočnú pornografiu spravidla chápali ako hlavný dôvod diskriminácie na základe pohlavia a podnecovania sexuálneho násillia – tzn. účelom pornografie bolo popri otvorenom zobrazovaní sexuálneho styku vykresliť aj hierarchicky podradné postavenie žien behom súložie. Takáto pornografia bola z pohľadu radikálneho feminizmu nenávistným prejavom voči ženám, ktorý musí byť obmedzený a systematicky ďalej obmedzovaný. V zásade ich argument a požiadavka prísneho právneho potierania pornografie smerovali proti slobode slova, garantovaného prvým dodatkom Ústavy USA. Radikálne feministky však neinterpretovali tento dodatok a slobodu prejavu absolútne. Takáto interpretácia prvého dodatku bola podľa Dworkin a MacKinnon úkor požiadavky rovnosti žien v spoločnosti.

Z nariadenia prijatého v Minneapolis neskôr vychádzala aj legálna definícia pornografie v meste Indianapolis. Jej znenie bolo nasledovné: „Pornografia je sexuálnym a otvoreným znázornením podriadenosti žien, či už obrazom alebo slovom, ktoré obsahuje jednu alebo viacero nasledujúcich možností: (1) Ženy sú predstavované ako sexuálne objekty, ktorým robí dobre bolesť alebo ponižovanie; alebo (2) Ženy sú zobrazované ako sexuálne objekty, ktoré zažívajú sexuálnu rozkoš zo znásillenia; alebo (3) Ženy sú zobrazované ako sexuálne objekty zviazané alebo rezané alebo mučené alebo bité alebo je im fyzicky ubližované, alebo ako redukované na časti tel; alebo (4) Ženy sú zobrazované ako do nich vnikajú objekty alebo zvieratá; alebo (5) Ženy sú zobrazované v degradujúcich scénach s ubližovaním, tyraniou, mučením a zobrazovaním ako necudných a menejcenných, krvácajúcich, škrtených, alebo zraňovaných v kontexte, ktorý robí tieto podmienky sexuálnymi; alebo (6) Ženy sú zobrazované ako sexuálne objekty za účelom útlaku, pokorenia, zneuctenia, vykorisťovania, držby alebo s využitím rolí a pozícií poslušnosti alebo poddajnosti alebo odhodlanosti k svojmu vystavovaniu. Použitie mužov, detí alebo transsexuálov namiesto žien podľa odseku (1) až (6) sa takisto považuje za pornografiu podľa tejto časti.“⁶¹⁸ Avšak preda sa medzi nariadením v meste Minneapolis a nariadením v meste Indianapolis rozdiel: nariadenie z Indianapolis sa snažilo rozšíriť rozsah zákazu pornografie a jej neželaných a pretrvávajúcich následkov v celospoločenskom rozsahu, a najmä s dôrazom na pracovné prostredie. Účelom tohto nariadenia bolo docieľiť aj spoločenskú nápravu u žien a iných osôb priamo poškodených pornografiou. Dané nariadenie sa zaciľovalo aj na akýsi zľahčený resocializačný proces žien a iných osôb poškodených napríklad ich priamym účinkovaním

⁶¹⁷ Title 7 Chapter 139, Sec. 3-139.20, (gg) (1) An Ordinance of the City of Minneapolis, alebo DWORKIN, A. – MACKINNON, C. A. Pornography and Civil Rights: a New Day for Women's Equality. 2nd Printing. Minnesota : Organizing against Pornography, 1989. s. 36.

⁶¹⁸ Chapter 16, Sec. 16-3, (q) Indiana Ordinance.

v pornografii. V tejto súvislosti je v danom nariadení stanovený jeho účel nasledovne: „Pornografia je diskriminačným aktom, ktorý popiera rovnosť príležitostí žien v spoločnosti. Pornografia je hlavným dôvodom pre vytváranie a udržiavanie diskriminácie medzi pohlaviami. Pornografia je systematickým vykorisťovaním a podmaňovaním na základe pohlavia, ktoré poškodzuje ženy. Vyjadruje zaujatosť a pohrdanie spolu s aktmi násilia, škodí rovnosti príležitostí žien v prístupe k zamestnaniu, vzdelaniu, sociálnemu bývaniu, nadobúdaniu nehnuteľného majetku; ďalej propaguje násilie, fyzické napadnutie, zneužívanie detí, únos a prostitúciu, a znemožňuje spravodlivej aplikácii práva; výrazne bráni ženám k plnému uplatňovaniu občianstva a participácie vo verejnom živote, vrátane susedských vzťahov.“⁶¹⁹

Voči týmto nariadeniam miest možno vzniesť niekoľko letných námietok. Po prvé, namietat' možno lokálny charakter danej právnej úpravy. Tu treba upozorniť na pôvodný zámer autoriek, podľa ktorého sa neskôr z týchto zárodkov mala vyvinúť federálna právna úprava, ktorá by platila po celých Spojených štátoch amerických. Dokazujú to aj Dworkinovej slová v rámci vypočúvania pred Komisiou generálneho advokáta pre posúdenie pornografie (*Attorney General's Commission on Pornography*).⁶²⁰ Po druhé, na mieste je takisto otázka, prečo sa uchýlili k civilnoprávnej úprave v oblasti, ktorá už bola regulovaná trestným právom. Obe autorky návrhu však považovali kriminalizáciu pornografie za kontraproduktívnu. Takzvané Zákony proti obscénnosti (*Obscenity law*) považovala MacKinnon a Dworkin iba za prázdnu frázu. „Americká právna úprava obscénnosti, ako výsledok, je iba o slovách“, tvrdila MacKinnon.⁶²¹ S ohľadom na feministické snahy tak neboli vhodným priestorom pre uplatnenie požiadavky rovnosti. Trestné právo malo svoje štandardy, ktoré osobitne nezohľadňovali vzniknuté ujmy na strane žien. Skôr sa snažili pôsobiť proti ujмам na strane spoločnosti a konzumentov obscénnosti. V tomto ohľade sa právna úprava obscénnosti snažila zamedziť spoločenskému úpadku morálky tým, že vytvorila rámec pre jej ochranu pred vytváraním a šírením obscénnych materiálov. Takže ideologicky im táto oblasť právnej úpravy nepostačovala. Bližšie dôvody odmietnutia právnej úpravy obscénnosti z radov radikálno-feministického hnutia proti pornografii možno zhrnúť nasledovne: Po prvé, účelom vytvorenia zákonov proti obscénnosti nebolo potierať škody, ktoré sa dejú ženám. Dworkin pripomína, že samotná takáto právna úprava bola namierená proti ženám, pretože „jej základným predpokladom je hriechnosť ženských tiel“. ⁶²² Po druhé, pornografia sa rozšírila pomerne rýchlo naprieč celou spoločnosťou a začala byť vnímaná ako celkom bežný a normálny jav spoločenského života. Navyše, spoločenské rozšírenie pornografie prestalo v nej vidieť zneužívanie žien: „Americká právna úprava obscénnosti úplne odzrkadľuje prijatie jedného z týchto princípov: niektorí muži sa snažia neefektívne zamedziť pornografii, zatiaľ čo iní ju otvorene vychvaľujú ako štandard pre slobodu vyjadrovania ako takú.“⁶²³ Po tretie, zákon proti obscénnosti bol z ich pohľadu neefektívny a producentmi pornografie sa dal veľmi ľahko obchádzať. Prispela tomu vágnosť danej právnej úpravy.⁶²⁴ Namiesto toho radikálne

⁶¹⁹ Chapter 16, Sec. 16-1, (a), (2) Indiana Ordinance.

⁶²⁰ Pozri bližšie DWORKIN, A. Pornography Is a Civil Right Issue (1986). In DWORKIN, A. Letters from a War Zone, s. 290.

⁶²¹ MACKINNON, C. A. Only Words. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1993. s. 89.

⁶²² DWORKIN, A. Pornography Is a Civil Right Issue (1986), s. 286.

⁶²³ MACKINNON, C. A. Only Words, s. 90.

⁶²⁴ V širších súvislostiach sa dá na vágnosť vo vymedzení jasných hraníc definovania obscénnosti poukázať výrokom sudcu Pottera Stewarta v prípade *Jacobellis v. Ohio (1964)*: „Dnes sa nebudem pokúšať ďalej definovať druhy materiálu, o ktorých si myslím, že sú obsiahnuté pod týmto stručným pomenovaním [t.j. obscénnosť alebo tvrdá pornografia], a možno by som to ani nikdy nedokázal celkom presne. Ale spoznám [obscénnosť] hneď, akonáhle ju uvidím, a film v tomto prípade takým nie je.“ Pozri *Jacobellis v. Ohio*, 378 U.S. 184 (14) (1964).

feministky posunuli problém pornografie do občianskoprávnej roviny, ktorá umožňovala žene podanou žalobou domáhať sa nápravy, plynúcej z porušenia jej práv tak ako to bolo uvedené vyššie. A práve v tom videli konkrétny a individuálny efekt zákazu pornografie, ktorý dokáže odškodniť ženy voči individuálnym ujám, ktoré sa im reálne diali.

Vzhľadom na pátos a nadšenie, aké sprevádzali prijatie danej právnej úpravy sa jej konečný osud javí ako tragický. Už v dobe jej vzniku ho jeho odporcovia označovali ako snahu o právne zakotvenie cenzúry. Právne tak narazili obe nariadenia na slobodu prejavu a prvý dodatok Ústavy USA. Rovnako, sudy Spojených štátov amerických označili všetky podobné nariadenia lokálneho charakteru za protiústavné. Odvolací súd v prípade *American Booksellers Ass'n, Inc. v. Hudnut (1986)* zákaz pornografie, či akékoľvek iné obmedzenia súvisiace s pornografiou nepripustil ako obmedzenie slobody slova a prejavu, ktoré sú garantované prvým dodatkom Ústavy Spojených štátov.⁶²⁵ Týmto rozhodnutím zamedzil do budúcnosti tomu, aby sa prijímali akékoľvek právne akty, ktoré by chápali pornografiu ako výnimku zo slobody slova. Dworkin tento neúspech komentovala slovami: „V porovnaní s pasákmi, ženy nemajú žiadne práva.“⁶²⁶ MacKinnon hovorí zasa: „Akceptovateľná úroveň sexuálnej moci stále rastie; skutočný status žien padá stále nižšie. Nie je účinné žiadne právo proti [pornografickému] priemyslu, materiálom alebo činom. Pretože agresori vyhrali, je ťažké uveriť tomu, že nemajú pravdu. Ak proti nim budú môcť ženy uplatniť ľudské práva, prostredníctvom právnej úpravy v prospech obetí, ženy budú mať právo na to, aby boli súčasťou tohto sveta.“⁶²⁷ Vzhľadom na skutočnosť, že MacKinnon je právničkou, bola zároveň v tejto veci konkrétnejšia: „Rovnosť v práve a právna úprava slobody slova prechádzajú v tejto krajine vzájomnou kolíziou. Až doteraz sa ústavná doktrína slobody slova vyvíjala bez ohľadu na vážnosť rovnosti – buď v prípade sociálnej nerovnosti, alebo aj v prípade právnej nerovnosti. Samozrejme, pôvodne Ústava negarantovala žiadnu rovnosť ako určitú súvislosť, sklbenie, pomôcku, protiváhu alebo rovný cieľ vzhľadom k slobode prejavu. V súčasnosti sa však moderná doktrína slobody prejavu odvodzuje od rovnosti v štrnástom dodatku, a napriek tomu sa stále prvý dodatok vykladá tak, okrem pár výnimiek, akoby tam ani nebola.“⁶²⁸ MacKinnon teda namietala „prebujelosť“ slobody prejavu zaručená prvým dodatkom, ktorá v podstate znamená, že sloboda slova nemá žiadne väzby k rešpektovaniu rovnosti s výnimkou rovnosti, ktorá negatívne zamedzuje právu, aby zasahovalo do niektorých foriem slobody a tiež pozitívne, resp. formálne garantovanie, že rovnaká miera slobody je garantovaná všetkým. Teda sloboda prejavu a rovnosť nie sú rovnakou mierou chránené a považované za rovnocenné ústavné hodnoty. To vo svojich dôsledkoch podľa MacKinnon znamená, že prvý dodatok chráni aj také prejavy a vyjadrenia, ktoré smerujú proti hodnote rovnosti, a to aj v prípade, ak vyslovovaná nerovnosť má výrazné až krajné prejavy smerujúce voči rovnosti. Právne zakotvenie slobody prejavu garantovanej prvým dodatkom, tak neumožňuje posudzovať (pozitívne či negatívne alebo reálne či predpokladané) dopady, ktoré môžu mať vyjadrenia smerujúce voči sociálnej rovnosti. MacKinnon sa tým snažila upozorniť na fakt, že v skutočnosti to vedie k tomu, že istá skupina občanov má v rukách viac moci než iná, a teda takéto chápanie slobody prejavu končí potvrdením mocenskej hierarchie v spoločnosti. Sloboda prejavu je teda rozdelená nerovnomerne: „[M]oc tých, ktorým patrí sloboda prejavu sa stáva stále viac a viac exkluzívnou, donucujúcou a násilnou, a to priamo úmerne tým ako sa stáva stále viac a viac chránená právom. [...] čím menej slobody prejavu máte, tým viac sa stávate nerovnými vďaka tým, ktorí ju majú; čím viac sa chráni sloboda prejavu vládnucich,

⁶²⁵ Pozri bližšie *American Booksellers Ass'n, Inc. v. Hudnut*, 771 F.2d 323 (7th Cir. 1985)[1], aff'd mem., 475 U.S. 1001 (1986).

⁶²⁶ DWORKIN, A. *Letter from a War Zone* (1986), s. 321.

⁶²⁷ MACKINNON, C. A. *Women's Lives, Men's Laws*. Cambridge, Massachusetts – London, England : The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. s. 372.

⁶²⁸ MACKINNON, C. A. *Only Words*, s. 71.

tým viac sa stávajú dominantnými a tým menej sú ovládaní vypočutí.⁶²⁹ Ako vidieť, MacKinnon nepredstavuje len slobodu prejavu, ktorá sa obmedzuje na škodu spôsobenú tým, do ktorých práv sa zasahuje. Je omnoho viac politickou, keď formuluje záver, že nerovné rozdelenie slobody prejavu ústi v potvrdení určitej (v skutočnosti však patriarchálnej) mocenskej štruktúry. Skrátka, MacKinnon hovorila o tom, že prvý dodatok nechráni len pornografiu, chráni aj tých, ktorí majú v rukách moc, ale čo je horšie, predovšetkým chráni mocensky hierarchické usporiadanie spoločnosti.

Na druhej strane, treba spomenúť, že v Kanade argumentácia hnutia proti pornografii uspela v rozhodovacej činnosti súdov, čo dokazuje aj rozhodnutie Najvyššieho súdu Kanady vo veci *R. v Butler* z roku 1992. Napriek tomu, množstvo feministiek poukazovalo na následky tohto rozhodnutia, ktoré sa obracali aj proti erotike alebo pornografii, ktorá nezobrazovala násilie alebo ponižovanie žien. Zvlášť lesbické feministky zdôrazňovali, že predmetné rozhodnutie výraznejším spôsobom znemožnilo autentickú lesbickú pornografiu.

Radikálne feministické hnutie proti pornografii vyústilo síce vznesením legislatívnych návrhov a následne preskúmaním ich súladu s Ústavou USA, ale zaujímavé je takisto aj to, ako dokázalo feministické hnutie proti pornografii výrazne pohnúť verejnou mienkou. Toto hnutie však bolo späť aj s viacerými kontroverznosťami a napokon aj rozkolom vo feministickom hnutí.⁶³⁰ Do boja proti pornografii sa zapájali aj viaceré bývalé pornoherečky a takisto aj prvá skutočná pornohviezda Linda Lovelace. Aj jej účasť sa skončila ako fiasko, pretože svoj podiel vo feministickom hnutí za zákaz pornografie neskôr podrobila ostrej a vyčítavej kritike. Kriticky sa vyjadrila k Dworkin a MacKinnon ako aj k celému feministickému hnutiu proti pornografii, cítila sa byť nimi zneužitá: „Ak mám späťne hodnotiť všetky tie feministky a Ženy proti pornografii - cítim sa byť nimi zneužitá. Pretože som povedala, čo som povedala, aké je to byť obeťou, veď viete... To všetko potvrdzovalo presne to, čo hovorili oni, a akoby to vychádzalo z papule koňa. Potrebovali ma; to bolo v poriadku. Ale keď som ja niečo potrebovala, tak tu pri mne neboli. Andrea Dworkin a Kitty MacKinnon, však oni napísali toľko kníh, a spomínajú tam moje meno a všetko okolo toho, ale v skutočnosti

⁶²⁹ Tamže, s. 72-73.

⁶³⁰ Téma pornografie (ako aj mnohé iné témy) rozdelili feminizmus na dve vetvy: „*anti-pornografy*“ a „*anti-anti-pornografy*“ (tiež označované ako „*anti-censorship*“). Názorový konflikt prerastal do osobných rozporov a neskôr viedol k hlbokým rozkolom, ktoré znemožňovali možnosť vytvorenia spoločnej feministickej stratégie v prístupe k pornografii. Účasť Catherine MacKinnon na debatách a jej rozhodný názor, že „nehodlá pristúpiť k stratégiám, ktoré sa zhodujú so stratégiami pasákov“ viedlo k tomu, že iné dôležité feministické predstaviteľky sa odmietali týchto debát zúčastňovať, prípadne boli z debát dodatočne vylúčené alebo im boli zrušené pozvánky. Spoločné debaty oboch názorových prúdov feminizmu sa neraz skončili vzájomným obviňovaním či dokonca používaním invektívou, pejoratívnymi poznámkami a nadávkami na označenie názorových oponentov. Andrea Dworkin a Catherine MacKinnon boli ako vedúce osobnosti feministického boja proti pornografii obviňované z puritánstva či zo spolčenia sa s fašizmom, či pejoratívne označené ako „sexuálna polícia“ („*sex police*“). Catherine MacKinnon zasa označovala feministky proti cenzúre pornografie za „domáckych negrov, ktorí stráňia svojmu otrokárovi“. Ničím neobvyklým nebolo ani zdôrazňovanie a prisvojovanie si zásluh, kto tentoraz háji skutočný feminizmus. Obe názorové prúdy sa vzájomne obviňovali, že zradili feminizmus a nemajú ďalej právo označovať sa ako feministky. Zakladateľka hnutia Ženy proti pornografii (*Women Against Pornography*) Dorchen Leinhard povedala, že „zástankyne sexu [teda feministky proti cenzúre a za pornografiu] nie sú feministkami [...] pretože podporujú sexuálny útlak žien“. Zároveň podotkla, že takéto feministky „majú mozgy vymyté mužmi“. Podobne bol tento názorový prúd označovaný ako „front pasákov a producentov pornografie“. Okrem toho na michiganskej konferencii John Stoltenberg spolu s Evelinou Giobbe prinútili organizátora konferencie prerušiť vystúpenie umelkyne z dôvodu, že súčasťou vystúpenia boli pornografické snímky. Pozri viac LEVINE, A. – CURRIE, K. Whip Me, Beat Me and While You're At It. Cancel My N. O. W. Membership; Feminists War Against Each Other Over Pornography. In *Washington Magazine*, June, 1987. s. 17-20.

mi nikdy nepomohli. Keď som sa s nimi ukazovala na debatách, tak som mala dostať vždy päťsto dolárov alebo tak nejak. Som si istá, že na mne zarobili, presne tak ako hocikto iný.“⁶³¹

Zhrnutím hnutia proti pornografii teda možno tvrdiť, že definovanie pornografie má u Dworkin a MacKinnon dve roviny. Prvá rovina hovorí o tom, že pornografia podriaďuje, utláča a ponizuje ženu. Pornografia teda vytvára dojem, že žena je bytosť druhej kategórie bez ľudskej dôstojnosti. Bytosťou prvej kategórie je mocensky nadradený muž. Muž je vládnci a žena je ovládaná, muž je utláčateľ a žena je utlačovaná, muž je subjekt a žena objekt. Tomu zodpovedá aj ich spoločná definícia pornografie: „Pornografia je otvorené znázornenie sexuálneho podriadenia ženy slovom alebo obrazom.“⁶³² Podľa radikálnych feministiek je problémom pornografie nerovné zobrazovanie pohlaví pri otvorenom sexuálnom styku. Muž spravidla vystupuje ako mocensky nadradený, zatiaľ čo žena je v pornografii vždy zobrazovaná v pozícii podradeného. Otázkou však môže byť, čo vlastne týmto podriaďovaním majú na mysli. „Podriaďovanie je aktívnou činnosťou, prostredníctvom ktorej niekto niekoho odsúva do nerovnej pozície alebo ho vháňa do pozície straty moci. Byť podradným je presným opakom byť rovným.“⁶³³ Druhá rovina odhaľuje škodlivosť pornografie, ktorá sa v právnej rovine prejavuje ako zásah do občianskych práv žien. Podľa nich teda pornografia znamená dehumanizáciu žien, sexuálne vykorisťovanie, nútený sex, nútený výkon prostitúcie, fyzické ubližovanie, spoločenský a sexuálny terorizmus a menejcennosť žien, ktoré sa navyše predstavujú ako forma zábavy. Vyjadrujú sa k tomu nasledovne: „Pornografia, spolu s agresivitou ktorú podnecuje, umožňuje prehĺbenie rozdielov v prístupe k zamestnaniu, vzdelaniu, nadobudnutiu vlastníckeho práva, získania verejného ubytovania a prístup k verejným službám; [pornografia] vytvára priestor pre obťažovanie na verejnosti a v súkromí, a rovnako [vytvára] aj [priestor] pre perzekúciu či očierňovanie jednotlivca, ktorý v pornografii vystupoval; [pornografia] vystavuje znevažovaniu, posmechu, nenávisti, ponížovaniu a robí zo žien terče zneužívania a agresie; [pornografia] znižuje možnosť jedinca a skupín zamestnať sa na základe príslušnosti k pohlaviu; [pornografia] propaguje ubližovanie a ponížovanie formou znásilnenia, ublíženia na zdraví, sexuálneho zneužitia detí a prostitúcie, a zamedzuje spravodlivej aplikácii práva proti všetkým týmto činom; [pornografia] značne obmedzuje ženy v plnom uplatňovaní občianskych práv a v ich účasti na verejnom živote, vrátane susedského života; [pornografia] ničí vzájomné vzťahy medzi pohlaviami a u žien sťažuje rovné uplatnenie slobody prejavu a slobodne konať to, čo zaručujú všetkým občanom Ústava a zákony Spojených štátov amerických.“⁶³⁴

Kate Millett: o teórii patriarchálneho útlaku

Do konca šesťdesiatych rokov 20. storočia nebola kategória pohlavia považovaná za politicky všeobecne významnú kategóriu, ktorá by mohla byť spájaná s osobitným systémom moci. Ak aj aktivistky za práva žien a ženské autorky hovoria o rodovej nerovnosti, spoliehali sa na možnosti zrovnoprávnenia žien v jednotlivých oblastiach spoločenského života, ktoré mali docieľiť rovnaké spoločenské postavenie žien s mužmi. Kate Millet priniesla behom druhej vlny všeobecnejšie nazeranie na problém ženského zrovnoprávnenia, ktoré ovplyvnilo feministické vedomie od druhej vlny po súčasnosť. Jej dielo *Politika pohlaví (Sexual politics)*, ktoré vyšlo v roku 1970, prinieslo revolúciu v chápaní pojmu patriarchát. Systematickým spôsobom podalo a odôvodnilo politický koncept kategórie pohlavia ako politického vzťahu

⁶³¹ Cit. podľa MCNEIL, L. – OSBORNE, J. – PAVIA, P. (eds.) *The Other Hollywood: The Uncensored Oral History of the Porn Film Industry*. Auckland – London – New York – Pymble – Toronto : HarperCollins Publisher, 2009. s. 439.

⁶³² DWORKIN, A. – MACKINNON, C. A. *Pornography and Civil Rights: a New Day for Women's Equality*, s. 33.

⁶³³ Tamže, s. 39.

⁶³⁴ Tamže, s. 33-34.

a patriarchátu ako inštitucionálneho rámca mocenského vládnutia. Revolučným sa stalo jej vymedzenie vzťahov medzi pohlaviami, ktoré prestali byť chápané výhradne ako vzťahy súkromnej sféry a namiesto toho začali byť považované za vzťahy s politickým významom. Rovnako pôvodný význam slova patriarchát začal byť vďaka Millet považovaný za sociálny jav s primárne politickými následkami. Zhrnutím predbežného výkladu myšlienok tejto radikálnej feministky tak možno povedať, že práve ona predstavila vzťahy medzi pohlaviami ako politické vzťahy, ktorých podoba bola a je utváraná mocenskou dynamikou systematického spôsobu vládnutia, akým je patriarchát. Pohlavie a patriarchát sa tak ukazujú v rýdzo politickom svetle. Tomuto zodpovedá aj zámer diela *Politika pohlaví*, ktorý vymedzuje samotná jeho autorka ako „pokus odôvodniť pohlavie ako kategóriu statusu s politickými implikáciami“. ⁶³⁵ Treba však doplniť, že podľa Millet je status pohlaví, a teda postavenie toho-ktorého pohlavia v hierarchickej mocenskej štruktúre patriarchátu, relatívnou a historicky premenlivou kategóriou. V centre jej konceptuálneho kruhu, tvoreného pohlaviami, patriarchátom a politikou, stojí kategória moci. Pri koncipovaní moci sa Millet opiera o weberovský koncept moci, označený ako panstvo (*Herrschaft*). Moc ako *Herrschaft* počíta s vládou jednej skupiny osôb a voči nej korelujúcej ochoty inej skupiny osôb podriaďiť sa. Výsledkom mocensky podmieneného statusového usporiadania miesta jednotlivcov v spoločnosti podľa ich príslušnosti k pohlaviu je patriarchát. V tomto duchu možno patriarchát podľa Millet vymedziť ako „náš spoločenský systém s prvoradým právom, v rámci ktorého muži vládnu ženám“. ⁶³⁶

Logicky z toho plynie otázka: Čo chápala Millet pojmom politika vo vlastnom význame tohto slova? „Pojem ‚politika‘ vyjadruje mocensky štruktúrované vzťahy, usporiadanie, v ktorom je jedna skupina ovládaná inou [skupinou osôb]“, tvrdí Millet. ⁶³⁷ Podstatou politiky je teda moc. Millet pritom pre svoje účely nechápe politiku v najširšom možnom význame, ale primárne sa zameriava na to ako politika využíva rozlišovanie ľudí podľa pohlavia. Avšak zároveň treba upozorniť, že politika ovplyvnená pohlaviami sa v žiadnom prípade netýka iba tejto stránky veci. Politika patriarchátu má mocenské presahy aj do oblastí, ktoré sa na prvý pohľad nezdáajú byť príliš politickými. Patriarchát vytvára politický rámec pre ideologickú, biologickú, sociálnu, ekonomickú, vzdelávaciu, kultúrnu a psychologickú nadvládu mužov nad ženami. Navyše, jeho politika je závislá od znútornenia patriarchátu. Toto je pravý výsledok patriarchátu a predpoklad jeho úspešného etablovania a následnej reprodukcie v spoločnosti.

Znútornenie patriarchátu je psychologickým zavŕšením patriarchátu. Pre jeho úspešné fungovanie je tak nevyhnutné, aby sa znútornil v oboch pohlaviach. Kate Millet o tom hovorí nasledovne: „Hlavným výsledkom patriarchátu je znútornenie patriarchálnej ideológie. Status, povaha a rola sú hodnotovými systémami s nekonečným psychologickým rozvetvením každého pohlavia.“ ⁶³⁸ Bez procesu znútornenia by politika patriarchátu nemohla efektívne fungovať. O proces vstupu patriarchátu do vedomia jednotlivcov sa má postarať proces socializácie v ranom detstve prostredníctvom výchovy v rodinnom prostredí, vzdelávaním, umením a náboženstvom. Účelné pôsobenie patriarchátu majú takisto zaručiť psychologické predpoklady žien, ktoré vyúsťujú do nenávidenia seba samej, oslabenej sebadôvery a náchylnosti k podriaďovaniu sa. ⁶³⁹ Významný je aj vplyv ekonomiky, ktorá ukazuje ženu ako materiálne závislú od muža. Navyše, patriarchát je aj donucujúcim a násilným systémom. Takáto je podstata patriarchátu ako systému vládnutia, hoci zvonku sa častokrát patriarchát javí nenápadne a jeho násilné pôsobenie je skryté: „Nie sme zvyknutí

⁶³⁵ MILLET, K. *Sexual Politics*, s. 23.

⁶³⁶ Tamže, s. 25.

⁶³⁷ Tamže, s. 23.

⁶³⁸ Tamže, s. 24.

⁶³⁹ Pozri tamže, s. 56, 148 a nasl.

spájať patriarchát so silou. Tak perfektný je jeho systém socializácie, tak všeobecný súhlas je s jeho hodnotami, tak dlho a rozsiahlo v ľudskej spoločnosti prevláda, že si sotva vyžaduje násilné vykonávanie.⁶⁴⁰ V konečnom dôsledku sa však každá patriarchálna spoločnosť zakladá na sexuálne podmienenom násilí a znásilnení. V tomto zmysle sa patriarchálna politika stáva „systémom najšikovnejšej formy ‚vnútornej kolonizácie‘“, ktorá zakladá nadvládu mužského pohlavia a vo svojich prejavoch je „najzvrátenejšou ideológiou našej kultúry“.⁶⁴¹ Na strane druhej, patriarchát prejavoval v histórii viackrát otvorené násilie. Millet o tom hovorí nasledovne: „Dejiny patriarchátu predstavujú variabilitu krutosti a barbarstiev: satí poprav v Indii, ochromujúca deformácia viazaním nôh v Číne, celoživotná potupa zábojom v islame, gynecum a purdah. Javy ako klitoroidktómia, odrezávanie klitoris, predaj alebo zotročovanie žien v tej alebo onakej podobe, nedobrovoľné alebo detské sobáše, konkubináty a prostitúcia sa stále vyskytujú – prvé v Afrike, ostatné na Blízkom alebo Ďalekom východe a posledné vo všeobecnosti.“⁶⁴² Ak však žena v patriarcháte odmietne prijať jeho oficiálnu ideológiu, najmä tým že odmietne „ženskost“ v jej submisívnej podobe patriarchát použije nátlak, aby prelomil odpor žien a dosiahol želaný cieľ. Millet tvrdí, že zastrašovanie je v podmienkach patriarchátu všadeprítomnou skutočnosťou. Skrátka, v patriarcháte je všetko prispôbené a utvorené tak, aby vzťahy medzi pohlaviami boli mocenskými vzťahmi medzi nimi, ktoré sú na prospech mužom a ktoré je nutné zachovávať.

Pri rozbere týchto myšlienok si treba uvedomiť, že Millet dala do pozornosti nový význam slova patriarchát. Pred ňou bol patriarchát vnímaný skôr ako úzky princíp rodinného alebo politického života. Pôvodne toto slovo pochádzalo z gréckeho *patriarchēs* (πατριάρχης)⁶⁴³ a označovalo hlavu rodu. Ako v súkromnej sfére rodinnej domácnosti tak aj vo verejnej sfére politického vládnutia označovalo autokratickú vládu muža stojaceho na čele rodiny, rodu alebo štátu. V súkromnej sfére patriarchát reprezentovala moc muža a otca ako hlavy rodiny, pre ktorý môže byť určitým vzorom vývoj prameniáci zo základov rímskeho práva. Takéto chápanie patriarchátu sa používalo behom staroveku. Otec ako hlava rodiny (*pater familias*) mal vo svojich rukách otcovskú moc (*patria potestas*).⁶⁴⁴ Vo verejnom živote

⁶⁴⁰ Tamže, s. 43.

⁶⁴¹ Tamže, s. 25.

⁶⁴² Tamže, s. 46.

⁶⁴³ Slovo patriarchát etymologicky vzniklo zložením slov *pātēr* (πατήρ), v preklade „otec“ a *arkhō* (ἄρχω), v preklade „vládnuť“.

⁶⁴⁴ V rímskom práve zabezpečovala moc otca rodiny (*patria potestas*) v rodinných záležitostiach právnu výhodu, ktorá smerovalo voči všetkým (*erga omnes*). Bolo to absolútne subjektívne právo muža, ktorý stál na čele rodiny. *Patria potestas* ako absolútne právo znamená, že *pater familias* nemal byť nikým rušený pri výkone tohto práva a pri výkone jemu priznanej výhody. Všetci ostatní členovia domácnosti boli povinnými znášať výkon jeho oprávnenia. Zároveň bola otcovská moc ako právo a výhoda exkluzívne zameraná len na muža, ktorý bol zároveň hlavou rodiny. To znamená, že všetci ostatní členovia rodiny boli vylúčení z rozhodovania o rodinných záležitostiach. Ich úlohou a povinnosťou bolo rešpektovať takéto postavenie otca rodiny a výkon jeho moci. Moc otca ako hlavy rodiny mala v starovekom Ríme rôzne druhy, prejavy, práva či skôr právomoci. Avšak najširšou bola práve otcovská moc, ktorá mohla obsahovať aj rozhodovanie nad životmi a smrťou podriadených detí (*ius vitae necesque*). Okrem toho u novonarodených detí mal otec právo uznať alebo odložiť deti (*ius expoundendi*), prípadne predať narodené podriadené deti (*ius vendendi*). V prípade, že otec hrubo zneužíval svoju moc mohol sa voči nemu použiť domáci súd (*iudicium domesticum*) alebo mimoriadne preskúmanie (*extraordinaria cognitio*). Zmeny v chápaní otcovskej moci nastali až ku koncu republiky, kedy sa z takmer absolútneho výkonu moci transformovala otcovská moc skôr do roviny povinností. Rodina však naďalej zostávala štruktúrou, ktorej členovia sa delili na nezávislých (*pater familias*) a ostatných závislých členov (manželka spoločne s deťmi). Osobitne bola závislou od muža jeho manželka. Manželská moc (*manus*) nebola natoľko široká ako otcovská moc (manžel nemohol rozhodovať nad životom a smrťou manželky a takisto ju nemohol predať), avšak ženu robila najmä závislým na manželovi po majetkovej stránke. Manžel a otec rodiny mali totižto úplnú právnu subjektivitu

sa zasa otcovská moc (*patria potestas*) chápala ako zdroj a vzor moci panovníka a reprezentovaná bola prostredníctvom politickofilozofických a doktrínálnych diskusií behom 17. storočia. Napríklad, podľa Pavla Holländera sú patriarchálne teórie príznačné predstavou, podľa ktorej vzniká štát z rodiny. V dôsledku toho sa úcta podmienená Božou vôľou preniesla z otca rodiny na panovníka štátu. Panovník sa stal v prenesenom zmysle otcom rozšírenej rodiny, ktorú tvorili občania alebo poddaní daného štátu.⁶⁴⁵ Podobne o tom hovorí aj Alexander Brössl, keď upozorňuje na vznik štátu a moci panovníka v súvislosti s patriarchom, tzn. hlavou rodiny, rodu, spravidla najstaršou a najväčšou osobnosťou. Vzorom je tak opäť otcovská moc (*patria potestas*), ktorou disponuje otec rodiny (*pater familias*) v starorímskej rodine.⁶⁴⁶ Ako ukazuje Brössl medzi súkromným a verejným významom patriarchátu môže existovať istá súvislosť.

Kate Millet však nehovorí o predchádzajúcich dvoch významoch pojmu patriarchát. V jej ponímaní je patriarchát verejný a súkromný zároveň. Lepšie povedané, podľa Millet ide o široký a omnoho komplexnejší spoločenský jav než postihujú predošlé dve vžitá chápania patriarchátu. Millet takisto nehovorí o monokraticky personalizovanom patriarcháte, tak ako to predpokladajú obe predošlé chápania patriarchátu. Patriarchát sa podľa nej stal inštitucionálnym a politicky zakotveným systémom vládnutia, ktorého dôsledky sú širokospektrálne a je pre neho charakteristický vysoký stupeň depersonalizácie a mocenskej difúzie. Najmä však predstavuje spôsob mocenského systému vládnutia, ktorý zveruje moc do rúk mužov. Populácia sa v jeho chápaní delí na dve skupiny podľa príslušnosti jednotlivcov k pohlaviu. Kategória pohlavia naberá sama osebe politický význam, nakoľko odôvodňuje prístup jednotlivca k moci a výkon moci samej. Patriarchát je jednoducho všeobecná nadvláda mužov a mužský útlak voči ženám. Rovnako podradnosť žien a útlak voči nim nie je ničím parciálnym či čiastkovým, viažucim sa len na určitú presne vymedzenú oblasť alebo oblasti spoločenských vzťahov, ale je to všeobecný jav prestupujúci spoločnosťou ako celkom. Charakterizujú ho rozdielne konkrétne prejavy, ktoré sú vzájomne prepojené a vzájomne sa podmieňajú. Sama pritom poukazuje na to, že patriarchát je formou politického vládnutia, v ktorom „je ženská polovica populácie ovládaná mužskou polovicou“.⁶⁴⁷

Millet v zhode s tým, čo bolo uvedené vyššie, nerobí rozdiel medzi prejavmi patriarchátu v súkromnej sfére a vo sfére verejnej. Aj keď hovorí o dvojnásobnom pôsobení patriarchátu, ktorý zaručuje, po prvé, aby „muži mohli vládnuť ženám“ a po druhé, aby „starší muži mohli vládnuť mladším“,⁶⁴⁸ predsa len sa bližšie zameriava na skúmanie patriarchátu ako mužskej nadvlády ženám. Takýto spoločenský rozsah patriarchátu je podľa nej prítomný vo

v majetkových veciach, čo sa však o deťoch a manželke povedať nedá. Rímske právo zároveň pripúšťalo, aby manželka vstúpila do manželstva aj bez nutnosti podriadenia sa manželovi, a teda bez potreby podriadenia sa manželskej moci. Vzhľadom na skutočnosť, že plnohodnotným právnym subjektom mohol byť najmä v majetkových a rodinných otázkach práve muž je efektívnosť nepodriadenia sa otázkou. Podľa Blaha a Rebra platilo, že „[v] rímskej rodine skôr než u iných národov sa stretávame s mocensko-právnym putom (Gai Inst. 1,55), ktoré zabezpečovalo jej existenčnú jednotu a trvalosť. Celé stáročia bola rímska rodina monokratickým právnym zväzkom medzi otcom ako hlavou rodiny (*pater familias*) a osobami podriadenými jeho moci. Právny význam tejto koncepcie rodiny bol predovšetkým v tom, že bol veľký rozdiel v právnom postavení hlavy rodiny a jemu podriadených členov rodiny, a to tak v oblasti osobnej, ako aj majetkovej“. Pozri BLAHO, P. – REBRO, K. Rímske právo. Štvrté, prepracované a doplnené vydanie. Bratislava : IURA EDITION, 2010. s. 105, 165.

⁶⁴⁵ HOLLÄNDER, P. Základy všeobecnej štátovedy. 3. vydání. Plzeň : vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012. s. 22.

⁶⁴⁶ BRÖSSL, A. – DOBROVIČOVÁ, G. – KANÁRIK, I. Základy štátovedy. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2007. s. 13.

⁶⁴⁷ MILLET, K. Sexual Politics, s. 25.

⁶⁴⁸ Tamže, s. 25.

všetkých známych kultúrach a spoločnostiach. Koncept patriarchátu, ktorý Millet opisuje a analyzuje, slúži na demonštráciu jeho skutočného rozsahu a faktického pôsobenia.

V ústredí myšlienky patriarchátu ako politického rámca a všeobšahleho, komplexného spoločenského javu stojí štát a právo. U Millet sa prejavuje prístup, ktorý štát chápe ako z podstaty patriarchálny jav. Štát, spoločnosť a rodina, sú podľa nej tri oddelené záležitosti, v ktorých sa spoločne prejavujú vplyv a pôsobenie patriarchátu, pričom pozícia žien sa zmenšuje smerom od rodiny k štátu: „Aj v patriarchálnych spoločnostiach, kde sa im priznáva zákonné občianstvo, je tendencia ovládať ženy prostredníctvom rodiny, a [ženy] majú malý alebo žiaden formálny vzťah k štátu.“⁶⁴⁹ Rodina je smerodajnou jednotkou v procese socializácie a učí deti a mládež prispôsobivému a konformnému konaniu, ktoré slúži v prospech patriarchátu. Zároveň je rodina jednotkou, ktorú môže využiť patriarchálny štát vo svojej politický prospech. Takisto právo má pre patriarchát osobitný význam, pretože „[h]istoricky, väčšina patriarchátov inštitucionalizovala moc prostredníctvom právnych systémov“.⁶⁵⁰ Prostredníctvom toho môže patriarchát mocensky využívať právo za účelom trestania žien. Patriarchát je vo svojej podstate „mužskou *de jure* nadradenosťou“.⁶⁵¹ Právo po celú svoju históriu zdôvodňovalo sexuálnu, majetkovú, ekonomickú a rodinnú podradnosť žien. Dlhो platilo, že v zmysle práva mužovi patrila jeho manželka a jeho deti. Nerovným spôsobom upravovalo postavenie muža, prostredníctvom ktorého mu patrili takmer všetky práva, zatiaľ čo ženám ich nepriznávalo. Poukazuje na anglickú trestnú úpravu, kde sa kvalifikovala vražda manžela manželkou ako trestný čin drobnej zrady (t.j. osobitný prípad velezrady), pretože manžel mal postavenie suveréna voči svojej manželke.⁶⁵² Aj keď Millet pripomína a oceňuje, že ženské feministické hnutie dosiahlo viacero právnych výdobytkov v prospech zrovnoprávnenia žien, predsa len konštatuje, že „patriarchálne právo sa nevzdalo okamžite a čestne“.⁶⁵³

Celkovo u Kate Millet možno bádať niekoľko charakteristických rysov pre radikálno-feministické teórie. Ústrednou kategóriou jej teórie je moc. Výkon moci spája Millet podobne ako iné radikálne feministky s násilím. V nadväznosti na to je celkom prirodzenou súčasťou patriarchálneho výkonu moci sexuálne násilie alebo znásilňovanie žien. Ďalším typickým radikálno-feministickým atribútom myslenia je apel na politický význam binarity pohlaví, ktorý odôvodňuje hierarchické usporiadanie vzťahov medzi mužmi a ženami ako nerovné. Pokiaľ ide o spoločenský zdroj patriarchátu, tak Millet rovnako ako iné radikálne feministky obracia svoju pozornosť na rodinu. Rodinu s ohľadom na patriarchát charakterizuje nasledujúcimi slovami: „Hlavnou inštitúciou patriarchátu je rodina. Je zrkadlom a zároveň prepojením väčšej spoločnosti; patriarchálna jednotka v patriarchálnej spoločnosti.“⁶⁵⁴ Účelom rodiny je socializovať jednotlivca a dosahovať jeho konformitu oveľa účinnejším spôsobom než to robia politické alebo iné authority. Vo svojej podstate táto myšlienka predstavuje tradičné radikálno-feministické východisko, kde sa rodina chápe ako priestor pre patriarchálnu indoktrináciu jednotlivcov a zároveň zdôvodnenie patriarchálnej moci a ženského útlaku. Premena rodiny je podmienená odstránením manželstva, ktoré podľa nej postupne nahradia dobrovoľnejšie formy spoluzitia jednotlivcov. Ďalším znakom radikálno-feministického myslenia je Milletovej pohľad na právo ako prostriedok, ktorým sa mocensky upevňuje patriarchát v celospoločenskom rozsahu. Zároveň prezentuje ambivalentnú až obozretnú pozíciu voči právu ako nástroja dosahovania feministických cieľov. V tomto smere

⁶⁴⁹ Tamže, s. 33.

⁶⁵⁰ Tamže, s. 43.

⁶⁵¹ Tamže, s. 34.

⁶⁵² Pozri tamže, s. 99.

⁶⁵³ Tamže, s. 66.

⁶⁵⁴ Tamže, s. 33.

predstavuje pozíciu, ktorá je veľmi typická pre právne teoretičky z radu radikálneho feminizmu.

Otázne však ostáva, aký plán predstavuje Kate Millet v odstránení patriarchy. Pre odstránenie patriarchy je nevyhnutné odstrániť mocenskú kontrolu mužov nad ženami. Možno je to dosiahnuť eliminovaním kategórií rodov spolu s odstránením statusov, rolí a pohlaví, ktoré patriarchálne konštrukcie rodov s nimi dlhodobo spájali. Millet bola optimistická a na prelome šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov 20. storočia videla proces zjednocovania všetkých žien proti útlaku mužskej nadvlády. V ženskom hnutí videla nádej na odstránenie rodového systému „maskulínneho“ a „femininného“, ktorý sama považovala za základ ženského útlaku, a príležitosť pre nastolenie androgynnej a rovnostárskej podoby spoločnosti.

Cestou k novej spoločnosti má byť podľa Millet rovnaký štandard pre sexuálnu slobodu a rodinné práva a povinnosti mužov a ženy. Bez týchto jednotne platných štandardov sa rovnosť mužov a žien stáva veľmi vratkým výdobytkom. Sexuálnu slobodu a transformáciu rodinných vzťahov má zabezpečiť práve sexuálna revolúcia. Účelom sexuálnej revolúcie je „skončiť s tradičnými sexuálnymi zábránami a tabu, predovšetkým tými, ktoré poskytujú oporu patriarchálnemu monogamnému manželstvu: homosexualita, „mimomanželský“ pôvod, pubertálnosť, pred- a mimo-manželský sex. Predovšetkým však, sexuálna revolúcia skončuje s patriarchy, zruší ideológiu mužskej nadvlády a tradičnú socializáciu, ktorou sa udržiava status, rola a pohlavie“. ⁶⁵⁵ Aj na tomto citáte vidieť, že Millet nechápala patriarchálny stav spoločnosti ako nemenný. Vidí určité náznaky zmiernenia patriarchy. Oceňuje snahy ženského hnutia a hovorí o jeho „monumentálnom postupe“, ktorý síce nezasiahol samu podstatu patriarchálnej ideológie, ale dokázal napraviť „najzjavnejšie nepravosti politickej, ekonomickej a právnej nadstavby a uskutočnil pozoruhodnú reformu v legislatívnej oblasti občianskych práv, volebného práva, vzdelávania a zamestnania“. ⁶⁵⁶

Pravý význam diela *Politika pohlaví* spočíva v impulze, ktorý feminizmu dal. V dôsledku neho začali rozličné feministické autorky popisovať rozdielne prejavy a možné príčiny patriarchy v spoločnosti. Aj keď mnohé z týchto prístupov občas dospievajú k odlišným záverom, predsa len dokazujú rôznorodosť, rozsah, silu a vážnosť prejavov patriarchy.

Shulamith Firestone: o triednom systéme pohlaví, ktorý odstráni feministická revolúcia

Shulamith Firestone predstavila kritiku sociálnych konštruktov ako istých ideologických konštruktov, ktoré udržiujú ženu v podradnej spoločenskej pozícii. Jej dielo *Dialektika pohlaví* (*The Dialectic of Sex*) vyšlo po prvýkrát v roku 1970 a spôsob vyjadrenia myšlienok ako aj použité kategórie zodpovedajú heglovskému filozofickému mysleniu, avšak v sociálnych reláciách je jej myslenie analógiou marxizmu. V nadväznosti na to zamieňa marxistickú ekonomickú základňu za vlastný koncept biologickej základne. V jej myslení sa preto možno stretnúť s filozofickými kategóriami iného (*Otherness*), prekonania (*Transcendence*) a imanencie (*Immanence*) alebo vzťahu tézy, antitézy a syntézy. Takisto je pre jej myslenie charakteristický historizmus, ktorý končí eschatologickým vyústením technického pokroku spoločnosti do utopickej vysoko technologickej podoby beztriednej egalitárnej spoločnosti. Teda Firestone pracuje s triednym charakterom spoločnosti, ktorá sa delí do dvoch veľkých tried podľa biologickej príslušnosti jej členov k pohlaviu. Podľa nej tak triedy podľa príslušnosti k pohlaviu (*sex classes*) „povstali priamo z biologickej skutočnosti: muži a ženy boli stворení rozdielne, a nie rovnako privilegované“. ⁶⁵⁷ Samotná rozdielnosť pohlaví sama osebe nie je ešte dostatočným dôvodom pre vznik tried. K vzniku tried vedú až

⁶⁵⁵ Tamže, s. 62.

⁶⁵⁶ Tamže, s. 64.

⁶⁵⁷ FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, s. 8.

reprodukčné schopnosti, ktorými sa líšia ženy od mužov. Tie vytvárajú základný predpoklad pre vytvorenie triedneho systému pohlaví (*sex class system*). Firestone charakterizuje triedny systém pohlaví ako „najstarší, najrigidnejší triedny/kastový systém, ktorý kedy existoval [...], systém utváraný tisíce rokov, prepožičiavajúci archetypom mužských a ženských rolí nezaslúženú legitimitu a zdanlivú stálosť“.⁶⁵⁸ Ako ukážem v nasledujúcom výklade myšlienok tejto radikálnej feministky, príroda je materiálnou základňou, z ktorej povstáva duchovná nadstavba, poskytujúca potrebné odôvodnenie patriarchálnej nadvlády.

V podstate sa Firestone snaží vykresliť ako patriarchálna organizácia spoločnosti spočíva na ženskej reprodukčnej funkcii. Z udržateľnosti tejto telesnej a biologicky podmienenej funkcie žien následne vyplývajú všetky spoločenské, politické, ekonomické a právne inštitúcie. Z materiálnej základne, ktorú tvorí príroda následne povstáva patriarchálna kultúra mocenskej nadvlády mužov a mužského. Naopak, voči ženám je táto mužská kultúra utláčateľská a „[v] srdci útlaku žien sú rodené a vychovávané deti“.⁶⁵⁹

Dielo *Dialektika pohlaví* má okrem heglovskej a marxistickej stránky aj stránku psychoanalytickú. Avšak charakter tohto diela preslávila hlavne jej utopická stránka. Išlo o prvé feministické dielo 20. storočia, ktoré predpokladá technickú utópiu ako konečné riešenie spoločenského znevýhodnenia žien. Východiskom z biologicky podmienenej nerovnosti pohlaví je technologická revolúcia. Takáto revolúcia otvorí cestu realizovania utopickej vízie vysoko technologizovanej spoločnosti. Revolučný potenciál technológií odstráni biologické bremená spojené s reprodukčnými funkciami žien, akými sú „menštruácia, menopauza, ženské choroby“, bolestivé pôrody, dojčenie a starostlivosť o dočiatá, a vďaka ktorým sú [ženy] odkázané na mužov“ zo životov žien, tak ako ich ženy poznajú dnes.⁶⁶⁰ Firestone sa preto zvykne v literatúre kategorizovať tiež aj ako predstaviteľka kyberfeminizmu. Okrem toho zmienené dielo obsahuje viaceré socialisticky, environmentalisticky, ekologicky alebo antirasisticky podmienené myšlienky. V tomto diele takisto nájdeme kritiku spoločenských konštruktov spájaných napríklad s ideálom romantickej lásky. Dokonca tvrdí, že „[l]áska, možno ešte viac ako pôrod dieťaťa, je dnes stredobodom útlaku žien“.⁶⁶¹ Láska v podmienkach patriarchálnej spoločnosti vedie k prehlbovaniu sociálnej a ekonomickej závislosti žien na mužovi, a preto nie je zlučiteľná s kritériom rovnosti. Firestone upozorňuje, že vplyv týchto kultúrnych konštruktov a ideálov krásy, erotizmu atď. umocňuje vplyv médií, ktorý prispieva ku kultúrnej indoktrinácii žien.

V jej myšlienkach sa môžeme stretnúť s východiskovou pozíciou, podľa ktorej je príčinou nerovnosti žien a príčinou útlaku voči ženám jej biologicky podmienená reprodukčná schopnosť. Práve technologický pokrok je podľa nej základnou podmienkou, ktorá oslobodí ženy spod patriarchálneho útlaku a od bremena reprodukčnej funkcie, ktorú v spoločnosti plnia. Tento argument vychádza z predpokladu o ženskom tele, ktorý ho chápe ako nedostatočné a znevýhodnené tehotenstvom a pôrodom. Hovorí, že „polovica ľudstva musí vynosiť a vychovávať deti“.⁶⁶² Na druhej strane treba povedať, že Firestone prijíma biologickú nerovnosť žien a mužov a formuluje jej telesný kultúrny kontext. To znamená, že biologickú nerovnosť prijíma ako fakt, ktorý výrazným spôsobom poznamenal kultúru každej spoločnosti. Podnietil vznik biologickej rodiny, ktorá behom času mala rôzne podoby až sa ustálila v podobách nukleárnej, buržoáznej a modernej rodiny. V každej z patriarchálnych rodín – dokonca aj v matriarcháte, ktorý Firestone považovala za prechodnú fázu k patriarchátu⁶⁶³ – bola utváraná spôsobom, kde sa prejavovala závislosť žien od mužov. Firestone však apeluje

⁶⁵⁸ Tamže, s. 15.

⁶⁵⁹ Tamže, s. 74.

⁶⁶⁰ Tamže, s. 8.

⁶⁶¹ Tamže, s. 126.

⁶⁶² Tamže, s. 205.

⁶⁶³ Pozri tamže 74 a nasl.

na kultúrnu relatívnosť a časovú premenlivosť konkrétnych podôb nukleárnej patriarchálnej rodiny.

Ale to, že je niečo faktom, a v istom zmysle pravdou, ešte neznamená, že je nezmeniteľnou skutočnosťou: „Hoci triedny systém pohlaví mohol vzniknúť v fundamentálnych biologických podmienkach, to ešte nedáva záruku, že ho nemožno zmietať v prospech oslobodenia žien a detí.“⁶⁶⁴ Podľa nej sa v patriarchálnej spoločnosti tiahne biologická rozdielnosť pohlaví celým jej kultúrnym rámcom. Biologické bremeno reprodukčných schopností však neznamená iba odlišnosť žien od mužov. Rozdielnosť žien sa kultúrne chápe zároveň ako rozdielnosť od všetkého ľudského. Patriarchát je práve o tom, že biologická nevýhoda žien bola využitá mužmi a v prospech mužov. Podľa Firestone aj samotné biologické a telesné znevýhodnenie žien ich privádza k tomu, že sa automaticky stávajú závislými od mužov. Biologické predpoklady vytvárajú podmienky pre psychologickú závislosť žien, ktorú následne sprevádza ekonomický a sociálny útlak žien. Za týmto účelom bola vytvorená kultúra romantickej lásky, ktorá vytvára duchovné predpoklady pre udržanie systému tried dvoch pohlaví.

Biologické predpoklady mužov a žien môžu byť vyrovnané iba vedeckými inováciami, ktoré prinášajú technický pokrok do spoločnosti a vedú ju k jej egalitárnej podobe. Je to zaujímavá myšlienka, v ktorej sa apeluje na to, že prírodné a prirodzené môže byť zvrátené iba technickým a umelým zásahom, a tak oslobodiť ženy. Prírodzená a organická maternica ženu ujarmuje, avšak umelá maternica ju oslobodzuje. Dá sa to vyjadriť aj tak, že Firestone vníma ako určitý záchranný bod pre zrovnoprávnenie žien práve (technologický) vývoj spoločnosti: „Hoci je nerovnováha moci medzi pohlaviami biologicky podmienená, neznamená to, že musíme strácať nádej. Už viac nie sme iba zvieratami. A kráľovstvo prírody nie je absolútnym.“⁶⁶⁵ Vývoj spoločnosti má v jej očiach umocniť feministická revolúcia. Oporným bodom je vzťah prírody a spoločenskej kultúry. Vzťah prírody a spoločenskej kultúry je vo svojej podstate vzťahom tézy a antitézy, a to v rovnakej intenzite, akým je dialektický vzťah medzi prírodným a ľudským.⁶⁶⁶ Platí medzi nimi dialektický vzťah, ktorý vyúsťuje do syntézy. Syntézou je spôsob, ktorým má ľudstvo vždy v danom historickom kontexte naporiadziť spôsoby zmierňovania rozdielov a nerovností medzi pohlaviami. Konečným završením spoločenských vzťahov medzi pohlaviami bude odstránenie nerovnosti medzi nimi a prekonanie (*transcendence*) znevýhodňujúcej biologickkej povahy ženy. Moment, kedy sa technicky vyspelá kultúra ľudstva dokáže vzoprieť prírode a ponúknuť umelý spôsob reprodukcie spoločnosti je kľúčovým pre oslobodenie žien. Firestone teda pristupovala k technologickému pokroku optimisticky, a to aj napriek skutočnosti, že si dobre uvedomovala, že technologický pokrok môže byť použitý aj proti ženám samým.

Patriarchálnu spoločnosť oddeľuje od novej utopickej spoločnosti revolučný predel. Revolúcia má transformovať triedny systém pohlaví do beztriednej spoločnosti. Firestone ho kladie do analógie s revolučným bojom proletariátu tak ako ho predstavoval Marx a po ňom všetci revoluční marxisti. O analogickom boji žien a proletariátu nesvedčia len slová autorky, ale takisto aj plánovitosť, ktorá počíta s dočasnou a trvalou, teda cieľovou podobou spoločnosti: „Tak ako aj eliminácia ekonomických tried požaduje revolúciu nižšej triedy (proletariátu), a dočasnú diktatúru, zmocnenie sa výrobných prostriedkov, taktiež možno predpokladať, že eliminácia tried pohlaví si vyžaduje revolúciu nižšej triedy (žien) a uchopenie kontroly nad reprodukciou: nejde pritom iba o úplnú obnovu vlastníctva žien uchopením ich tiel, ale takisto ich (dočasné) uchopenie kontroly nad plodnosťou ľudí – novej populačnej biológie ako aj všetkých spoločenských inštitúcií pre pôrod a výchovu detí. A presne tak ako bolo cieľom socialistickej revolúcie nielen eliminovanie privilégií ekonomických tried, ale

⁶⁶⁴ Tamže, s. 10.

⁶⁶⁵ Tamže, s. 9.

⁶⁶⁶ Pozri tamže, s. 10.

ekonomického rozdelenia na triedy samé, takisto aj cieľom feministickej revolúcie nie je iba eliminácia mužských privilégií, ale rozdielov medzi pohlaviami samými: genitálne rozdiely medzi pohlaviami nebudú mať ďalej kultúrny význam.⁶⁶⁷ Takáto feministická revolúcia a konečné uskutočnenie jej cieľov zlomí tyranskú moc prírody, ktorá vytvorila biologické rodiny a ujarmila ženy. Skoncuje s rolami manželiek a matiek a jednostrannými povinnosťami, ktoré v dôsledku toho boli na ženy kladené. Zároveň otvorí technologické možnosti umelého oplodnenia a umelého tehotenstva. Ženy – alebo skôr noví androgýnni jednotlivci – novej spoločnosti nebudú poznať plodenie, tehotenstvo, pôrod a takisto jednostrannú rodovo stereotypnú starostlivosť o deti. Takisto práca ako ju poznáme dnes prestane existovať a všetko namiesto človeka prevezmú stroje a počítače, t.j. otázka spoločenskej deľby práce sa stane obsolentnou.

V tejto spoločnosti prestane podľa Firestone existovať triedny systém pohlaví, ktorý je natoľko charakteristický pre súdobú patriarchálnu spoločnosť. Zároveň vidieť nakoľko musí byť zmena spoločnosti podľa nej prekonaná, aby nastalo konečné uskutočnenie rovnosti medzi mužmi a ženami. Ako sama dodáva: „Trieda pohlavia je natoľko zakorenenou, že sa stala neviditeľnou.“⁶⁶⁸ Preto aj všetky potrebné reformy musia byť hlboké a nestačia len čiastkové, postupné či povrchné korekcie spoločenskej nerovnosti žien. Hoci v rovnostárskej spoločnosti sa majú eliminovať rozdiely medzi mužmi a ženami, to v žiadnom prípade neznamená, že Firestone požaduje, aby sa zo žien stali muži. Uskutočnenie rovnosti predpokladá odstránenie rozdielov medzi pohlaviami spolu s rodovými identitami, ktoré boli v starej spoločnosti vytvorené. Konečným cieľom je všeobecné rozšírenie androgýnnych identít jednotlivcov. Tak ako u Marxa ľudstvo revolučne dospieva k vyspelej podobe komunistickej spoločnosti, u Firestone feministická revolúcia privádza ľudstvo k technologicky vyspelej postrodovej, androgýnnej spoločnosti. Rovnako ako marxistická vízia utopického komunizmu predpokladala príchod nového človeka, táto radikálna feministka predpokladá príchod nového androgýnného človeka, oslobodeného technologickým pokrokom od nevyhnutností prírody. Podobne ako Marx a iní marxisti aj ona verí v premenlivosť ľudskej podstaty, ktorá však závisí od vonkajších podmienok. Sama hovorí o „úžasnej flexibilitě ľudskej povahy“ alebo o adaptabilite ľudskej povahy ako „niečomu čo je, áno, determinované podmienkami svojho prostredia“.⁶⁶⁹ S Marxom ju takisto zblízuje aj to, že obaja videli svoju revolúciu ako tu poslednú revolúciu, ktorá v dejinách prebehne. U oboch je revolučnosť dôkazom toho, že spoločenský vývoj nebude prebiehať sám od seba a automaticky k želanému cieľu, ale potrebuje korekciu revolučným usmernením.

Aj napriek skutočnosti, že množstvo feministiek vytýkalo utopickú podobu jej myšlienok a praktickú realizovateľnosť do podoby relevantného politického feministického programu, Firestone upozornila na útlak žien, ktorý vyplýva z biologických predispozícií žien, ktoré sa následne prelínajú do spoločenského stereotypu manželky a matky. Týmto sa ukázalo kritické preskúmanie reprodukčnej funkcie žien ako téma, ktorá musí stáť v centre feministických analýz. Iným feministkám ale prekážal negatívny obraz utlačujúceho a ponižujúceho materstva, ktorého sa treba akoby zbaviť s využitím medicínskeho a technického pokroku. Niektoré feministky odmietali chápať tehotenstvo žien a následný pôrod za skutočnosť, ktorá zo svojej povahy vedie k systematickému útlaku žien. Firestone chápala tehotenstvo zavŕšené pôrodom ako „dočasnú deformáciu tela jednotlivca za účelom [reprodukcie] druhu“.⁶⁷⁰ Hrozná je podľa nej aj samotná skúsenosť pôrodu, ktorá prináša bolesť a pocit „srania tekvice“.⁶⁷¹ Po pôrode prichádza k manipulácii, vlastneniu žien

⁶⁶⁷ Tamže, s. 9-10.

⁶⁶⁸ Tamže, s. 1.

⁶⁶⁹ Tamže, s. 9.

⁶⁷⁰ FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, s. 198.

⁶⁷¹ Tamže, s. 199.

a psychologickej devastácii žien.⁶⁷² Teda Firestone poukázala na to, ako sú mocenské štruktúry spoločnosti závislé od reprodukčných funkcií žien a najmä na to, že ich nemožno chápať izolovane a nezávisle od moci. Iné feministky, napríklad z radu kultúrneho feminizmu, takéto vymedzenie pôrodu a následného materstva odmietali a do popredia kládli pozitívne stránky tehotenstva, pôrodu a materstva ako povýšenej a jedinečnej skúsenosti žien, v ktorej ženy môžu nachádzať svoje osobné šťastie.

Andrea Dworkin: o patriarchálnom sexe ako o verejnej záležitosti

Vedúcou osobnosťou boja proti pornografii bola radikálna feministka Andrea Dworkin. Spoločne s Catherine MacKinnon tvorili takzvanú „hrozivú dvojku“ („*gruesome twosome*“)⁶⁷³ v najvýznamnejšom feministickom ťažení proti pornografii behom sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia, ktoré sa odohralo v Spojených štátoch amerických a ktoré sa do povedomia verejnosti dostalo pod označeniami „*porn wars*“ alebo „*sex wars*“. Avšak Dworkin publikovala proti pornografii už od roku 1974, kedy vyšlo jej dielo *Nenávisť voči žene (Woman Hating)*. Z tohto diela pochádza aj nasledujúca myšlienka: „Literatúra pornografie je kultúrnym scenárom mužského/ženského. Je kolektívnym scenárom pána/otroka. Obsahuje kultúrnu pravdu: muži a ženy vyrástli z krajiny rozprávkového obrazu do zámku erotických túžob; žena, jej telesná dospelosť a zraniteľnosť, jej rola obete a otvorenosť, jej vinná dospelosť a zraniteľnosť, jej trest prežívaný a uložený na jej telo, jej konečné zničenie – smrťou alebo úplným podriadením sa. Pornografia, tak ako rozprávky, nám hovorí, kým sme. Predstavuje štruktúru mužského a ženského vedomia, obsah našej spoločnej erotickej identity, mapu každého centimetra v kilometri nášho útlaku a zúfalstva.“⁶⁷⁴ Dworkin teda predpokladala, že pornografia je odrazom a zároveň faktorom, formujúcim vedomie ľudských bytostí. Vytvára tak nadradených mužov a podradené ženy. Vytvára obraz sexuálne žiadostivého muža, pre ktorého sexuálna túžba je totalitnou túžbou a musí sa jej podriaďovať všetko, vrátane podoby ženskej sexuality. Na druhej strane, tu máme obraz ženy, ktorej je vnútený obraz jej masochistickej povahy, ktorej úlohou je sexuálne sa podriaďovať a trpieť.

Podľa Dworkin je difamácia žien dokonca ukrytá už v etymologickom koreni pojmu pornografie. Pojem „pornografia“ sa skladá z dvoch slov klasickej gréčtiny: *pórne* (πόρνη) a *gráfō* (γράφω). *Pórne* možno preložiť do ekvivalente slovenského jazyka ako „prostitútka“, ale antickí Gréci termínom πόρνη mali na mysli tú najspodnejšiu vrstvu prostitútok, ktorým v súčasnom slovenskom jazyku prisudzujeme ekvivalent „šľapka“, teda prostitútka tej najspodnejšej úrovne, ktorá takpovediac „šľape chodníky ulice“.⁶⁷⁵ *Pórne* bola tou najlacnejšou alternatívou pre sexuálne uspokojenie gréckych mužov behom antiky. Cena jej služieb zodpovedala účelu, ktorý mala plniť, tzn. aby bolo sexuálne uspokojenie finančne dostupné pre každého muža. Termín *gráfō* (γράφω) je sloveso označujúce činnosť, a teda písať, kresliť alebo načrtnúť. Samotný význam slova pornografia teda v doslovnom obraze znamená zobrazenie prostitútok. Vo vyššie predstavených súvislostiach ho Dworkin automaticky spája s degradujúcim významom: „Slovo pornografia neznamená ‚písanie o sexe‘ alebo ‚znázorňovanie erotiky‘ alebo ‚znázornenie sexuálneho aktu‘ alebo ‚zobrazovanie nahých tiel‘ alebo ‚sexuálne vyjadrenie‘ alebo žiaden podobný eufemizmus. Znamená názorné zobrazenie ženy ako bezcenne nízkej prostitútky. V antickom Grécku nebola každá prostitútka

⁶⁷² Pozri bližšie tamže, s. 189.

⁶⁷³ Feministka a bývala pornoherečka Gloria Leonard na margo toho povedala: „Andrea Dworkin a Catherine MacKinnon boli Usáma bin Ládín a Saddám Husajn takzvaného feministického hnutia.“ Cit. podľa MCNEIL, L. – OSBORNE, J. – PAVIA, P. (eds.) *The Other Hollywood: The Uncensored Oral History of the Porn Film Industry*, s. 429.

⁶⁷⁴ DWORKIN, A. *Woman Hating*. New York : Dutton, 1974. s. 53.

⁶⁷⁵ Mužský rod je *pórnos* (πόρνος), ktorý označoval prostitúta.

považovaná za bezcenne nízku; iba *porneia*. Súčasná pornografia presne a doslovne potvrdzuje významový koreň tohto termínu, teda znázorňovanie bezcenne nízkych prostitútok, alebo v našom jazyku šľapiek, kráv (ako sexuálneho majetku), alebo kuriev.⁶⁷⁶

Samotnú definíciu pornografie Dworkin uvádza pomerne obrazne, pretože pornografia je podľa nej „oslavou znásilnenia a krívd voči ženám; je osobitným druhom zväzku medzi násilníkmi, spôsobom legitimizácie znásilnenia a vytvárania mužskej nadradenosti v našej spoločnosti“.⁶⁷⁷ Dworkin považovala existenciu pornografie za prejav patriarchátu a mocenskej nadradenosti mužov voči mocensky podriadeným ženám s výrazným sexuálnym podtónom. „Moc mužov v pornografii je imperiálnou mocou, mocou suveréna, ktorý je krutým a arogantným, ktorý vládne pre potešenie z moci a mocou potešenia.“⁶⁷⁸ Dworkin tvrdila, že mnohí muži definujú a ospravedľujú pornografiu ako niečo ideálne, ako istú podobu (sexuálnej) fantázie, ktorá sa nemusí a ani sa nezakladá na skutočnosti. Voči tejto optike Dworkin namietala, že svoje fantázie nadradujú títo muži vyššie, než je skutočnosť. Pritom skutočnosťou je ženské telo so všetkým negatívnym a škodlivým, čo pornografia ženám spôsobuje. Existencia pornografia je teda mužské potešenie zo všemožného sexuálneho uspokojenia – aj za cenu ubližovania ženám: „V kultúrnom zmysle, pornografia tvorí fundamentalizmus pre mužskú nadvládu. Je absolutizmom voči ženám.“⁶⁷⁹ Toto tvrdenie je dôležité, pretože Dworkin v ňom hovorí, že pornografia tvorí akýsi základ a ospravedlnenie všetkých hrubostí mužov voči ženám, akými sú napr. znásilnenie, fyzické útoky voči ženám, prostitúcia, incest, vraždy manželiek, mileniek alebo dokonca sériové vraždy. Pornografia tak dáva vyniknúť istej hierarchii medzi pohlaviami, teda skutočnosti vypovedajúcej o tom, kto je v spoločenských a súkromných vzťahov nadradeným (muž) a kto je podriadeným (žena).

Uvedenú schému myšlienok Dworkin vzťahovala aj na vykonávanie iných sexuálnych služieb. Napríklad, hovorila: „Účelom existencie prostitútok je sexuálne slúžiť mužom. Teda prostitútky môžu existovať len v rámci mužskej sexuálnej dominancie. Veď mimo tohto rámca by bol pojem prostitútky absurdným a zachádzanie so ženou ako prostitútkou by bolo nemožné.“⁶⁸⁰ Pornografia, poskytovanie sexuálnych služieb či dokonca ignorancia znásilnení a ostatné prejavy sexuálneho násillia voči ženám sú dôkazom spoločensky vžitej mocenskej dominancie mužov a nerovnomerného rozdelenia moci medzi pohlaviami. Vo všeobecnosti radikálny feminizmus priniesol pozoruhodný poznatok, podľa ktorého muži prostredníctvom zakotveného patriarchátu v spoločnosti ovládajú ženy. Za týmto účelom sa snažia v konkrétnych podmienkach inštitucionalizovať mužskú dominanciu, ktorej výnimkou podľa nich nie je ani ženská sexualita, ktorá dostáva svoj mužský výraz, teda mužmi želaný obraz o ženách, práve v pornografii.

U Dworkin sa sex a pornografia neobmedzujú iba na súkromnú sféru jednotlivcov. Sex v jej interpretácii nie je ani zďaleka samoúčelným. Naopak, sex sa podľa nej berie ako verejná záležitosť. Iným slovami, sexuálna súlož má v patriarcháte politickú povahu a plní politické ciele: „Akýkoľvek čin natoľko kontrolovaný zo strany štátu a upravovaný nemôže byť súkromným v bežnom slova zmysle. V tomto chápaní sa súlož nikdy neobjavovala v súkromí.“⁶⁸¹ V podobnom duchu hovorí aj o vzťahu práva k sexu: „Súlož je aktivitou tvrdo regulovanou právom.“⁶⁸² Podľa Dworkin štát, všetky systémy spoločenských pravidiel a inštitúcie (napr. náboženstvá a cirkev) vytvorili z pohlavného styku to, čím aktuálne je. Sex

⁶⁷⁶ DWORKIN, A. Pornography: Men Possessing Women. s. 200.

⁶⁷⁷ Cit. podľa SPONGBERG, M. Andrea Dworkin, 1946–2005. In Australian Feminist Studies, Vol. 21, No. 49, 2006. s. 4.

⁶⁷⁸ DWORKIN, A. Pornography: Men Possessing Women, s. 223.

⁶⁷⁹ Tamže, s. xxxix.

⁶⁸⁰ Tamže, s. 200.

⁶⁸¹ DWORKIN, A. Intercourse. 20th anniversary edition. New York : Basic Books, 2006. s. 185.

⁶⁸² Tamže.

sa stal verejným problémom, teda spoločenským konštruktom, do podoby ktorého ho štát a spoločnosť formovali. Spoločne sa podpísali takisto na formovaní vedomia jednotlivcov v oblastiach sexuálneho správania. Týmto spôsobom transformovali sexualitu jednotlivcov do podoby spoločensky žiadúcich či želaných prejavov sexuality. Dá sa povedať, že Dworkin apelovala na to, že z takéhoto konštruovania sexuálneho správania pozostáva spoločnosť, resp. podoby rodov a vzťahov medzi nimi. Pre patriarchálnu spoločnosť je tým pádom charakteristický binárny pohľad na rody, ktorý zároveň chápe vzťahy medzi mužmi a ženami ako mocensky a hierarchicky utvorené. Dworkin o tom hovorí nasledovne: „Z každého aktu súlože povstáva spoločnosť; a rozdelenie moci v tejto spoločnosti predstavuje štátny záujem. Z koho pozostáva spoločnosť, čo každý z nich robí, ich miesto v rámci každého ich činu, hodnota každého z nich, to všetko kontroluje štát. Rod je tým, čo sa štát snaží kontrolovať: Kto je tu mužom? Kde je žena? Ako udržať muža na vrchole, ako z muža spraviť muža; ako udržať ženu podriadenou kurvou, aby sa nemohla spamätať z telesného zážitku jej vlastného podriadenia sa.“⁶⁸³ Sex ako sociálny konštrukt sa tak stáva spoločenskou deľbou mocenských pozícií, v ktorých sa mužovi zveruje do rúk všetka moc a žene sa automaticky priraduje postavenie podradenej. Samotná kategória rodu má hierarchické a mocenské konotácie. Od jednotlivcov sa očakáva, že budú myslieť prostredníctvom takéhoto vymedzenia rodov, a tým prirodzene a samovoľne zaujmú svoje miesto v spoločnosti: „Spoločnosť obhaja občiansku podriadenosť žien vlastnosťami, ktoré artikuluje ako ‚prirodzené‘ role mužov a žien behom súlože; ‚prirodzené‘ podriadenie sa žien mužov pri tomto čine.“⁶⁸⁴

Vo vyššie predstavených súvislostiach zaujímavým spôsobom dáva do kontextu vzťah trojice rodu, sexu a práva. Dworkin ho vyjadruje s ohľadom na samostatnú vôľu mužnosti vyčleniť sa, v pozadí ktorej stojí heterosexizmus: „Samotná mužnosť znamená byť čo najviac odlišeným od žien; a tak zákony, ktoré regulujú pohlavný styk, vo všeobecnosti zakazujú také sexuálne akty, ktoré odbúravajú rodové bariéry, a povoľujú tie sexuálne akty a podmienky, ktoré zvyšujú rodovú polaritu a antagonizmus. Zákony hovoria, s kým je možné jebať, kedy, akým spôsobom a ako sa anatomicke majú udržiavať odlišnosti muža, spôsobom, ktorý sa javí ako absolútny. Vďaka moci možno porušiť zákon pre potešenie; právo samé osebe je však mechanizmom na vytváranie a udržiavanie moci.“⁶⁸⁵ Dworkin dochádza k poznaniu, že „právo vytvára mužskú nadvládu a udržiava ju“.⁶⁸⁶ Takisto dáva do popredia deterministickú stránku práva na chod spoločnosti i osud jednotlivcov. Inými slovami, právo utvára spoločenské a individuálne vedomie: „Zákony formujú naše vnímanie a poznanie, čo v skutočnosti mužská nadvláda je, ako funguje, čo znamená. Zákony utvárajú naše skúsenosti predtým, než ich prežijeme. Zákony predurčujú ako sa budeme cítiť, ako budeme chápať veci, teda všetko, čo sa nám v živote stalo. Zákony vymedzujú pre ľudí chápanie našej symbiózy s mužskou dominanciou: čo si vyžaduje, aby sme sa udržali ako celkový environmentálny systém; čo nám dáva, aby sme mohli žiť ako jednotlivé jeho organizmy.“⁶⁸⁷ Právo sa tak výrazným spôsobom podujíma na vytváraní ekosystému všadeprítomnej mužskej nadvlády. A základom tohto ekosystému sú práve rody a sexuálne vzťahy medzi nimi. Účelom práva, ktoré reguluje pohlavný styk, je teda podporovať moc mužov nad ženami a zabezpečiť, aby boli ženy sexuálne prístupné mužom a im podmanené: „Zákony, regulujúce súlož – predpisujú ako máme navzájom k sebe pristupovať (ako je k nám pristupované), ako aj zakazujú ako nesmieme navzájom k sebe pristupovať – majú chrániť autentickú povahu mužov a žien.“⁶⁸⁸ Vybočenie zo žiadúcich spôsobov ich porozumenia je potláčané ako sodomia, teda

⁶⁸³ Tamže, s. 187.

⁶⁸⁴ Tamže.

⁶⁸⁵ Tamže, s. 188.

⁶⁸⁶ Tamže.

⁶⁸⁷ Tamže, s. 188-189.

⁶⁸⁸ Tamže, s. 192.

neprirodzený sexuálny styk, ktorý sa prieči pravidlám prirodzenej povahy mužov a žien. Dworkin uvádza ako príklad pravidlo: „Nejebte s mužmi, akoby to boli ženy; je to ohavnosť.“⁶⁸⁹ Naopak, pravidlo s apelom na prirodzenosť sexuálneho styku znie: „Jebte ženy akoby tie ženy boli ženami [...]; správne objekty túžby po útlaku.“⁶⁹⁰ Podľa nej tak z historického hľadiska zákonodarstvo potierajúce sodomiu a homosexuálny pohlavný styk bolo súborom pravidiel, ktoré chránili mužov pred tým, aby sa potenciálne mohli dostať pod útlak iného muža. Pomohli im udržať si sexuálnu aj občiansku nadvládu. Zaisťovali nepreniknuteľnosť tiel mužov – to znamená, aby sa do mužských tiel nemohlo vniknúť tak ako do tiel ženských, kde je to prirodzené a preto dovolené.

Bezprostredné myšlienky Andrei Dworkin kladú apel na rodovo sexuálny kontrast, ktorý mužské telo chápe ako sexuálne nedotknuteľné, resp. sexuálne nepreniknuteľné, avšak zmyslom ženského tela je, aby bolo neustále do neho vnikané, t.j. aby sa narušalo a aby otehotnelo. Mužská sexuálna žiadostivosť bola preto historicky a právne orientovaná na ženy a zacielená na plodenie detí. Práve plodenie detí malo byť aj pravým účelom, ktorý mal krotiť inak neskrotnú mužskú sexuálnu túžbu. Avšak ani pri porušení neskrotnej sexuálnej túžby, ktorá bola zameraná na ženy, neboli muži podľa Dworkin trestaní nejako závažne, a skôr išlo o symbolické tresty. V neskrotnosti mužskej sexuálnej túžbe sa ukrýva vysvetlenie vzťahu medzi právom a mužskou vôľou porušovať právo. Muži usmerňujú vzájomný konsenzus medzi sebou privlastňovaním si tej-ktorej konkrétnej ženy, na jednej strane, a rešpektom vlastníctva toho-ktorého muža zo strany iných mužov. Do popredia sa vedľa heterosexuality dostáva monogamia. Už to vytvára určité hierarchicky rozdielne pozície, ktoré postupujú od sexuálneho aktu do ostatných oblastí života, pretože „[t]en ktorého jebú takisto prežíva zmyselnú realitu podrobenia sa, narušenia a jeho privlastňovania“.⁶⁹¹

Zámerným dopadom takejto stránky práva a právnych úprav regulujúcich súlož je internalizácia práva jednotlivcom – jeho nekritického prijatia ako pravidiel vlastného vedomia. Patriarchát poskytuje mužom to, že v práve im pomáha vidieť ich vlastný záujem. „[T]o dáva mužom silný záujem v uprednostňovaní práva pred bezprávnosťou. Právo predstavuje najlepší záujem mužov; bezprávie hrozí rozpadom spoločnosti – napríklad, prudkým konfliktom medzi mužmi o ženy alebo potenciálnou bezprávnou nadvládou žien nad mužmi.“⁶⁹² Tým pádom, je určitým udržiavateľom trojice rodu, sexu a práva. Právo je navyše ochranným prostriedkom konsenzu a vzájomného rešpektu medzi mužmi v otázke vlastníctva žien. Takýto spoločenský rámec zaručuje mužom moc (heterosexualita znamená ochranu pred homosexuálnym znásilnením zo strán iných mužov alebo pred vládou žien nad mužmi) a súčasne aj poriadok a transparentnosť (monogamia zasa znamená ochranu pred násilnými konfliktmi a bojmi medzi mužmi samými v boji o prisvojenie a udržanie si konkrétnej ženy).

Všetky uvedené myšlienky spoločne načrtávajú obraz práva o jeho pôsobení vo sfére verejnej. Právo sa však rovnako odráža aj vo sfére súkromnej: „Právo muža zaobchádzať so svojou manželkou tak ako sa mu zachce malo podstatný význam pre [garantovanie] súkromia sexuálneho života v práve“, tvrdí Dworkin.⁶⁹³ Výrazom súkromnej moci muža, manžela je prípustnosť násilia voči žene alebo prípustnosť manželského znásilnenia. Právo to dlho umožňovalo, pretože štát zaručoval mužovi mať takúto moc. Muž v manželstve má postavenie súkromného zákonodarcu a jeho príkazy majú analogickú podobu k právu. V takejto situácii nezostáva manželke nič iné než podradiť sa mu a poslúchať jeho príkazy.

Možno si kľásť otázku: Majú niečo uvádzané tvrdenia spoločné s pornografiou? Existuje vôbec medzi nimi nejaká súvislosť? Účelom pornografie je podľa Andrei Dworkin

⁶⁸⁹ Tamže, s. 195.

⁶⁹⁰ Tamže.

⁶⁹¹ Tamže.

⁶⁹² Tamže, s. 203.

⁶⁹³ Tamže, s. 209.

zabezpečiť reprodukciu mužskej nadvlády v spoločnosti, a to prostredníctvom vzorov sexuálneho správania sa behom súložu. Dworkin dodáva: „Pornografia je podstatná sexualita mužskej sily: nenávisť, vlastníctvo, hierarchia; sadizmus a dominancia. Premisami pornografie sú ovládanie každého znásilnenia a každého prípadu znásilnenia, hociedy je žena bitá alebo predávaná, vrátane incestu, ku ktorému dôjde ešte predtým než sa dieťa naučí vôbec rozprávať, a v ďalších prípadoch – vraždy žien manželmi, milencami, a sériovými vrahmi.“⁶⁹⁴ Účelom pornografie je teda násilné a sexuálne podmienené udržanie žien v podradnej pozícii. Analógiou k tomuto konštraktu je vzťah pasáka k prostitútkam, bez ktorého neprežije, ale súčasne nimi opovrhuje, ovláda ich, zmocňuje sa ich sexuálne, používa voči nim násilie, robí ich odkázanými, druhoradými, obyčajnými a nahraditeľnými objektmi bez vyššej (t.j. ľudskej) hodnoty, sexuálne ich vykorisťuje, a popritom z nich žije. Teda sociálnym dopadom účelu pornografie je sexuálny terorizmus. Dworkin vo svojom prejave Pornografia: nový terorizmus (*Pornography: The New Terrorism*) zdôrazňovala, nakoľko patriarchálne nároky vlastne deformujú ženskú sexualitu vôbec: „Ženy sú degradovanými a terorizovanými ľuďmi. Ženy sú ponížované a terorizované mužmi. Znásilnenie je terorizmus. Bitie manželky je terorizmus. [...] Nespočetné množstvo podôb sexuálnych zneužívaní je terorizmus. Ženské telá sú vlastnené mužmi. Ženy sú nútené k nedobrovoľnému tehotenstvu, pretože muži, a nie ženy, majú pod kontrolou ženskú reprodukčnú funkciu. Ženy sú zotročenou populáciou – úrodu, ktorú žneme sú naše deti, pole, na ktorom pracujeme sú naše domácnosti. Ženy sú nútené pristupovať k sexuálnemu styku s mužom, ktorý narúša ich integritu kvôli všeobecne vyznávanému náboženstvu, ktorým je opovrhovanie ženami a ktorého prvým prikázaním je, že ženy existujú čisto ako sexuálne krmivo pre mužov. [...] Pornografia je propagandou sexuálneho fašizmu. Pornografia je propagandou sexuálneho terorizmu.“⁶⁹⁵ Na inom mieste to vyjadrila s ohľadom na jasný mocenský účel pornografie nasledovne: „Dopad pornografie na postavenie žien je udržať všetky ženy ako druhoradé: cieľ agresie a občianskej podradnosti.“⁶⁹⁶

Dworkinovej postoj k právu bol rovnaký, aký nájdeme u Johna Stoltenberga alebo Catherine MacKinnon. Sprevádza ho obrat od negatívneho hodnotenia práva smerom k pozitívnej afirmácii práva ako nástroja schopného výrazným spôsobom prispieť k zrovnoprávneniu žien. Avšak Dworkin si v boji proti pornografii spolu s ostatnými radikálnymi feministkami uvedomovala, že právo po dlhý čas chránilo pornografickú literatúru, či iné pornografické zobrazovanie žien, ale ako nástroj, ktorý je očistený od patriarchátu môže sľubovať zmenu. Dworkin si takisto uvedomovala, že obsah práva je reflektovaním nielen politického stavu žien, ale takisto v rovnakej miere zodpovedá dennodennému správaniu sa mužov k ženám. Samozrejme, len zmeny v práve nestačia. A preto ako radikálna feministka si uvedomuje, že zmeny musia nastať najmä mimo práva: „Ale bez základných štrukturálnych zmien v spoločnosti – zmeny, ktoré by radikálne transformovali právny poriadok – nemôžete dosiahnuť viac, ako len chvíľkovú záchranu niektorých z nás pred útokmi, ktoré sprežívajú život ženy – drobné útoky a veľké útoky, útoky lámajúce kosti a útoky ničiace myseľ. Dočasná záchrana nezastaví znásilnenie, násilie, sexuálne obťažovanie, ekonomické ponížovanie, mužskú alebo štátnu tyranskú kontrolu reprodukcie. Dočasná záchrana násilie nezastaví. Dočasná záchrana nebude chrániť ženy pred zajtrajškom.“⁶⁹⁷

Dworkin zdôvodňovala potrebu právnej úpravy ujmy, ktorá sa ženám udiala, a to takým spôsobom, ako sa to podarilo presadiť v mestách Minneapolis a Indianapolis: „Ženy sa

⁶⁹⁴ DWORKIN, A. *Pornography: Men Possessing Women*, s. xxxix.

⁶⁹⁵ DWORKIN, A. *Pornography: The New Terrorism*. In DWORKIN, A. *Letters From a War Zone*, s. 200.

⁶⁹⁶ DWORKIN, A. *Letter from a War Zone* (1986). In tamže, s. 320.

⁶⁹⁷ DWORKIN, A. *Women Lawyers and Pornography* (1980). In DWORKIN, A. *Letters from a War Zone*, s. 236.

ozvali, pretože nový zákon o občianskych právach uznáva, čo sa s nimi stalo, poskytuje im útočisko a nápravu, zvyšuje ich občiansku dôstojnosť a ľudskú hodnotu. Samotné právo im poskytlo existenciu: Som skutočná; uverili mi; počítajú so mnou; aspoň, že politika spoločnosti berie môj život na zreteľ, uznáva moju hodnotu – ja, žena, ktorá bola nútená jebať so psom; ja, žena, na ktorú šľali; ja, žena, ktorú on zviazal pre pobavenie svojich kamošov; ja, žena na ktorej on masturboval; ja, žena, ktorú on poznačil a zmrzačil; ja, žena, ktorú on pásol; ja, žena, ktorá bola hromadne znásilnená.⁶⁹⁸ Uvedená právna úprava mala zodpovedať životnej skúsenosti žien, a takisto mala svojím prijatím uznať oprávnenosť nároku týchto žien; mala potvrdiť, že tieto ženy sú tu a patrí im právo. V podstate prístup, ktorý smerom od potvrdenia právnej existencie subjektu pokračuje k uplatneniu zásady *suum cuique tribuere*.⁶⁹⁹ Teda suma sumárom, mala poskytnúť právnú cestu ženám, ktoré boli poškodené pornografiou a poskytnúť im účinnú právnú nápravu porušenia ich občianskych práv. Zároveň malo ísť o systematickú intervenciu voči pornografii ako jednu z podôb diskriminácie žien na základe pohlavia. Na filozofickej úrovni bola daná právna úprava namierená voči sexuálnemu zvecneniu žien, čo predpokladalo (znovu)uznanie žien ako dôstojných ľudských bytostí. Táto nová právna úprava mala napraviť predošlý právny stav, kde „ujmy pornografie zostávali neviditeľnými, pretože ženy boli historicky vylúčené spod ochrany Ústavou; a ako výsledok porušenia ľudských práv, ktoré sa nejavia rovnakým spôsobom ako poručenia voči mužom, neboli uznanými alebo branými vážne, a my stále nemáme pre nich nápravu v práve“.⁷⁰⁰

K autorke, akou bola Andrea Dworkin patrí viacero kontroverzných názorov. Medzi nimi nájdeme aj jej názor na heterosexuálny akt ako pokorenie ženy mužom: „Vniknutím do nej sa jej zmocňuje. Jeho vníkanie do nej je považované za jej kapituláciu a on sa stáva dobyvateľom. Je to jej fyzické vzdanie sa pre neho. On ju okupuje a vládne jej. Svoju elementárnu vládu nad ňou potvrdzuje jej držaním počas súlož. Súlož sama osebe je takouto držbou. [...] Bežná súlož s bežným mužom je v podstate aktom narušujúceho vniknutia a prisvojovania predátorským spôsobom: kolonizovania, silovo (mužne) alebo takmer násilne; pohlavný styk ju zo svojej povahy robí jeho [majetkom].“⁷⁰¹ Mohlo by sa zdať, že uvedené podľa nej platí pre každý heterosexuálny styk, teda aj ten, ktorý sa odohráva v súkromí, mimo objektívov fotoaparátov a kamier či bez akéhokoľvek zámeru ho neskôr literárne stvárniť v podobe textu či hovoreného slova. Tým pádom sa zdá, že predkladá názor, podľa ktorého je každý heterosexuálny styk jednostranne mužský. Ak je dané tvrdenie pravdou potom, akú povahu má autentická ženská sexualita, ktorá nebola dotknutá patriarchátom? Chcela tým Dworkin povedať, že konečnou hodnotou a ideálom ženskej sexuality je uchovať si „nedobytnosť“? Alebo tým chcela len literárne vykresliť toxicky mužské chápanie heterosexuálneho styku ako mocenského aktu? Je v podstate každý heterosexuálny styk znásilnením ženy, a to aj v prípade, že s ním súhlasí a je si vedomá všetkých okolností a dôsledkov týkajúcich sa sexu? Prípadne mala Dworkin na mysli nejaké špecifické prípady žien, ktoré považujú sexuálny styk s mužom za škodlivý? Navyše, Dworkin chápala heterosexualitu ako ritualizované správanie sa, ktorého princípom je bipolárnosť pohlaví, ktoré sa prirodzenou zákonitosťou priťahujú. V nadväznosti na to hovorí, že „konvenčné heterosexuálne správanie je najhoršou zradou nášho spoločného ľudstva“.⁷⁰² Skutočný zmysel tejto myšlienky nám nie je celkom známy, a preto je otázne čo Dworkin týmto tvrdením chcela vlastne povedať alebo naznačiť. V tejto súvislosti sa zvykne interpretovať tento jej postoj ako názor, ktorý považuje každú heterosexuálnu súlož za znásilnenie. Tvrdiť to takto jednoznačne by bolo chybou. Na inom mieste Dworkin zasa píše: „V jebaní sú vyjadrené najhlbšie emócie,

⁶⁹⁸ Tamže, s. xxx.

⁶⁹⁹ „Dávať každému, čo mu patrí“, prípadne „dať každému, čo jeho je“.

⁷⁰⁰ DWORKIN, A. Pornography Is a Civil Right Issue (1986), s. 283

⁷⁰¹ DWORKIN, A. Intercourse, s. 79-80.

⁷⁰² DWORKIN, A. Woman Hating, s. 184.

ktoré má človek o živote ako celku. Dokonca, aj keď ide o neznámeho alebo v prípade akéhokoľvek náhodného a neosobného stretnutia. Zlosť, nenávisť, trpkosť, šľastie, nežnosť či dokonca súcit, všetko to má svoj domov v tejto vášni, v tomto čine.⁷⁰³

Na strane druhej Dworkin a MacKinnon cháпали pornografiu ako sociálny konštrukt spoločensky žiadúceho sexu, čím sa v podmienkach patriarchy stáva sex podriadením ženy. V tomto zmysle dáva Dworkinovej tvrdenie zmysel, avšak iba v podmienkach patriarchy. Zároveň sa predstavuje akoby dvojaká úroveň chápania sexu – úroveň všeobecne prijímaného a rozšíreného konštraktu patriarchy a individuálne chápanej a poňatej definície sexu, ktorá odzrkadľuje osobný prístup jednotlivca či skôr jednotlivcov k nemu, ktorý nemusí mať s patriarchátom nič spoločné. Nejde celkom poprieť, že vplyv sociálneho okolia, v ktorom jednotlivec žije a utvára si svoje myslenie môže mať rôznu intenzitu, avšak zároveň tvrdí, že nikto sa nemôže v sexuálnej oblasti úplne oslobodiť od patriarchy by bolo celkom odvážne a feministicky kontraproduktívne. Samozrejme, indoktrináciou odcudzený jednotlivec voči sebe samému, ktorý už dovolil, že ako konzument bude usmerňovať svoje predstavy o živote výhradne kapitalistickou ponukou a dopytom, ktorú posilňuje patriarchát, nebude spochybňovať všeobecne prijímaný konštrukt sexu ako vzťahu dominancie a podradenosti – hoci o tom nemusí nič tušiť. Čo však v ostatných prípadoch? Čo ak je sex sebayjadrením jednotlivca, ktorý ho nechápe ako mocenský vzťah a nevykonáva ho za účelom mocenského posilnenia či oslabenia svojej či niekoho iného pozície? Čo ak dokonca mocenské chápanie sexu odmieta svojim postojom k životu? Je aj takýto sex z princípu znásilnením? Domnievame sa, že Dworkin a rovnako aj MacKinnon mysleli na tento aspekt. Ich myšlienky preto treba interpretovať s ohľadom na ich sociálnu kritiku patriarchy. Teda sex sám osebe nie je zo svojej podstaty zlý, zlý je až patriarchátom pokazený sex, ktorý doňho vnáša mocenské sebaoprotvrdenie pozície muža. Tento náš názor potvrdzuje aj rozlíšenie medzi erotikou a pornografiou, ktoré vtedajšie radikálne feministky uvádzajú. Prijímala ho aj Dworkin, keď hovorí: „[...] vo všeobecnosti erotika zahŕňa vzájomnosť a reciprocitu, zatiaľ čo pornografia zahŕňa nadvládu a násilie“⁷⁰⁴ Slovom, pornografia zobrazuje sexuálnu hierarchiu, zatiaľ čo erotika sexuálnu rovnosť. Okrem toho, Dworkin povedala: „To neznamená, že ‚muži‘ a ‚ženy‘ by nemali spolu jebať. Akékoľvek sexuálne spojenie, ktoré je skutočne pansexuálne a bez role, hoci medzi mužmi a ženami, [...], je autentické a androgynné. Vyslovene, androgynné jebanie si vyžaduje rozbitie všetkých konvenčných hraníc rolí, genitálnej sexuality ako primárneho zamerania a hodnoty, formovania párov, a štruktúr dominantne aktívnych („muž“) a submisívno-pasívnych („žena“) osobností.“⁷⁰⁵ Ako vidieť, Dworkin nezastáva cudnosť, a ani sexuálnu mravnosť. Dokazujú to jej názory a utopické pansexuálne vízie spoločnosti, kde sa erotika stáva otvorenou záležitosťou, ktorá nemá tendenciu sklzávať do roviny sexuálneho zneužitia jedného druhým.⁷⁰⁶ Z uvedeného plynie, že Dworkin neodmietala sexuálny styk. Jediné čo odmietala je propagácia (sexuálneho) zneužívania žien mužmi – mužská nadvláda prostredníctvom sexu, ktorá sa rozširuje do všetkých oblastí súkromného a verejného života. Prípustnosť sexuálneho styku a sexuálneho uspokojenia ostáva v jej myslení nedotknutou.

Okrem nejasností v otázke heterosexuálnej súlože sa často objavujú aj skúmané a pochybovačné otázky na názor Andrei Dworkin na mužov. Otázka teda znie: Bola snáď Andrea Dworkin mizandristkou; je pravda, že skutočne nenávidela mužov? Dôvodom týchto otázok býva interpretácia jej myšlienok, ktorá smeruje voči mužom a ukazuje ich v najhoršom možnom svetle. V nadväznosti na to býva často citovaná veta z jej autobiografickej novely *Milost' (Mercy)*, v ktorej Dworkin píše: „Vždy som chcela vidieť muža dokopaného do krvi

⁷⁰³ DWORKIN, A. Intercourse, s. 65.

⁷⁰⁴ DWORKIN, A. Pornography: Men Possessing Women, s. 10-11.

⁷⁰⁵ DWORKIN, A. Woman Hating, s. 184.

⁷⁰⁶ Pozri tamže, s. 188 a nasl.

na sračky tak, aby mu trčal vysoký opätok z úst ako jablko v ústach prasaťa.“⁷⁰⁷ Okrem toho bol nad jej písacím stolom plagát so sloganom: „Mŕtvi muži neznásilňujú“ („*Dead men don't rape*“). Jej verejné výroky o práve znásilnených žien na popravu mužov takisto prispeli k názoru na formovanie Dworkin ako jednej z hlavných feministických osobností, ktoré v skutočnosti boli poháňané nenávisťou voči mužom. Na základe toho by mnohí boli ochotní tvrdiť, že Dworkin bola feministkou, ktorá z presvedčenia nenávidela mužov. Skrátka, podľa takejto pozície neexistuje rozdiel medzi Andreou Dworkin a Valerie Solanas.

Takéto chápanie Dworkin je úplne pomýleným. Dworkin bola síce zložitým človekom, ktorého život je lemovaný viacerými stránkami, ktoré sa z vonkajšieho pohľadu môžu javiť ako rozporné a ťažko do seba zapadajúce, ale označovať ju za mizandristku by bolo nepochopením jej myšlienok a aktivizmu. Treba si uvedomiť, že najdôležitejšou osobou v jej živote bol práve muž a jej manžel John Stoltenberg. Dworkin aj napriek tomu, že bola lesbou, vstúpila do manželstva s gayom Stoltenbergom, v ktorom spoločne prežili tridsať rokov. Koniec-koncov, jej manželstvo nebolo verejne známou záležitosťou a Andrea a John nenávideli označovanie seba samých ako manželka alebo manžel. Ich spolužitie bolo skôr vecou duchovného spolužitia, ktoré vydržalo až do jej smrti. Ďalšou súvislosťou, ktorú treba zobrať do úvahy je skutočnosť, že ak Dworkin píše o „mužoch“, tak píše predovšetkým o sociálnom či kultúrnom konštrukte mužnosti. Dworkin nehovorila zakaždým o konkrétnych mužoch a určite tým nevyslovovala absolútne platné generalizácie. Skrátka, zjednodušujúce interpretácie niektorých Dworkinovej výrokov z nej robia cieľ mnohých dezinterpretácií. Literárny kritik John Berger hovoril o Dworkin ako o jednej z autoriek západného sveta, ktoré sú najmylnejšie interpretované, pričom podobne sa o nej vyjadrila aj feministka Julie Bindel.⁷⁰⁸

John Stoltenberg: o otcovskej moci ako moci vlastniť iné ľudské bytosti

John Stoltenberg nie je právnikom alebo právnym teoretikom. Ide o radikálneho feministu, ktorý sa aktivizoval najmä vo feministickom boji proti pornografii a odstránení mocenských a „mačo“ mužských stereotypov, u ktorých demonštruje ich negatívny dopad na ženy a mužov samých. V jeho radikálne feministickú teóriu však nájde aj zaujímavé myšlienky o práve patriarchálnosti práva, ktoré vykresľuje na pozadí psychoanalýzy. Príklon k psychoanalýze sa u Stoltenberga objavuje všade tam, kde identifikuje konštrukt muža a mužnosti s falom, ktorý je symbolom moci. Falus sa mocensky nadraduje voči inému, tak ako sa muž, otec a vlastník mocensky nadraduje voči žene, matke a vlastnenému telu. Právo je odrazom tejto psychoanalytickej pozície, pričom zároveň vyjadruje mužskú erotizáciu vlastníctva. Mužská erotizácia vlastníctva je neukojiteľnou túžbou vlastniť a podriaďovať si ženu ako matku a deti. Právo takýmto spôsobom garantuje mužom mocensky nadradenú pozíciu nad podradenými ženami a deťmi a zveruje mu vládu spolu s právomocami a ochranou pred inými mužmi nad jeho súkromnými záležitosťami. Slovom, koreňom patriarchálnej podoby práva je moc otca rodiny a otcovská moc ako výkon vlastníckeho práva nad inými osobami (ženami a deťmi), ktoré spadajú pod jeho právomoc, a teda mu patria.

Kľúčom k pochopeniu patriarchálnej moci je u Stoltenberga pochopenie vzťahu otca k iným členom rodiny, pričom špeciálne si berie na zreteľ vzťah otca a syna. Stoltenberg to vyjadruje nasledovne: „Nikto nedokáže skutočne pochopiť, ako muži zaobchádzajú so ženami bez toho, aby pochopil ako muži pristupujú k iným mužom – a nikto nemôže skutočne pochopiť ako muži pristupujú k iným mužom bez pochopenia ako muži zachádzajú so ženami. Vzťah otca a syna je obvykle prvým vystavením chlapca tomuto zložitému prepojeniu sexuálnej politiky. Lekcie, ktoré sa v tomto vzťahu naučí, trvajú celý život a stávajú sa

⁷⁰⁷ DWORKIN, A. Mercy. New York : Four Walls Eight Windows, 1992. s. 327.

⁷⁰⁸ Pozri VINER, K. „She never hated men“ [online]. [cit. 24.02.2021]. Dostupné na: <<https://www.theguardian.com/books/2005/apr/12/gender.highereducation/>>.

základom všetkého, v čo bude veriť, že je pravdivé o tom, kým by mal byť vo vzťahu k ženám a iným mužom.⁷⁰⁹ Vzťah otca a syna je kultúrnym prvkom, ktorý sa naprieč časom, generáciami, miestom a kultúrami replikuje a reprodukuje, čím zásadným spôsobom vytvára základ potrebný pre udržateľnosť sexuálnej politiky spoločnosti, tvrdí Stoltenberg.

Otcovská moc je tak kultúrnym, mocenským a majetníckym výrazom. John Stoltenberg o tom hovorí nasledovne: „Vieme, že prvý otec si uvedomoval, že je otcom na základe toho, že je vlastníkom; bol to *paterfamilias*, čo v doslovnom preklade znamená ‚pán otrokov‘. Môžeme predpokladať, že muži ako ľudia vynašli moc vlastníť, aby zatieňili tajomstvo pôrodu, a akonáhle sa na zemi rozšírilo mužské vlastníctvo, nepoznalo hranice, stalo sa nenásytným a chcelo vládu nad všetkým životom a smrťou.“⁷¹⁰ A hoci sa s pozíciou žien ako majetkom, ktorý tvorí centrálny obsah vlastníckej moci mužov, môžeme stretnúť už pri Andrei Dworkin, John Stoltenberg rozpracováva tento koncept bližšie a robí ho ústredným pre jeho ďalšiu argumentáciu. Z opačnej strany boli ženy podľa neho prvými otrokmi a ich telá boli prvým kapitálom. *Modus operandi* otcovskej moci je disponovať matkou svojich detí a deťmi ako so svojím vlastným majetkom. Zachováva sa a vykonáva sa násilím. Stoltenberg upozorňuje na to, že patriarchálne právo otca je vo svojej podstate vlastníckym právom, ktoré je vykonávané násilím. A preto prvou podmienkou moci otca je právo na telo matky a detí: „Otec ju vlastní legálne a telesne; slovo vlastníť znamená doslova to, čo s ňou robí. To je aj dôvod, prečo všetky deti podľa moci otca patria otcovi, a nie matke.“⁷¹¹ Práve vlastníctvo a násilie sú jednostrannými vzťahmi, v ktorom otec vystupuje ako subjekt a žena ako matka a deti sú objektmi výkonu otcovskej moci ako práva a moci vlastníka. Je vzťahom medzi aktívnym subjektom a pasívnym objektom, vlastníkom a vlastneným, alebo otrokárom a otrokom. Takéto vlastnícke právo má podľa jeho slov absolútny rozmer. Navonok by sa mohlo zdať, že otec vlastní iba telá matky a detí, avšak v skutočnosti mu patrí celá ich bytosť, t.j. ich telá, práca, vedomie a ich vôľa.

Stoltenberg však zároveň hovorí aj o ďalšom rozmere otcovskej moci ako násilného vlastníckeho práva, ktorý mu dodáva jeho erotizácia: „Patriarchálne právo uzakoňuje vlastníctvo. Normatívny falický erotizmus stelesňuje vlastníctvo. Patriarchálna kultúra romantizuje, oduševňuje, robí emočným a psychologizuje právo mužov vlastníť ženy a deti ako majetok.“⁷¹² Táto erotizácia ho zároveň povyšuje, tzn. otcovská moc sa nerealizuje iba v súkromnej sfére – jeho pravý význam spočíva v tom, že sa rozširuje na sféru verejnú a stáva sa základným regulátorom medziludských vzťahov. V nadväznosti na to uvádza príklad sobášu ako darovania alebo ako uzatvárania kúpnopredajnej zmluvy, posudzovanie znásilnenia v manželstve z pohľadu práva, pozícia nelegitímnych detí, faktické vlastníctvo detí otcom, ženská povinnosť starostlivosti o deti, mužovo odbremenenie od starostlivosti o deti po rozvode manželstva, potreba súhlasu zo strany muža pre podstúpenie legálnej interrupcie⁷¹³. Patriarchálnosť práva, ktoré je založené na erotizovaní vlastníctva muža odzrkadľuje napríklad sobáš. Sobáš, kde otec odovzdáva svoju dcéru jej ženíchovi, stelesňuje prevod veci do držby a vlastníctva nového vlastníka. V minulosti bol ženích povinný zaplatiť za nevestu peniazmi jej otcovi, čo znázorňovalo prevod tovaru na kupujúceho po zaplatení kúpnej ceny predávajúcemu. Podobne, v manželstve nemohol byť manžel stíhaný a následne odsúdený za znásilnenie svojej manželky. Jeho manželka bola vlastne jeho majetkom a tak mohol s ňou

⁷⁰⁹ STOLTENBERG, J. *Eroticism and Violence in Father -Son Relationship*. In STOLTENBERG, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*. London : UCL Press, Taylor & Francis Group, 2000. s. 49-65.

⁷¹⁰ Tamže, s. 58.

⁷¹¹ Tamže, s. 50.

⁷¹² Tamže.

⁷¹³ John Stoltenberg v tejto súvislosti dodáva: „Patriarchálne právo chráni vlastnícku väzbu medzi otcom k jeho plodu. Tento zákon vyjadruje erotický vzťah medzi mužom a jeho plodom.“ Pozri tamže, s. 56.

robiť čo sám uznal za vhodné. *Apropo*, znásilnenie nebolo pôvodne považované za zločin voči žene, ale za zločin voči jej otcovi alebo manželovi, pretože žena ako vec predsa musela nejakému mužovi patriť, a teda vlastníctvo toho muža bolo znásilnením porušené. Stoltenberg poznamenáva, že „[z]násilnenie odhaľuje skutočnosť, že ženské telo nikdy nebolo jej“.⁷¹⁴

Tento radikálny feminista potvrdzuje, že v súčasnosti svadobný obrad západnej spoločnosti symbolicky odzrkadľuje skutočnosť prevodu vlastníctva z otca na budúceho manžela. Znásilnenie slobodnej ženy zostáva zo strany spoločnosti a práva nepovšimnuté bokom, pretože „sexuálny styk nie je zločinom, a pretože žiaden muž ju nevlastní, nemôže byť ani nikto poškodeným. A do dnešných dní, ktorákoľvek znásilnená žena čelí hysterickému odmietnutiu a pohrdaniu mužom, ktorý ju predtým pravidelne jebal. Hoci mohol alebo nemusel legálne vlastniť jej telo prostredníctvom manželstva, mal pocit, že ju vlastnil, aspoň vtedy, keď s ňou jebal, a už nemôže ďalej žiť s pocitom, že jeho osobný majetok bol poškvrnený“.⁷¹⁵

Právo ako systém pravidiel je jednostranným – stojí na strane muža, teda osoby, ktorá sa narodila s penisom. Právo a penis sú vo vzájomnej zhode. Naopak u žien platí, že žena je „vymedzená právom a kultúrou ako skutočné alebo potenciálne vlastníctvo niekoho, kto je muž, teda niekoho, kto sa narodil s penisom“.⁷¹⁶ V centre práva sa podľa Stoltenberga nachádza falický erotizmus (*phallic eroticism*). Vo vnútri falického erotizmu sa skrýva erotizované vlastníctvo, túžba ovládať ženy ako predmety. Právo v tomto duchu zveruje mužom moc nad jeho súkromnou sférou vlastníctva, do ktorej patrí aj žena a deti. Právo tak mužovi zveruje v súkromnej sfére výkonné právomoci, ktoré môžu nadobúdať aj násilný charakter. Zároveň, ako dodáva Stoltenberg, „patriarchálne právo chráni každé erotické súkromie pred uzurpáciou iným mužom“.⁷¹⁷

Takýto pohľad na právo však neznamená, že by bol Stoltenberg voči nemu skeptickým. Sám tvrdí, že „[e]xistujú viaceré nevyhnutné cesty ako dosiahnuť spravodlivosť medzi pohlaviami. Právo by malo byť jednou z najdôležitejších. Spravodlivosť má byť koniec-koncov jednou z hlavných funkcií práva“.⁷¹⁸ Napriek tomu, tak ako som vyššie uviedol, hovorí o tom, že právo počas doby trvania histórie ľudstva zdôvodňovalo mužskú nadvládu. V hnutí proti legalnosti pornografie, tak ako aj pri uzákonení reprodukčnej slobody žien,⁷¹⁹ videl možnosti otrávenia základov mužskej nadvlády v práve a prostredníctvom práva. Stoltenberg, podobne ako jeho životná partnerka Andrea Dworkin alebo ako Catherine MacKinnon, vidí zdroj mužskej nadvlády v násilnej sexuálnej dominancii mužov nad ženami. Na prvý pohľad by sa zdalo, že mužská vôľa po ovládaní sexuálneho správania žien je len parciálnou oblasťou. V prípade týchto radikálnych feministov je daná vôľa interpretovaná ako totalitná, a teda nároková si totálnu kontrolu žien zo strany mužov. Inými slovami, sexuálne vykorisťovanie žien mužmi je príčinou ich celkového nerovného postavenia. Preto aj Stoltenberg bol toho názoru, že legislatíva proti pornografii výrazne obmedzí možnosti sexuálneho vykorisťovania žien, keďže dôjde k obmedzeniu mužskej erotizovanej túžby kontrolovať a definovať sexuálne

⁷¹⁴ Tamže, s. 51.

⁷¹⁵ Tamže, s. 52.

⁷¹⁶ Tamže, s. 51.

⁷¹⁷ Tamže, s. 52.

⁷¹⁸ STOLTENBERG, J. *Confronting Pornography as a Civil Right Issue*. In STOLTENBERG, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*, s. 120.

⁷¹⁹ Na margo tejto témy sa John Stoltenberg vyjadril: „Muži ako trieda vedia, že ak sa reprodukčná sloboda žien stane skutočnosťou, mužská nadvláda nebude môcť existovať. Je to tak jednoduché a logické; mužské zákony, mužské doláre, a mužskí bohovia slúžia tomuto poznaniu. Muži ako trieda si uvedomujú, že ich spoločenská a kultúrna či ekonomická výhoda nad ženami a voči ženám závisí na zachovávaní nedobrovoľného tehotenstva, nedobrovoľného nosenia plodu v tele, nedobrovoľného pôrodu a nedobrovoľnej starostlivosti o deti.“ Pozri STOLTENBERG, J. *The Fetus as Penis: Men's Self-interest and Abortion Rights*. In tamže, s. 86.

správanie žien. Takáto pozícia bola filozofickým východiskom pre miestnu legislatívu v Indianapolis a Minneapolis: „Išlo by o feministický zákon, určený na to, aby feministická analýza ženskej nerovnosti prostredníctvom sexuálneho vykorisťovania sa stala centrom verejnej politiky a ústavnej právnej vedy. Bol to zákon, ktorý by zväčšoval občianske slobody – rozšíril by právo hovoriť na mnohých, ktorí sú súčasťou mlčania ako trieda bezmocných obetí – ľudí, ktorí boli zranení a ktorí nemajú žiadnu právnu cestu, aby bojovali za spravodlivosť.“⁷²⁰ Konečným cieľom odstránenia mužskej sexuálnej nadvlády je dosiahnuť sexuálnu slobodu žien.

Súčasťou Stolbergovho radikálneho feminizmu je aj boj proti pornografii. Podobne ako iné radikálne feministky tej doby aj on kladie do popredia patriarchálnu stránku pornografie ako výrazu mocenskej ambície mužov, ktorí sa snažia udržať si moc nad ženami. John Stoltenberg to potvrdil vo svojom výroku: „Pornografia šíri klamstvá o ženách. Avšak pornografia potvrdzuje pravdu o mužoch.“⁷²¹ Hoci patriarchálny význam pornografie nájdeme v dielach Dworkin a MacKinnon roztrúsený kdekade, v koncentrovanej podobe ho vyjadruje práve Stoltenberg, ktorý na relatívne malom priestore poukázal, v čom je pornografia patriarchálna a prečo je v patriarchálnej spoločnosti natoľko dôležitá: „Obraz, ktorý načrtáva pornografia nie je vôbec pekným; pornografia odhaľuje v mužskej sexualite, z ktorej aj vychádza, podmienenosť vzrušenia hrubosťou a nátlakom, erotizáciu rasovej neznášanlivosti, pohrdanie ženami, fetišizáciu erekcie a posadnutosť vníkaním, posadnutosť medzivzťahovými mocenskými rozdielmi, erotizovanú oddanosť násiliu – a prostredníctvom toho sa snaží škaredo presadiť maskulinitu nad a proti ženám.“⁷²² Obraz takejto nadvlády mužnosti vidí v rozšírení pornografie, ktorá sa stáva dennodenným a všade prítomným javom.

Stoltenberg považoval pornografiu za škodlivú nielen pre ženy, ale rovnako aj pre gayov: „Pornografia je jedným z hlavných faktorov kultúry homofóbie.“⁷²³ Stoltenberg zameriava svoju pozíciu na zdôvodnenie názoru, ako je gay pornografia v samotnej svojej podstate patriarchálna a spája ju s prejavmi homofóbie v spoločnosti. Homofóbia má s pornografiou spoločné to, že nepoškodzuje len gayov, ale rovnako aj ženy. Len mužom plynie z homofóbie a sexizmu prospech. Homofóbia im totižto poskytuje akúsi ochranu. Ako je to možné? Muži sa vďaka všeobecnej prijímanej homofóbie chránia pred sexuálnou agresiou zo strany iných mužov. A teda homofóbia „[v]yjadruje obavu mužov z toho, že by mohli byť sexualizovaní iným mužom, čím by sa s nimi ‚zaobchádzalo ako so ženami‘ behom sexuálneho aktu“, tvrdí.⁷²⁴ Na základe toho muži za pomoci homofóbie bránia seba samého a usmerňujú potenciálnu sexuálnu agresiu výhradne na ženy. Inými slovami, cieľom sexuálneho obťažovania, násillia a znásillnenia majú byť ženy, nie muži. Prejavmi homofóbie za pomoci degradujúceho humoru vyjadreného vtipmi o teplých, prejavmi umiernennej kritiky podoprenej argumentáciou, či za pomoci hnevu s vulgárnymi nadávkami o hnusných „buznách“ a vyhrážkami „ako by zatočil s buzerantmi“, muž dáva najavo svoje privilegované postavenie a zároveň sa snaží upozorniť na to, že „on nie je ako žena“, voči ktorej je otvorené sexuálne a agresívne správanie dovolené. Mužom prejavovaná homofóbia je zároveň upozornením, že sám nestrpí sexuálnu agresiu iným mužom voči svojej výhradne mužskej a mužnej osobe. Takýto obranný mechanizmus homofóbie má svoju súkromnú, individuálnu i verejnú, celospoločenskú úroveň. Mužovi a mužom poskytuje záruku, že sa môžu cítiť vo svojej rodovej triede spolu s inými mužmi bezpečne. Tým si vytvárajú imunitu pred sexuálnym násillím. Prejavmi homofóbie sa muži účinne zbavia možnosti existencie sexuálneho predátora,

⁷²⁰ STOLTENBERG, J. *Confronting Pornography as a Civil-Rights Issue*, s. 154.

⁷²¹ STOLTENBERG, J. *The Forbidden Language of Sex. In Refusing To Be a Man: Essays on Sex and Justice. Revised Edition*, s. 106.

⁷²² Tamže, s. 105.

⁷²³ STOLTENBERG, J. *Pornography and Freedom. In tamže*, s. 115.

⁷²⁴ Tamže, s. 114.

a zároveň odstránia potencionálnu hrozbu, že sa sami – buď ako jednotlivci, alebo ako rodová trieda – stanú sexuálnou korisťou. Stoltenberg tvrdí, že toto je vysvetlenie skutočností, prečo sa sexuálne agresívne správanie na pracoviskách, v škole alebo na ulici prejavuje zo strany mužov častejšie voči ženám, než voči mužom samým. Teda homofóbia je v prospech mužov aj reálne účinná; účinne reguluje prejavy potenciálneho homosexuálneho napätia medzi mužmi navzájom. Avšak zatiaľ čo mužov chráni, ženy poškodzuje, pretože doslova hovorí ostatným mužom: „Toto si voči mne ako mužovi, ty tiež ako muž nedovoľuj, toto sa smie robiť jedine ženám.“

Späť však k pornografii... Pornografiu, ktorá zobrazuje homosexualitu Stoltenberg delí na lesbickú a gay pornografiu. Obe podoby homosexuálnej pornografie sú rovnako ako aj heterosexuálna pornografia v samom jadre patriarchálne. Účelom lesbickej pornografie samej osebe nie je podľa Stoltenberga zobrazenie homosexuálnej súložie medzi dvomi (prípadne viacerými) ženami, ale účelom je sexuálne uspokojenie heterosexuálneho, mužského diváka. Aj lesbická pornografia je teda vo svojom jadre heterosexuálna a patriarchálna, pretože takýto je jej účel. Stoltenberg pokračuje ďalej a tvrdí, že dokonca samotná pornografia, ktorá zobrazuje rôzne spôsoby mužskej homosexuálnej súložie v sebe obsahuje priame či nepriame odkazy k mužskej nadvláde: „Mužská gay pornografia, ktorá sa dnes často javí ako idealizovaná, s výhradne mužským prvkom, zobrazujúca svet supernamakaných svalov, taktiež obsahuje hanlivé odkazy na ženy alebo na feminizovaných samcov.“⁷²⁵ Aktéri v tomto type pornografie sa predbiehajú v dodržiavaní „disciplíny“ alebo často násilných sexuálnych praktík, ktoré sa kladú ako výzvy a skúšky mužnosti v zmysle „veď chlap musí niečo vydržať“. Gay, ktorý vie vydržať násilne vykonávaný fisting, extrémne trestanie, ponižujúce sexuálne otroctvo, bitie a opovrhovanie vzíde z výziev a skúšok ako skutočný muž, ktorý aj za cenu bolesti vydrží všetko: „[A]koby sexuálne násilie, ktoré na ňom pácha iný muž zvyšovalo jeho sexuálnu identitu muža.“⁷²⁶ Takáto pornografia svedčí o zvláštnom uznaní, ktoré môže patriť iba mužovi a je potvrdením mužnosti samej spolu s mužským odhodlaním vydržať nemožné. Stoltenberg dáva do pozornosti, že násilné praktiky vykonávané na ženách v heterosexuálnej pornografii, tieto účinky nemajú, hoci ich spôsob vykonávania a intenzita násillia a ponižovania môžu byť rovnako silné. Dôvodom je pohlavie aktérov. Ženy môžu byť v pornografii považované za bezcenné štetky či nehanebné kurvy, s ktorými je možné robiť čokoľvek a akýmkoľvek spôsobom. Ženám teda nepatrí uznanie, to patrí iba jednotlivcovi, ktorý je mužom. Je to reverzné chápanie tej istej role, z ktorého vzíde rozdielny záver – žena slúži na opovrhovanie, zatiaľ čo muž si zaslúži uznanie svojej výdrže. Iným príkladom, potvrdzovania mužnosti je vzájomné striedanie sa mužov pri análnom sexe. Účelom je zamedziť tomu, aby sa nevytvoril u diváka dojem, že jeden z nich je príliš feminizovaný alebo hrá rolu ženy. Ďalším príkladom môže byť podľa Stoltenberga gay pornografia, kde je vzájomnosť aktérov častokrát skokovo a nepochopiteľne narúšaná násilným správaním.

Celkovo sa tak snaží mužská homosexuálna pornografia podľa Stoltenberga vykresliť homosexuálny mužský sexuálny akt tak, aby sa eliminovala pozícia muža ako pokorenej obeť, a to napriek tomu, že nastáva jeho sexuálna objektivácia. Tento typ pornografie je svojím spôsobom zvláštnym uznaním mužskej dominantnej pozície a v porovnaní s heterosexuálnou pornografiou sa zdráha zobrazovania aktov jednoznačného pokorenia alebo zneuctenia mužských aktérov.

Catherine MacKinnon: o sexuálnom obťažovaní ako o forme diskriminácie na základe pohlavia a o pornografii ako o vrcholnom prejave patriarchálnosti práva

Ak sme predtým hovorili, že v jadre radikálneho feminizmu je ukrytý problém moci, potom na tomto mieste musíme podčiarknuť, že Catherine MacKinnon je najvýznamnejšou

⁷²⁵ Tamže, s. 115.

⁷²⁶ Tamže, s. 115-116.

predstaviteľkou tohto prístupu vo feministickej teórii práva. Pre MacKinnon je príslušnosť jednotlivca k pohlaviu a patriarchátom utváraná sexualita ústredným kritériom problematiky moci. Podľa nej dochádza v patriarchálnych podmienkach k erotizovaniu mocenského nátlaku. Inými slovami, erotizuje sa moc. Demonštruje to tým, že pornografia je reprezentáciou aktuálne platnej a želanej podoby sexuality; zvlášť násilím sa utvárajúcou sexualitou. Patriarchálna, teda mužská sexualita je spojená s narúšaním iného – tzn. autenticky ženskej sexuality –, pretože mužská sexualita je prejavom moci. Sexualita je dynamickou kontrolou, prostredníctvom ktorej mužský útlak definuje muža, ženu a podoby žiadúceho sexuálneho správania a uspokojovania. Aj samotný sex – resp. patriarchátom vymedzené podoby sexu – je mocenským vzťahom nadradeného muža voči podriadenej žene.

Patriarchátom utvorená sexualita žien je v jej teórii sociálnym konštruktom, ktorý odzrkadľuje mužskú nadvládu, voči ktorej sa ženy majú podriaďovať. Vyjadrené inak: súčasná podoba (mužskej alebo ženskej) sexuality sa zakladá na premise nadradenosti mužov a podradenosti žien. Z toho vyplýva, že príčinou mocenskej dominancie mužov je snaha uchovať si nadradenosť prostredníctvom sexuálnych vzťahoch medzi oboma pohlaviami. Tieto teoretické východiská vedú k záveru s praktickými dosahmi, podľa ktorého sa sexuálne vzťahy žien s mužmi neodvrátiteľne odohrávajú v prostredí popierania a strachu.⁷²⁷ Ak zoberieme do úvahy takúto názorovú pozíciu od MacKinnon, potom ženská sexualita v patriarchálnych podmienkach nie je ničím iným, než zvyšovaním bezmocnosti, útlaku a života bez možností na strane žien.

Pokiaľ máme predbežne spomenúť prístup MacKinnon k právu, potom musíme dať do popredia mocenskú a sexuálne násilnú povahu patriarchálneho práva. Právo vo všeobecnosti, pretože je patriarchálne, má samo problém identifikovať rozdiel medzi znásilnením a dobrovoľnou súložou. Inak sa to dá vyjadriť tak, že právo predstavuje výraz patriarchálnej mocenskej túžby po sexuálnom násilí voči ženám. Právo je vlastne v tomto smere rovnaké ako myseľ páchatel'a znásilnenia, ktorý v znásilnení vidí mocenskú túžbu po súloží. Slovom, právo vstrebáva do svojho vnútra hierarchiu, ktorá vo svojej podstate je spoločenskou štruktúrou usporiadania vzťahov medzi dominantným mužským pohlavím a submisívnym ženským pohlavím. Podobne ako právo, aj štát je podobou patriarchálnej inštitúcie: „[Š]tát je mužským vo feministickom zmysle: právo vníma a zaobchádza so ženou spôsobom ako muži vnímajú a zaobchádzajú so ženami. Liberálny štát donucujúco a autoritatívne vytvára spoločenský poriadok v záujme mužov ako rodu – prostredníctvom svojich legitimizujúcich noriem, foriem, vzťahov k spoločnosti a vecných politik. [...] Formálne je štát mužským a objektivita je jeho normou.“⁷²⁸ Takýto pohľad na štát a právo zodpovedá radikálno-feministickej pozícii, kde sa patriarchát chápe ako univerzálny jav, ktorý prestupuje celou spoločnosťou a každou inštitúciou v jej rámci.⁷²⁹ Uvedené možno demonštrovať aj na myšlienke od MacKinnon, ktorá svedčí o vzájomnej prepojenosti štátu a práva a ich podmienenosť patriarchátom ako utláčateľským systémom, ktorý umožňuje liberálna idea objektivnosti: „Objektivistická epistemológia je právom práva. Zaručuje, že právo bude posilňovať súčasné rozdelenie moci, ak sa bude najviac držať vlastného najvyššieho ideálu férovosti. [...] Takéto právo nielen reflektuje spoločnosť, v ktorej muži vládnu ženám; ono vládne mužským spôsobom. [...] Spôsob vládnutia, ktorý zjednocuje vedecké poznanie s mocou štátu v tom, čo pojem práva znamená, inštitucionalizuje svoju objektívnu pozíciu ako teóriu práva. [...] Nie je tomu tak len preto, že štát je pravdepodobne

⁷²⁷ Pozri MACKINNON, C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*, s. 149-150.

⁷²⁸ MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, s. 644.

⁷²⁹ Pozri KANTOLA, J. *State/Nation*. In DISCH, L. – HAWKESWORTH, M. (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York : Oxford University Press, 2016. s. 918.

sferou politiky. Je to preto, že štát, čiastočne prostredníctvom práva, inštitucionalizuje mužskú moc. Ak je mužská moc systémovou, je to režim.⁷³⁰

MacKinnon aplikovala svoju feministickú teóriu na zdôvodnenie právnych zmien v oblasti, kde sa sexualita a sexuálne správanie prejavovali najokatejšie. Medzi tieto oblasti môžeme zaradiť dosahovanie právnych zmien v legálnej definícii sexuálneho obťažovania a pornografie. Napríklad, pre zákaz pornografie je príznačná jej spolupráca s Andreou Dworkin. Spoločne pripravili návrhy nariadení v meste Minneapolis a Indianapolis, ktorých účelom bolo obmedziť šírenie pornografie v spoločnosti. Vo všeobecnosti možno prínos Catherine MacKinnon do právneho poriadku Spojených štátov amerických vymedziť najmä s ohľadom na to, že dokázala argumentačne podložiť mnoho sexuálne podmienených sexistických praktík v spoločnosti ako narušenia práv žien. Medzi tieto prípady patria najmä sexuálne obťažovanie, ktoré predstavovalo narušenie práv žien v agende pracovného práva a pornografia, ktorá podľa nej zdôvodňovala porušenie občianskych práv žien. Jej zámerom bolo, aby sa zahrnutím týchto právnych úprav do právneho poriadku tieto témy stali súčasťou verejnej mienky a takisto verejného poriadku. Právne potieranie sexuálneho obťažovania a pornografie, sa malo ukázať ako legitímny a legálny spôsob zrovnoprávnenia žien, ktoré navyše zasahuje mocenskú podstatu patriarchátu. Teda ako sexuálne obťažovanie tak aj pornografia mali byť považované za všeobecne neakceptovateľné a protiprávne javy. MacKinnon poukázala predovšetkým na nedostatok právnej úpravy, ktorá by chránila ženy pred vytváraním konštruktov o nich samých ako o sexuálnych objektoch, ktoré sú z pohľadu spoločnosti považované za podradné a závislé bytosti.

Vo vyššie predstavených súvislostiach argumentovala Catherine MacKinnon v prospech chápania sexuálneho obťažovania na pracovisku ako formy diskriminácie na základe pohlavia. Vyslovene o tom hovorí nasledovne: „Právnym argumentom rozpracovaným v tejto knihe je, že sexuálne obťažovanie žien v práci je diskrimináciou v pracovnoprávných vzťahoch na základe v pohlavia.“⁷³¹ Sexuálne obťažovanie zdôvodňuje nasledovným teoretickým vysvetlením: „Sexuálne obťažovanie sa vo svojej najširšej definícii týka nežiadúceho zneužívania sexuálnych nárokov vo vzťahu k nerovnej moci. V strede tohto pojmu stojí využitie moci jednou sociálnou sférou pri požívaní výhod a/alebo na úkor nevýhod inej [sociálnej sféry]. Rozhodujúca dynamika je tu najlepšie vyjadrená ako recipročné vynucovanie dvoch nerovností. Ak je jedna z nich sexuálna, ta druhá je materiálna, súhrnná je zvlášť účinná. [...] Sexuálne obťažovanie žien v zamestnaní je zreteľné najmä vtedy, keď v práci nadriadení muži nechcane pôsobia nátlakom sexuálnych výhod voči zamestnankyňam; môžu sem takisto patriť sexuálne nátlaky zo strany spolupracovníkov a zákazníkov, ak sú zamestnávateľmi tolerované alebo podporované.“⁷³² Ako vidieť MacKinnon hovorí, že v sexuálnom obťažovaní sú vo svojej podstate prítomne dva nátlaky: prvý má rýdzo sexuálny charakter a spočíva v správaní nadriadeného zamestnanca alebo kolegu so sexuálnym podtónom; druhý útlak označuje ako materiálny, a ten má slúžiť ako podporný rámec pre dosiahnutie želaného správania žien. Práve materiálny nátlak môže byť implicitne alebo aj explicitne komunikovaný, a vo svojej podstate smeruje k znevýhodneniu ženy na pracovisku. V praxi tak môže dôjsť, napríklad, k prepusteniu ženy z pracoviska, a to v prípade, že sa voči správaniu mužského kolegu ohradí. Takisto v prípade, ak sa žena podvolí sexuálnemu nátlaku môže dôjsť zo strany mužského zamestnanca k očakávaniu, spočívajúceho v opakovanom a pokračujúcom sexuálnom styku. Oporou sexuálneho obťažovania je aj skutočnosť, že zamestnávateľ toleruje takéto správanie mužských zamestnancov a nesnaží sa mu predchádzať. MacKinnon však upozorňuje aj na nebezpečnejší a širší spoločenský rámec

⁷³⁰ MACKINNON, C. A. *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, s. 645.

⁷³¹ MACKINNON, C. A. *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, s. 4.

⁷³² Tamže, s. 1.

tolerovania sexuálneho obťažovania žien: „Zvyčajne zamestnávateľia, manželia, sudcovia a aj samotné obeť chápu a odmietajú tieto incidenty ako triviálne, izolované a ‚individuálne‘ alebo ako všeobecne ‚prirodzené‘ alebo ‚biologicky podmienené‘ správanie.“⁷³³

Teoretická a právna analýza MacKinnon sa snaží vysvetliť sociálnu povahu sexuálneho obťažovania. Podobne chápe aj rozdiely medzi mužmi a ženami ako sociálne rozdiely, a nie ako rozdiely biologické: „Právne relevantný obsah pojmu pohlavie, chápaný ako rodové rozdiely, by sa mal zamerať na jeho sociálny význam viac než na biologické rozdiely.“⁷³⁴ Samotná sociálna povaha sexuálneho obťažovania je determinovaná jednak vzťahom zamestnávateľa k zamestnancom, a jednak vzťahom medzi mužským a ženským pohlavím. Preto právne uznanie sexuálneho obťažovania ako „diskriminácia v pracovnoprávných vzťahoch na základe pohlavia by pomohlo ženám prekonať väzbu medzi materiálnym prežitím a sexuálnym vykorisťovaním. Podporilo a zlegitimizovalo by ekonomickú rovnoprávnosť žien a sexuálne sebaurčenie žien v bode, ktorý ich spája“.⁷³⁵ Sexuálne obťažovanie žien na pracovisku v sebe spája problém materiálnej nezávislosti žien a sexuálnej slobody. *A contrario* teda platí, že sexuálne obťažovanie na pracovisku podnecuje ekonomickú závislosť žien a ich sexuálnu objektivizáciu. Stretáva sa v ňom nielen ekonomický, ale rovnako aj sexuálny útlak. Zároveň je podstatné, že tento útlak je rodovo podmienený a deje sa ženám práve z toho dôvodu, že ide o ženy.

Navyše, Catherine MacKinnon argumentuje, že prax sexuálneho obťažovania ako aj nedostatok právne účinných spôsobov, ktorými by sa mohli ženy brániť, sú v rozpore so znením článku VII (*Title VII*) Zákona o občianskych právach (*Civil Rights Act*) a štrnástym dodatkom Ústavy USA, ktorý apeluje na rovnosť a ktorý hovorí o rovnakej ochrane zákonom. Práve právne nepotieranie sexuálneho obťažovania vedie k tomu, že „takáto prax diferencielne poškodzuje jednu rodovo vymedzenú skupinu v oblasti – sexualita v zamestnaní –, v ktorej je možné porovnávať zaobchádzanie so ženami a mužmi“.⁷³⁶ Keďže z pohľadu masívne rozšíreného spoločenského výskytu sexuálneho obťažovania voči ženám, právo a právna prax opomína poskytnutie účelnej alternatívy, potom dochádza k diskriminácii veľkej skupiny obyvateľstva, ktorú zjednocuje rodová identifikácia alebo príslušnosť k pohlaviu. To všetko vedie podľa MacKinnon k tomu, že sa objavuje obťažovanie typu *quid pro quo* ako aj sexuálne obťažovanie, ktoré vytvára sexuálne neprijateľné pracovné prostredie.⁷³⁷ Sexuálne obťažovanie *quid pro quo* je sexuálnym nátlakom zo strany muža, ktorý poskytuje za sexuálne služby pracovné výhody. Sexuálne obťažovanie, ktoré vytvára sexuálne neprijateľné pracovné prostredie zahŕňajú rodovo podmienené zastrašovanie alebo neprijateľné konania, ktoré vytvárajú pre ženy škodlivé pracovné prostredie, a teda negatívne vplyvajú na ženy a jej pracovný výkon.

Sociálnym dôsledkom sexuálneho obťažovania je opakujúca sa a hromadne sa vyskytujúca individuálna vnútorná skúsenosť žien so sexuálnym obťažovaním na pracovisku. MacKinnon o tejto skúsenosti hovorí: „Tak ako ženy, ktoré boli znásilnené, sexuálne obťažované ženy sa cítia byť pokorené, ponížené, zahanbené, rozpačité, lacné a okrem toho aj nahnevané.“⁷³⁸ Poukazuje zároveň na to, že 78% z dotazovanej vzorky sexuálne obťažovaných žien na pracovisku potvrdilo pretrvávajúce psychické a fyzické následky sexuálneho obťažovania.

⁷³³ Tamže, s. 2.

⁷³⁴ Tamže, s. 158.

⁷³⁵ Tamže, s. 7.

⁷³⁶ Tamže, s. 6.

⁷³⁷ Pozri tamže, s. 32 a nasl.

⁷³⁸ Tamže, s. 47.

Podobne ako znásilnenie, aj sexuálne obťažovanie chápe MacKinnon ako „erotizovanú nadvládu“ („*dominance eroticized*“).⁷³⁹ Paralelu medzi sexuálnym obťažovaním a znásilnením dáva do súvisu, aj keď hovorí o ekonomickej moci ako o prostriedku umožňujúceho sexuálne obťažovanie: „Ekonomická moc je pre sexuálne obťažovanie tým, čím je fyzická moc pre znásilnenie.“⁷⁴⁰ Takéto tvrdenie je pochopiteľné s ohľadom na skutočnosť, že žena sa snaží prácu získať, respektíve udržať si ju a v podmienkach pracoviska sa častokrát stáva, že daná žena nemá v skutočnosti inú možnosť ako byť vystavená negatívnemu pôsobeniu sexuálneho obťažovania na pracovisku.

Táto radikálno-feministická právna teoretička poskytla teoretické zázemie a argumentačnú bázu pre právne uplatnenie sexuálneho obťažovania ako diskriminácie na základe pohlavia podľa článku VII Zákona o občianskych právach. Vychádzala z kritiky a odsúdenia praxe zamestnávateľov, ktorí výmenou za sexuálne služby poskytovali zamestnankyňam určité výhody. Takáto prax zodpovedala neprijateľným pracovným podmienkam a bola podľa nej výrazom diskriminácie žien na základe pohlavia. MacKinnon o tomto neželanom prejave diskriminácie žien hovorí: „Záruka proti diskriminácii ‚na základe pohlavia‘ má malý význam, ak sa ponechá nedotknutou tradičná dynamika vynucovania a prejavov pozície podradného pohlavia. Záruka rovnakého prístupu k pracovnému školeniu, vzdelaniu a zručnostiam má malý význam, ak je možné z pohľadu práva odmietnuť požiadavku rovnosti pri prijímaní, povýšení a odmeňovaní, ak žena odmietne poskytnúť sexuálne výhody. O mužovi, ktorému je dovolené posudzovať prácu žien podľa sexuálnych štandardov, nemožno tvrdiť, že zamestnáva ženy na základe ich zásluh. Ak žena musí svojmu šéfovi poskytnúť sexuálnu protihodnotu výmenou za zamestnanecké výhody, jej materiálne postavenie závisí od jej sexuálneho výkonu, a právny prísľub rovnosti žien je ilúziou.“⁷⁴¹ Už z takejto letmej ukážky jej myšlienok vyplýva odmietnutie stereotypného prístupu k ženám v pracovnom prostredí, ktorý chápe ženy ako objekty sexuálnej príťažlivosti, a nie ako profesionálky zasluhujúce si rovný prístup zo strany mužských kolegov. Toto kritické východisko predstavuje na pozadí príbehov žien, ktoré rozličným spôsobom zažívali rozdielne prejavy sexuálneho obťažovania na pracovisku. Tieto príbehy tak načrtávajú spoločný obraz žien pracujúcich v USA, kde sexuálne podmienené správanie mužom voči ním podstatným spôsobom ovplyvňovalo výkon ich práce a ich pozíciu na pracovisku. Nejde teda iba o jednotlivé a náhodne sa vyskytujúce javy, ale o nebezpečný a zákonitý trend, ktorý svedčí o sexuálnej objektivizácii žien.

Samozrejme, MacKinnon reagovala aj na vtedajšiu absenciu právnej úpravy, ktorá by umožňovala dotknutým ženám sa voči zmienenému sexuálnemu obťažovaniu brániť právom predpokladaným spôsobom. Táto pozícia a argumenty MacKinnon podnietili rad dôležitých zmien v právnej úprave. V roku 1980 bolo zahrnuté sexuálne obťažovanie do článku VII Zákona o občianskych právach. Znenie Zákona o občianskych právach z roku 1991 umožnilo priznať kompenzáciu a represívne odškodné obetiam sexuálneho obťažovania na pracovisku. O rok neskôr Najvyšší súd USA rozhodol, že sexuálne obťažovanie na školách možno považovať za výraz rodovej nerovnosti, ktoré spadá pod článok IX (*Title IX*) Zákona o občianskych právach. Teda tieto právne reformy viedli k zakotveniu právnych prostriedkov do právneho poriadku USA, ktoré mohla obeť sexuálneho obťažovania využiť a domáhať sa svojich práv aj súdnou cestou.⁷⁴²

Pokiaľ hovoríme o pornografii ako ďalšej oblasti, na ktorej sa zacielfuje potreba reformy právnej úpravy, potom MacKinnon poukazuje na degradujúci obraz, ktorý vytvára pornografia o ženách ako o vlastníctve mužov, ktorí navyše majú vo svojich rukách

⁷³⁹ Tamže, s. 162.

⁷⁴⁰ Tamže, s. 217-218.

⁷⁴¹ Tamže, s. 177-178.

⁷⁴² Pozri KRAVETZ, D. – MARECEK, J. *The Feminist Movement*, s. 462.

formovanie žiadúcej podoby ženskej sexuality. Takáto pozícia je v zhode s tradičným radikálno-feministickým obrazom ženy, ktorá je prezentovaná ako sexuálny objekt alebo sexuálna komodita, a to v širokom spektre oblasti spoločenského života – od módy až po tvrdú pornografiu. Uchýlenie sa ku kritike pornografie zdôvodnila nasledovne: „Kritika pornografie je pre feminizmus tým, čím je jej obhajoba pre mužskú nadvládu“, tvrdí MacKinnon.⁷⁴³ Radikálna feministka Catherine MacKinnon tvrdí, že patriarchát vyústil do svojho najvyššieho stupňa práve v pornografii.

Čo má teda MacKinnon pod pojmom pornografia na mysli? K definícii pornografie sa MacKinnon vyjadruje nasledovne dvoma spôsobmi. Prvý, stručnejší a zároveň abstraktnejší spôsob vymedzenia pornografie môžeme nájsť v tvrdení: „Pornografia je z pohľadu feminizmu formou vynúteného sexu, a politickou praxou inštitucionalizovanej politiky rodovej nerovnosti.“⁷⁴⁴ Táto definícia je stručná, ale vypovedá dosť o niekoľkých dôležitých znakoch pornografie ako mocenskom prejave patriarchálnej spoločnosti, na ktorú sa snažila MacKinnon kriticky zamerať. Patriarchát je pre ňu ako radikálnu feministku mocenská dominancia mužov. Takáto mocenská dominancia mužov má vo svojej podstate sexuálny charakter. Patriarchát je podľa jej slov „[s]exuálny terorizmus, ktorý sa zdemokratizoval“.⁷⁴⁵

Mužská sexualita je teda rozhodujúca, ona rozhoduje ako má vyzeráť sexuálny styk. Spoločensky zakotvená mocenská dominancia mužov určuje pravidlá sexuálnej mravnosti pohlavného styku tým, že vytvára dva rozdielne rody, ktorým pripisuje atribúty dominancie a submisivity. Právna regulácia pornografie, resp. jej legálnosť, nie je nič iné, než inkorporácia „mužského pohľadu na vec“ do práva. Právo je patriarchálne, pretože rovnako ako legalizuje pornografiu, legalizuje znásilnenia a prostitúciu, ktoré sú akési poistky uspokojenia mužskej perverznej sexuality. MacKinnon zároveň dodáva, že patriarchát v práve tu bol vždy hoci v rozdielnej podobe a v rozdielnom rozsahu pôsobenia. Právo si však aj tak ako patriarchálna inštitúcia vyhradzovalo, aký sexuálny styk – prípadne za akých podmienok a či vôbec – môže byť prezentovaný verejne. Staršie právne úpravy podľa nej síce zakazovali príliš obscénne obrazy či fotografie, ale zároveň dávali pod zvláštny stupeň ochrany pornografickú literatúru. To neznamená, že by pornografické obrazy či fotografie predtým neexistovali – práve naopak, ich užívanie bola vyhradená súkromná sféra osôb. Platilo nepísané pravidlo: „Rob si so ženou čo len chceš, ale vždy len v súkromí.“ Prelom nastal v posledných desaťročiach, kedy sa podľa jej slov začalo „s presadzovaním pornografie s plnou pompou verejne“.⁷⁴⁶ Zrazu bola pornografia všade a bolo jej plno: „Stav právnej regulácie pornografie je zrkadlom spoločnosti. [...] Pornografia nevidí nič zlé v tom ako zaobchádza so ženami. A ani právo. Pornografia je spoločnosťou odsudzovaná, ale zároveň spoločensky prípustná. Obscénnosť je právnym dôvodom, prostredníctvom ktorého je právne ignorovaná, ale zároveň legálna.“⁷⁴⁷

Druhé vymedzenie pornografie, je obsiahlejšie a konkrétnejšie, alebo aj reálnejšie: „Pornografiu definujeme ako explicitné znázornenie sexuálneho podriadenia sa ženy, a to obrazom alebo slovom, ktoré je zároveň výjavom dehumanizácie žien ako sexuálnych objektov, vecí alebo tovarov, ktoré majú potešenie z bolesti, ponižovania, znásilňovania, spúšťania, rezania, zohavovania, bitia alebo inej fyzickej ujmy; zobrazuje ženy v pozícii sexuálneho podriadenia sa, servilnosti alebo úplného odovzdania sa; preto sa [ženy] stávajú

⁷⁴³ MACKINNON, C. A. Pornography: Not a Moral Issue. In *Yale and Policy Review*, Vol. 2, No. 2, 1984, s. 321.

⁷⁴⁴ MACKINNON, C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*, s. 197.

⁷⁴⁵ Tamže, s. 201. MacKinnon takisto uvádza, že „pornografia umožňuje mať čokoľvek po čom len [muži] sexuálne túžia. Je to ich pravda o sexe. [...] Ukazuje čo všetko muži chcú a poskytuje im to. Pornografia svedčí o tom, že muži chcú: ženy zviazané, ženy bité, ženy mučené, ženy ponižované, ženy pokorené a zranené, ženy zabitú. Alebo ak mám byť korektná voči softcore pornu, ženy sexuálne prístupné, radodajky, ktoré sú tu pre nich s trochou ľahkého otroctva.“ Tamže, s. 138.

⁷⁴⁶ Tamže, s. 200.

⁷⁴⁷ Tamže, s. 201.

obmedzené na časti tiel, do ktorých sa vniká rôznymi objektmi či zvieratami, alebo sú scénicky zobrazované v pozíciách degradácie, poškodzovania, mučenia; teda ako necudné a menejcenné [bytosť]; sú bité do krvi alebo je im ubližované v kontexte, ktorý robí tieto podmienky sexuálnymi.⁷⁴⁸ Táto definícia apeluje na obraz ženskej podradenosti, ktorou sa dostáva pornografia do dispozície mužskej nadradenosti. Pornografia sa v tejto súvislosti kladie na roveň núteného sexu, pretože svedčí o donucovaní.⁷⁴⁹ MacKinnon upozorňuje na skutočnosť, že „pornografia je príčinou pohľadu a prístupu k násiliu a diskriminácii, ktoré sa týkajú statusu a zaobchádzania s polovicou populácie“.⁷⁵⁰

MacKinnon dokonca odmietala, že by pornografia zobrazovala autentickú sexualitu žien. Rovnako odmietala názory, že zákazom pornografie sa obmedzuje niekoho sexualita či sexuálna sloboda. Namiesto toho tvrdila, že ak si niekto myslí, že pornografia je časťou jeho sexualita, potom daná osoba nemá mať právo na takúto podobu vlastnej sexualita. Tým vyjadrila perverznosť a patologickosť sexualita inherentne prítomnej v pornografii, alebo aj patologickosť a perverznosť v produkcii či konzumovaní pornografického materiálu. Tento postoj je v prudkom rozpore s názormi iných feministiek. V tejto súvislosti však len spomeniem, že podľa iných feministiek môže zákaz pornografie odporovať nielen slobode slova, ale takisto môže prispievať k obmedzovaniu sexuálnej slobody žien. Navyše, tieto feministky upozorňujú na to, že pornografiu treba rozlišovať. Nie každá pornografia je vyjadrením otvoreného násilia a neskrývanej nenávisti voči ženám. MacKinnon však svojím rezolútnym stanoviskom odmietala možnosť, aby pornografia bola vhodným médiom, prostredníctvom ktorého je možné vyjadriť a zobrazovať prípadné špecifiká ženskej sexualita a jej prejavov.

Podstatným účelom MacKinnonovej prístupu k problematike pornografie je vykresliť ju ako diskrimináciu jednotlivcov na základe pohlavia. S ohľadom na diskriminačný a poškodzujúci efekt pornografie rozoznáva ich dve podoby. Po prvé, pornografia ubližuje ženám, ktoré priamo účinkovali v pornografii. Pritom účasť týchto žien nemusela byť podnietená ich slobodnou vôľou, t.j. k pornografii boli prinútené násilím, drogovou závislosťou, nedostatkom peňazí atď. Tieto ženy boli podľa MacKinnon „brutálne prinútené k účinkovaniu v pornografii“.⁷⁵¹ Po druhé, pornografia poškodzuje všetky ženy, teda aj tie, ktoré s účinkovaním v pornografii nemajú nič spoločné. Tento záver apeluje na všeobecne negatívny efekt pornografie voči ženám. Apeluje na skutočnosť, že pornografia pomáha utvárať negatívny obraz o ženách ako o sexuálnych objektoch, ktorých účelom je sexuálne uspokojovať mužov. V tomto zmysle pornografia vyjadruje nerovnosť žien. MacKinnon upozorňuje na to, že „pornografia pretláča rozdiely medzi pohlaviami tak, aby sa to zdalo byť zábavné, a tiež medzi rodmi, aby sa zdali byť prirodzenými“.⁷⁵² Konečným účelom

⁷⁴⁸ Pozri MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 176.

⁷⁴⁹ MacKinnon v tejto súvislosti pripomína, že už predtým si feministické hnutia zobrali na mušku frázu „Ak žena hovorí ‚NIE‘, myslí tým vlastne ‚ÁNO‘!“, ktorej pravý zmysel sa ukrýva v sexuálnom kontexte a ktorá štandardizovala nerovné postavenie žien v otázkach sexu. Už týmto upozorňuje, že dávno predtým sa feministické pohľady zaoberali sexuálnou nerovnosťou medzi mužmi a ženami. Aj keď tento postreh nezavšili podmienkou konsenzuálneho sexu, predsa len odhalili patriarchálny charakter spoločnosti, v ktorej sa na názor ženy tak či tak neprihliada. To svedčí v prospech toho, že v patriarchálnej spoločnosti neexistuje konsenzuálny pohlavný styk medzi mužom a ženou. Slovom, je jedno čo žena hovorí, pretože rozhodne vždy muž – jej súhlas nie je potrebný. Je podstatne zaujímavé, ako sa podobné frázy vnímajú nevinne či humorne a taktó bývajú prezentované aj v nejednom romantickom filme. V tejto súvislosti pozri bližšie MACKINNON, C. A. *The Sexual Liberals and the Death of Feminism*. In LEIDHOLDT, D - RAYMOND, J. G. (eds.) *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*, New York : Pergamon Press, 1990. s. 4 a nasl.

⁷⁵⁰ MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 147.

⁷⁵¹ MACKINNON, C. A. *Pornography: Not a Moral Issue*, s. 72.

⁷⁵² MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, s. 3.

pornografie tak môže byť „maskovaním podstaty prírody a znaku slobody pretvárať nerovnosť medzi ženami a mužmi do dvojice mužskej nadradenosti, sexu a slobody slova, a praxe diskriminovania na základe pohlavia pod zámienkou práva“.⁷⁵³ V tomto duchu robí MacKinnon pornografiu priamo zodpovednú za zväčšujúci sa podiel násilia voči ženám v spoločnosti a nárast čísel znásilnení. Ide o jeden z najkontroverznejších argumentov voči pornografii a celkovo sa dá povedať, že aj jeden z najzraniteľnejších argumentov. MacKinnon ho metaforicky vyjadrila nasledovne: „Osobitne, pornografia je priamou príčinou niektorých útokov [voči ženám]. Niektoré znásilnenia sú páchané mužmi s paperbackom v zadnom vrecku.“⁷⁵⁴ Ďalším z radu negatív všeobecného dopadu pornografie spočíva v tom, že „muži zaobchádzajú so ženami podľa toho, čo v ženách vidia. Pornografia vytvára kým ony sú“.⁷⁵⁵ V tomto duchu pornografia vytvára negatívne všeobecne povedomie o ženách. Pornografia nepredstavuje ženu ako subjekt a rovnocennú ľudskú bytosť; naopak, redukuje ju na sexuálny objekt. Takto redukovaný obraz ženy však nezostáva iba v pornografii, ale rozširuje sa aj mimo nej na celkové spoločenské povedomie o ženách.

Podobne ako iné radikálne feministky aj MacKinnon na jednej strane odmieta pornografiu, ale na strane druhej pripúšťa erotiku: „Erotika, na rozdiel od [pornografie], môže byť otvoreným sexuálnym materiálom zakladajúcim sa na rovnosti.“⁷⁵⁶ Čo znamená, že problémom nie je (ne)morálnosť zobrazovania sexu, ale (ne)rovnosť v prístupe k zobrazovaniu sexuálneho aktu medzi pohlaviami.⁷⁵⁷ Navyše, erotika podľa MacKinnon nemá poškodzujúci efekt, a teda nepôsobí škodlivo voči ženám. Treba však pripomenúť, že určiť presnú hranicu medzi erotikou a pornografiou môže byť náročné. U radikálnych feministiek a takisto u MacKinnon bolo rozhodujúcim kritériom zobrazovanie, resp. nezobrazovanie mocenských rolí podľa pohlavia behom sexuálneho aktu.

Ako bolo uvedené, Catherine MacKinnon je právničkou a zároveň radikálnou feministkou. Obe jej pozície poznamenávajú aj jej pozíciu voči právu, ktorá je v mnohom podobná s inými radikálno-feministickými autorkami: „Tak ako ženy započali koniec nerovnosti žien voči mužom, zistili sme, že právo je múrom, ale tiež nástrojom na búranie múrov. Niekedy sme urobili z práva dvere. [...] Hoci právo funguje v spoločnosti mužským spôsobom, ženy snažiac sa o zmenu v prospech žien zistili, že jeho následky a možnosti nemôžu byť ponechané elite mužov, ktorá tradične vládne v práve a prostredníctvom práva, prispôbovaním jeho štruktúry a oživovaním názorov za účelom zabezpečiť nadvládu skupiny, ktorá v spoločenskom živote stojí nad ženami. Ženy, ktoré pracovali s právom sa naučili, že právna zmena nemusí stále viesť k spoločenskej zmene, niekedy pomôže, pričom nezmeniť právo môže znamenať znemožnenie zmeny v spoločnosti.“⁷⁵⁸ Vidíme, že hoci je vzťah MacKinnon k právu triesvy, možno ambivalentný až miestami rezervovaný, napriek tomu právo chápe ako nevyhnutný nástroj v dosahovaní rovnoprávnosti žien. Dosahovaniu rovnosti žien v práve a prostredníctvom práva napomohlo širšie otvorenie právnických profesií ženám, ktoré v USA nastalo od sedemdesiatych rokov 20. storočia. Takisto nastali viaceré zmeny v zákonodarstve, ktoré prispeli k zlepšeniu postavenia žien, avšak celkový obraz práva má ešte ďaleko od konštatovania záveru o ňom ako o záruke rodovej rovnosti alebo rovnosti medzi pohlaviami. Zvážením týchto stránok formuluje

⁷⁵³ Tamže.

⁷⁵⁴ Tamže, s. 184.

⁷⁵⁵ MACKINNON, C. A. Pornography: Not a Moral Issue, s. 65.

⁷⁵⁶ MACKINNON, C. A. Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law, s. 176.

⁷⁵⁷ Iná interpretácia myšlienok MacKinnon a Dworkin ponúka Carol Smith. Tá tvrdí, že obe chápu heterosexuálny styk zo svojej podstaty ako utláčajúci ženy, preto zdôrazňuje, že „je ťažké si predstaviť ako v skutočnosti bude erotika založená na rovnosti fungovať, okrem prípadu, ak by bola výhradne lesbická“. Pozri SMART, C. Feminism and the Power of Law, s. 122.

⁷⁵⁸ MACKINNON, C. A. Women's Lives, Men's Laws, s. 103.

MacKinnon svoj autentický právno-filozofický prístup k právu a zároveň feministickú stratégiu, ktorá predpokladá nádejnú transformáciu podoby práva v prospech žien ako plnohodnotných ľudských subjektov. Zvlášť do pozornosti kladie zanesenie práva – legislatívy, právno-aplikačnej praxe – mužskou nadvládou. To znamená, že MacKinnon apeluje na spôsob, akým právo prispieva k zachovávaniu spoločenskej a mocenskej hierarchie pohlaví. Inými slovami, právo vyjadruje hierarchicky nadradenú pozíciu mužov nad ženami. Vzápätí sa snaží ponúknuť aj cestu ako je možné túto hierarchiu, nachádzajúcu sa v práve a reprodukovaniu prostredníctvom práva, účelným spôsobom prekonať v prospech zrovnoprávnenia žien.

Keďže podľa tejto právnej teoretičky „právo funguje ako istá forma politiky“,⁷⁵⁹ pre jeho zmenu v prospech dosiahnutia rovnosti žien by bolo osožné najmä to, ak by právo bolo kriticky preskúmané zdola, teda z pozície mocensky slabších subjektov. Podľa MacKinnon právo historicky vyhradzovalo pre ženu priestor súkromnej sféry. Verejná sféra, ku ktorej patrila aj politika, bola sférou mužov. Navyše, ženy dlho netvorili politickú skupiny s relevantnými politickými cieľmi. „Takže právo, stelesňujúce pravidlá distribuovania verejnej moci, nebolo vhodným pre situáciu žien ako príslušníkov istého pohlavia – bolo určené vymožitelnosti mužskej nadradenosti“, tvrdí MacKinnon.⁷⁶⁰ Špecifický bol aj prístup práva k súkromnej oblasti. V nadväznosti na to hovorí: „Ríša, v ktorej sa odohrával každodenný život žien, podmienky mnohých denných krutostí, je označovaná ako ‚súkromie‘. Právo vymedzuje súkromie tak, akoby tam ani nebolo, teda ako sféru, kde právo nezasahuje, kde sa nemôže diať žiadna ujma okrem tej, že do nej právo zasiahne.“⁷⁶¹ Avšak v súkromnej sfére sa prejavuje útlak mužskej nadvlády najčastejšie a najkrutejšie – ženy sú znásilňované, ženy sú bité, ženská práca je vykorisťovaná a takisto sú ženy sexuálne vykorisťované. MacKinnon pripomína, že je to práve súkromná sféra domova, kde sa ženám ubližuje najviac. Skrátka, ani v súkromnej sfére nie je zaručené súkromie vlastné ženám. Práve naopak, „[v] súkromí, sú ženy objektmi mužskej subjektivity a mužskej moci“⁷⁶² alebo, ako tiež hovorí, „[p]odľa právnej doktríny, súkromie sa stalo uznaným triumfom rezignácie štátu na ženy“.⁷⁶³ Právo primárne zaujíma verejnú sféru, jeho kvintesencia sa nachádza vo verejnom živote, a voči sfére súkromnej má postavenie jej antitézy.⁷⁶⁴ To je aj vysvetlením toho, prečo je účelom práva identifikovať a následne potierať ujmy, ktoré sa dejú najmä vo sfére verejnej. Je to odrazom toho, že právo primárne chráni mužov: „Miesto mužov je vo verejnej sfére, teda tam, kde zákony proti ujám existujú – skutočné ujmy, ujmy mužov a voči komukoľvek, kto má to privilégium, ak mu bolo ublížené ako mužovi – a sprevádzajú ich kdekoľvek pôjdu.“⁷⁶⁵

Celkovo je patriarchálne právo jednostranne zameranou podobou práva, ktorá pri stanovovaní svojho účelu kladie zreteľ na záujmy a zachovávanie mocenskej pozície muža na úkor žien. Catherine MacKinnon o tom hovorí nasledovne: „Zákony o znásilnení spolupracujú so znásilňovačmi v rozsahu, v akom vylučujú uznanie porušenia, ktoré má zakázať. Zákony o diskriminácii spolupracujú s vinníkmi diskriminácie v rozsahu, v akom zakotvujú umožňovanie nerovností, než by mali dosahovať ich nápravu. Požiadavka rovnosti existuje, ale nebyva efektívne dosahovaná. Zákony o pornografii spolupracujú s producentmi pornografie prostredníctvom poskytovania ochrany ich práva zneužívať ženy pod zámienkou ochrany slobody prejavu, pritom súčasne podporujú ich marketingovú stratégiu sexualizovania pornografie tým, že ju zdanlivo zakazujú. Zákony o zverenej starostlivosti o dieťa

⁷⁵⁹ Tamže, s. 105.

⁷⁶⁰ Tamže, s. 105.

⁷⁶¹ Tamže, s. 38.

⁷⁶² Tamže.

⁷⁶³ Tamže, s. 39.

⁷⁶⁴ Pozri tamže, s. 107.

⁷⁶⁵ Tamže, s. 39.

spolupracujú s patriarchátom tým, že kladú mužsky dominantné hodnoty na ženy v rodine, a zákony o súkromí spolupracujú s kýmkoľvek, kto môže beztrestne v zmysle práva ako muž rozhodovať vo svojich veciach. Dokonca aj vtedy, ak právo nič nerobí – a takto pôsobí v mnohých veciach – je zodpovedné za to, že nepracuje v prospech žien [...].⁷⁶⁶ Charakteristickým znakom patriarchálneho práva je hlavne to, že právo nič nerobí alebo sa nijako zvlášť neprejavuje na ochranu žien. Omisívne prejavy práva vyjdú na povrch najmä, ak ide o ženy, a ak je vo veci ujma, ktorá sa im deje. Takéto poňatie patriarchálnosti práva sa zdá o to závažnejšie vtedy, ak MacKinnon hovorí, že právo je tvorené, vykladané a aplikované spôsobom akoby ho tvorili, vykladali a aplikovali znásilňovači, sexuálni agresori alebo iné osoby, ktorých zámerom je škodiť ženám: „V oblasti sexuálneho násillia a obzvlášť reprodukčných opatrení, tieto právne pojmy boli vytvorené a aplikované z pohľadu obžalovaných znásilňovačov a outsiderov/oplodniteľov, a bez ohľadu na pozíciu sexuálne napadnutej alebo tehotnej ženy.“⁷⁶⁷ To dokazuje, že v práve je jednostranne prítomná existenciálna skúsenosť mužskej dominancie v jej najperverznejšej podobe. Naopak, ženská a veľmi negatívna skúsenosť sa nachádza mimo práva. Skrátka, právo ju vôbec nezohľadňuje svojím obsahom alebo spôsobom aplikácie práva. Výsledkom je objektivizácia ženy právom, a to tak, aby sa mužom umožnila kontrola nad ženami a otvorený, ničím nerušený – dokonca aj absolútny – prístup mužov k ženám. Právo je v tomto smere výrazom nižšieho statusu žien a privilegovaného statusu mužov.

Účelným spôsobom ako transformovať právo je podľa tejto právničky preniesť ženu zo sféry súkromnej do sféry verejnej: „Ak ženy kladú nároky na právo a využívajú právo ako ženy, [potom] ženy sa dostávajú do verejnej sféry.“⁷⁶⁸ Toto je cesta ako môže byť moc mužov v práve a prostredníctvom práva prekonaná, a zároveň toto je cesta, ktorá spochybňuje hierarchické usporiadanie spoločenských vzťahov podmienené pohlavím. Právo však nie je z pohľadu žien iba „bojom proti“, ale rovnako si ženy musia uvedomiť, že právo je aj o „spoločnej spolupráci za“. MacKinnon odmietala rezignovanú snahu žien a feministiek na právo. Podľa nej feministická rezignácia na právo znamená v skutočnosti prenechať ho mocným: „Ak sa právo prenechá mocným, skazenosť a fyzický nátlak zostane skutočným právom, skutočnosť ignorovaná tými, ktorí mali možnosť, ale rezignovali na ňu. Je tak náročné zbaviť sa toho pocitu, že právo pre ženy nemôže nič urobiť, a pritom môže toho až toľko.“⁷⁶⁹ Účelné využitie práva ženami tak môže priniesť želanú transformáciu a zmeniť hlavný prúd spoločenského uvažovania. Zhrnutím MacKinnon dodáva, že právo môže dať ľuďom späť ich ľudskosť, ktorú dovtedy porušovalo, a to je tým, čo „dáva právu moc meniť veci“.⁷⁷⁰

Christine A. Littleton: od falocentrizmu k prijatiu rozdielnosti žien

Prínos Christine A. Littleton zapadá do diskusií o podobnosti alebo rozdielnosti (*sameness/difference debate*) mužov a žien, a teda do diskusií o význame rovnakého prístupu k mužom a ženám alebo vytvorenia alternatívnych, osobitných prístupov (*special treatment/equal treatment*), ktoré budú zodpovedať výlučne ženám. Tieto diskusie vyvrcholili v právnom feminizme behom osemdesiatych rokov 20. storočia. Rozvinutie daných diskusií súvisí s tým, že zo strán mnohých feministiek bola namietaná škodlivosť a nedostatočnosť uplatňovania formálnej požiadavky rovnosti, ktorej potenciál sa začal preto považovať za úzkoprý a vyčerpaný. Bartlett pripomína ako tieto feministky apelovali na to, aby princíp rovnosti zodpovedal materiálnym alebo podstatným okolnostiam životov žien, a neorientoval

⁷⁶⁶ Tamže.

⁷⁶⁷ Tamže, s. 128-129.

⁷⁶⁸ Tamže, s. 107.

⁷⁶⁹ Tamže.

⁷⁷⁰ Tamže, s. 108.

sa iba na dosahovanie formálne rovnakého zaobchádzania so ženami.⁷⁷¹ Do centra diskusií sa tak veľmi skoro dostalo tehotenstvo – ako očividný a zo strany žien najmarkantnejšie uvedomovaný rozdiel medzi mužom a ženou – a jeho vplyv na pracovný život ženy. Zatiaľ čo z tábora liberálnych feministiek na čele s asimilačnou a symetrickou teóriou Wendy Webster Williams zaznievala požiadavka o rovnakom prístupe k ženám ako k mužom, ktorí sú zhodne vo výkone práce dočasne indisponovaní tehotenstvom, chorobou alebo iným dočasným a pominuteľným medicínskym dôvodom. Christine A. Littleton obracia pozornosť z tehotenstva ženy ako hlavnej príčiny jej diskriminácie v pracovnej oblasti k samotnému spôsobu a štruktúre, ktorá vytvára prostredie pre realizáciu pracovnoprávných vzťahov a plnenie úloh. V tejto súvislosti sa stalo významným jej dielo s názvom Reštrukturalizácia rovnosti medzi pohlaviami (*Restructuring Sexual Equality*). Littleton sa v ňom nesnaží popierať rozdielnosti medzi pohlaviami, ale naopak, snaží sa z nich vytvoriť teoretický základ, ktorého prijatie a realizácia smerujú k požiadavke rovnosti. Sama totižto patrí k tým feministkám, ktoré sa kriticky obracajú proti zjednocujúcim kritériám rovnosti, ktoré sú v konečných dôsledkoch proti ženám, pretože ich nútia prispôbiť sa mužom, aby si vydobyli rovnaké práva, aké majú muži. Preto Christine A. Littleton argumentuje v prospech redefinovania konceptu rovnosti pohlaví, ktorý sa zakladá na rozdielnosti medzi ženami a mužmi.

Z jej pohľadu sú tradičné prístupy k rovnosti nepoužiteľné práve vo chvíli, keď narážajú nie na domnelé a ideologicky vytvorené rozdiely, ale na „skutočné“ rozdiely medzi pohlaviami. Je toho názoru, že samotná rovnosť musí byť podľa nej dekonštruovaná a následne znova rekonštruovaná. Predkladá svoj prístup k rovnosti a hovorí o modely „rovnosti ako o akceptácii“ („*equality of acceptance*“).⁷⁷² Svojim spôsobom týmto modelom predstavuje teóriu spravodlivosti, kde sa nielen rozdelenie bremien opiera o reinterpretáciu vytvorených sociálnych konštruktov rodov, ale kde sa takisto musia prípadné bremená povinností tradične spojené so ženami spravodlivo kompenzovať s ohľadom na to, čo Littleton označuje ako „rodové komplementy“ („*gender complements*“). Napríklad, tehotenstvo sa považuje za jednu z najokatejších odlišností žien od mužov. Jeho reinterpretácia sa u Littleton chápe ako spoločné skúsenosti mužov a žien. Zároveň však musí dôjsť k finančnej a statusovej kompenzácií sporej s tehotenstvom a výkonom rodičovských povinností. Týmto sa potvrdzuje spoločný a rovný prístup oboch pohlaví na počatí nového života, ktorý je možné rozšíriť na nasledujúci chod života oboch pohlaví a ktoré by spoločne a rovne zdieľali rodičovstvo v prispôbených spoločenských podmienkach.

Podľa Littleton je zdrojom modelu rovnosti ako akceptácie nasledujúca myšlienka: „Rozdiely medzi ľudskými bytosťami, či vnímané alebo skutočné, a biologicky alebo sociálne situované, by nemali byť príčinami vytvárania rozdielov v prežívanej rovnosti týchto osôb.“⁷⁷³ Patricia Cain interpretuje tento koncept od Littleton nielen ako spoločenské uznanie rozdielov žien od mužov, ale hovorí o zahrnutí predpokladov ženských rozdielov do širšieho normatívneho a inštitucionálneho rámca danej spoločnosti. Normatívny a inštitucionálny rámec sa následne obohacuje o identity žien, osobitosti žien a rozdiely, ktorými sa skutočne ženy líšia od mužov.⁷⁷⁴ Prítom si však treba uvedomiť, že Littleton nehovorí len o akomsi doplnení už existujúcej mužskej perspektívy o ženskú perspektívu tak, ako sa s tým môžeme stretnúť v niektorých teóriách kultúrofeministických autoriek.⁷⁷⁵ Naopak, snaží sa apelovať

⁷⁷¹ BARTLETT, K. T. *Feminist Legal Scholarship: A History Through the Lens of the California Law Review*, s. 393.

⁷⁷² LITTLETON, CH. A. *Reconstructing Sexual Equality*, s. 1312.

⁷⁷³ Tamže, s. 1285.

⁷⁷⁴ CAIN, P. A. *Feminism and the Limits of Equality*, s. 833.

⁷⁷⁵ V podobnom duchu formuluje Christine A. Littleton aj prínos feministickej právnej vedy. Tak ako som to uviedol vyššie, jej definícia feministickej právnej vedy odmieta iba holú inklúziu žien do práva

na počiatočnú transformáciu spoločnosti a spôsobu, akým sa doteraz utvárali názory na rozdiely medzi pohlaviami. Preto je zvlášť dôležité pre nasledujúci vývoj spoločnosti zohľadniť odlišnosti žien akoby od samého začiatku utvárania spoločnosti. Napríklad, ak by hypoteticky nastala situácia, že by sa pracovné prostredia od svojho samotného počiatku formovalo s ohľadom na skutočnú rozdielnosť žien, potom by platilo, že tehotenstvo zamestnaných by nepredstavovalo taký problém, aký v skutočnosti aktuálne predstavuje. To znamená, že samotné pracovné prostredie by bolo organizované takým spôsobom, ktorý zohľadňuje osobitnú reprodukčnú funkciu, ktorú ženy v spoločnosti plnia. Rovnako by tomu bolo prispôsobené aj samotné vedomie zamestnávateľov či zamestnancov a zohľadňovali by možné tehotenstvo žien ako samozrejmy fakt a možnosť, ku ktorej sa rozhodla žena slobodne pristúpiť. Slovom, nemuseli by sme aplikovať kritéria rozdielnosti, ktoré sa v súčasnosti aplikujú a ktoré v konečných dôsledkoch vedú k dilematickému postaveniu žien. Iný prístup vedie zasa k tomu, že pracovné prostredie bolo a je formované jednostranne vzorom mužskej normy, ktorá hľadá na tehotenstvo ženy ako na výnimku. Korektívom voči tomu majú byť rodové komplementy, smerom ku ktorým sa podarí vyrovnáť rozdiely žien.

Littleton sa týmto prístupom snaží o to, aby akékoľvek rozdiely medzi pohlaviami boli „bezcnými“ („*costless*“). K tomu má viesť kompenzačná stránka modelu rovnosti ako akceptácie. Rozdiely žien by mali pôsobiť ako bezcenné s ohľadom k tým mužským. Účelom konceptu rovnosti ako akceptácie je vymedzenie autentických ženských odlišností, ktoré následne budú pôsobiť voči mužskej moci subverzívne. Iba v tomto prípade, by sa rozdiely medzi pohlaviami alebo rodmi relativizovali a umožnilo by sa každému robiť autentické ženské, mužské alebo androgynne voľby bez akýchkoľvek obmedzení a sankcií. V podstate ide o to, že od každej spoločenskej inštitúcie sa vyžaduje, aby podstúpila reštrukturalizáciu takým spôsobom, ktorý by zodpovedal kompenzovaniu žien s ohľadom na role a povinnosti, ktoré plnia. V tomto prípade by sa vnímanie rozdielov medzi pohlaviami, a najmä špecifické odlišnosti žien stali obsolentnými, resp. nehrali by žiadnu spoločenskú rolu a boli by bez negatívnych kariérnych, ekonomických alebo rodinných dopadov na postavenie žien. Tieto predpoklady by viac netvorili predmet diskusie, nakoľko by sa zo spoločenského hľadiska stali samozrejmy, a teda bezproblémovými v dôsledku ich kompenzovateľnosti, a to aj v prípade, ak by ich vykonával nejaký muž. Littleton hovorí o tzv. rodových komplementoch, čo sú v skutočnosti pracovné pozície, role a povinnosti, ktoré boli tradične vykonávané mužmi a pre ktoré je charakteristické isté finančné ohodnotenie, status a súbor možností, ktorý nepočíta s prerušením ich výkonu (napr. ako je u žien tehotenstvo alebo materská dovolenka). Práve hodnota rodových komplementov má byť vzorom pre kompenzáciu žien.

Namiesto toho však Littleton upozorňuje na súčasný stav spoločnosti. Podľa nej platí, že základ každej spoločenskej inštitúcie je falocentrický. Littleton si volí namiesto používania označenia patriarchát pojem falocentrizmus. Falocentrizmus je totiž pojem, ktorý podľa nej označuje „zákernejšiu a zložitejšiu formu mužskej nadvlády“.⁷⁷⁶ Podstatou jej tvrdenia je pozícia, podľa ktorej sa historický vývoj spoločnosti sústreďoval okolo mužského kultúrneho pohľadu. V dôsledku toho falocentrizmus vytvoril jednostranný, a teda „na seba odkazujúci systém, podľa ktorého veci kultúrne identifikované ako ‚mužské‘ sú omnoho viac cenené ako tie, ktoré sú identifikované ako ‚ženské‘, hoci sa zdá, že nemajú dočinenia nič s ktorýmkoľvek z biologických pohlaví. [...] Podobne, spoločenské inštitúcie v mužsky dominantnej kultúre môžu byť identifikované ako ‚mužské‘ v zmysle, že boli vytvorené kultúrnou perspektívou mužského. Použitím pojmu ‚falocentrizmus‘ som sa snažila postihnúť túto perspektívu – nie perspektívu biologicky mužského, ale perspektívu, ktorá ich kultúrne aspiruje a podľa ktorej

a kladie dôraz na zahrnutie ženských rozdielov do práva, ktoré zároveň majú pôsobiť aj ako jeho korektív. Pozri LITTLETON, CH. A. In Search of a Feminist Jurisprudence. In Harvard Women's Law Journal, Vol. 10, No. 1, 1987. s. 1 a nasl.

⁷⁷⁶ LITTLETON, CH. A. Reconstructing Sexual Equality, s. 1280.

kultúra zdôvodňuje ich nadradenosť⁷⁷⁷. Podstatou jej argumentácie je to, že falocentrická pozícia sa stala historicky a kultúrne rozhodujúcou silou, ktorá je motorom formovania vývoja spoločnosti. Falocentrizmus si vytvoril osobitný diskurz, ktorého exkluzivita vytláča iné podoby diskurzov: „Vo všetkých svojich podobách, falocentrizmus vymedzuje hranice akceptovateľného diskurzu – nie iba čomu možno načúvať a odpovedať, ale takisto v určitom rozsahu, čo si možno myslieť, a tým rozsah, ktorým môžu ženy vyjadrovať svoje záležitosti, hodnoty a záujmy.“⁷⁷⁸ Rovnako falocentrizmus formoval aj kritérium rovnosti, ktoré zodpovedá mužským kritériám. Navyše, rozdiely medzi mužmi a ženami neboli autentickými rozdielmi, ale falocentrizmus vďaka primátu kultúrne mužského vytvoril súhrn jednostranne vymedzených ženských odlišností, stanovených z mužskej pozície. To znamená, že často diskutované rozdiely medzi pohlaviami sú ideologicky konštruované falocentrickou pozíciou. Takéto ideologicky konštruované rozdiely medzi pohlaviami ešte v ničom nevypovedajú o skutočných rozdieloch medzi pohlaviami. Do úvahy treba podľa Littleton zobrať aj skutočnosť, že rodové rozdiely boli ideologicky konštruované bez podielu žien: „Nielenže je sociálna kategória ženy vykonštruovanou kategóriou, ale táto sociálna konštrukcia bola historicky vytváraná s absenciou žien, alebo aspoň bez ich účasti. Preto, s ohľadom na kritiku, sociálny konštrukt ženy nemôže byť považovaný ako skutočne patriaci ženám, nakoľko to boli muži, ktorí ho vymedzili.“⁷⁷⁹ Rody ako spoločenské konštrukty sú výrazom falocentrickej kultúry, a nevypovedajú nič o skutočnom stave vecí. Potrebná je preto transformácia, ktorá sa výrazne dotkne doterajšej sociálnej existencie jednotlivcov, tak ako ju vnímajú s ohľadom na svoje pohlavie. Pre Littleton je preto dôležitou súčasťou tejto transformácie, aby jednotlivci nezažívali rozdielnu sociálnu existenciu so zreteľom na ich pohlavie, ale naopak, aby muži a rovnako aj ženy mali prístup k rovnakej spoločenskej existencii; a teda k spoločenskej existencii, ktorá nie je limitovaná spoločenskými (pozitívnymi a negatívnymi) zážitkami so zreteľom na príslušnosť jednotlivca k jeho biologickému pohlaviu. V nadväznosti na uvedené je preto nevyhnutné dooceliť spoločné zdieľanú spoločenskú existenciu medzi mužmi a ženami. Svojím spôsobom to znamená nielen prerozdelenie bremien medzi pohlaviami v takých spoločenských podmienkach, kde nebude jedno z pohlaví (ekonomicky, mocensky atď.) doplácať napr. v dôsledku svojho odchodu na materskú dovolenku alebo starostlivosť o deti, ale aj ich kompenzáciu. Skutočná transformácia si tak nevyžaduje len rozbitie doterajších rodových ideologických konštruktov, ale aj celý rad spoločenských, politických, ekonomických a právnych zmien. Ich spoločným zámerom je prekonať rigidnosť spoločenskej dichotómie medzi pohlaviami, ktorá vytvára vzory správania, práva a povinností a role, ktoré padajú na vrub žien bez primeranej vôle štátu ich materiálne, statusovo či inak kompenzovať.

Ako právnička, Littleton identifikuje presahy falocentrizmu do práva a konceptu spravodlivosti. S ohľadom na pomer súčasného chápania rozdielov a skutočné rozdiely medzi pohlaviami Littleton dodáva: „Analýza právnej rovnosti ‚zlyháva‘, keď sa stretáva so ‚skutočnými‘ rozdielmi, a môže byť pochopiteľná, iba ak sú rozdiely vyobrazené v rozsahu, ktorý zodpovedá skúsenosti mužov.“⁷⁸⁰ Skrátka, Littleton dodáva, že „rovnosť ako akceptácia poskytuje metodiku na zabezpečenie toho, aby rozdiely medzi pohlaviami sa nezaťažovali zbytočnými následkami nerovnosti medzi pohlaviami. Aby sme mohli použiť túto metodiku, musíme pristúpiť k preskúmvaniu identifikácie, použitia a významu týchto rozdielov. Prostredníctvom modelu rovnakého prijatia sa právny systém, ktorý bol v minulosti prostriedkom, prostredníctvom ktorého sa rozdiely medzi oboma pohlaviami racionalizovali znevýhodnením jedného z nich, môže konečne stať priestorom pre získanie rovnosti naprieč

⁷⁷⁷ Tamže, s. 1280-1281.

⁷⁷⁸ Tamže, s. 1282.

⁷⁷⁹ Tamže, s. 1333.

⁷⁸⁰ Tamže, s. 1306.

rozdielmi“.⁷⁸¹ V právnom myslení – teda v legislatíve a rozhodovacej činnosti súdov – má preto rozhodujúci význam vyrovnávanie rozdielov, ktorými trpia ženy s ohľadom na rodové komplementy. Podľa Littleton je dôležitou skutočnosťou najmä to, že v rozhodovaní sudcov je priestor pre uplatnenie modelu rovnosti ako akceptácie. Aplikáciou tejto podoby rovnosti majú sudcovia možnosť vyvažovať straty žien (vyčísliteľne v peniazoch, identifikovateľné podľa statusu a prístupu k rozhodnutiam) s ohľadom na porovnateľné pracovné pozície, role alebo povinnosti vzťahujúce sa na vhodný mužský rodový komplement. Napríklad, podľa nej možno pozíciu žien ako tehotných matiek, ktoré sa po pôrode budú starať o dieťa, analogicky prirovnať k službe (mužov) v armáde. Podľa Littleton takéto analógie upozorňujú na to, že súčasne rodové stereotypy majú na ženy neprimeraný dopad, ktorý vedie k sociálnemu ochudobňovaniu žien. Toto negatívne pôsobenie formuluje nasledovne: „Rozdiely, ktoré sú vytvárané vo vzťahu žien k osobitným a rôznorodým sociálnym štruktúram, sa považujú za prirodzené (to znamená, za nezmeniteľné a inherentné), a sú prenesené výhradne na ženu samú.“⁷⁸² Analógiou by sa tehotným ženám vyplácala materská dávka v sume, ktorá zodpovedá mužovi, ktorý v dôsledku služby vojaka bol prevelený na výcvik alebo iné plnenie armádnych povinností.⁷⁸³ Teda rodovým komplementom tehotnej ženy a ženy matky je muž vojak. *Summa summarum*, ide tu o kompenzáciu tých žien, ale aj tých mužov, ktorí sa rozhodli venovať práci zvyčajne vzťahujúcich sa na ženy (napr. starostlivosť o deti), a to spôsobom, ktorý by ich materiálne statusovo či garantovaním súboru možností vyrovnával s prácou, ktorú zvyčajne vykonávali napr. muži vojaci. Sudca by v konkrétnom prípade znevýhodnenia ženy na základe rodových stereotypov musel vždy nájsť vhodný rodový komplement vzťahujúci sa na muža. Práve táto časť môže byť v rozhodovaní sudcov kritická, a rovnako Mary E. Becker sa stavia kriticky k takémuto modelu rovnosti ako akceptácie, ako aj k možnostiam sudcov zodpovedne ho uplatniť pri posudzovaní dotknutých prípadov hľadaním vhodných rodových komplementov.⁷⁸⁴ Otázne je, či aj v tejto teórii nie je ťažiskovým kritériom predsa len muž, keďže uplatnenie kompenzácie voči ženám predpokladá hodnotu mužsky charakteristickej a analogickej práce, vzhľadom ku ktorej sa bude ženská ujma kompenzovať. Zároveň však rozumieme snahu Littleton, ktorou sa snaží doceliť, aby sa kompenzáciou prestalo s ochudobňovaním žien a aby sa zabránilo mocenskému oslabovaniu žien v dôsledku ich rozdielov. Littleton takisto predpokladá, že vyrovnávaním žien v spoločnosti sa falocentrická hodnota pripisovaná mužsky charakteristickým rodovým komplementom zmení hneď ako sa podarí mocensky vyrovnáť pozíciu žien a hneď ako ženy dostanú možnosť rozhodovať.

Ako vidieť, na rozdiel od liberálneho feminizmu – a takisto na rozdiel od liberálnej feministky Wendy Webster Williams – Littleton predkladá asymetrickú pozíciu rovnosti, ktorej základom sú odlišnosti žien od mužov. Sama sa k charakteru rovnosti ako akceptácie vyjadruje nasledovne: „Môj vlastný pokus uchopiť rozdiely, ktorý som označila ako ‚akceptačný‘ model, je z podstaty asymetrickým. [...] Akceptácia nevidí rozdiely medzi pohlaviami ako problematické samé osebe, ale skôr sa zameriava na spôsoby, ktorými vytvorené nerovnosti bránia uplatneniu rozdielov. Predpokladá, že odstránenie nerovných dôsledkov rozdielov medzi pohlaviami je podstatnejšie než diskusia, či takéto rozdiely sú ‚skutočnými‘ alebo sa pokúšať dokonca o ich úplné odstránenie.“⁷⁸⁵ Tento model sa zameriava nielen na biologické rozdiely, ale takisto na rozdiely kultúrne. Zvlášť je do oči bijúci transformačný a kompenzačný rámec, ktorý Littleton vkladá do svojej teórie. Navyše, tento

⁷⁸¹ Tamže, s. 1336.

⁷⁸² Tamže, s. 1306.

⁷⁸³ Pozri tamže, s. 1330.

⁷⁸⁴ Pozri BECKER, M. E. Prince Charming: Abstract Equality. In FRIEDMAN GOLDSTEIN, L. (ed.) Feminist Jurisprudence: The Difference Debate. Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1992. s. 120.

⁷⁸⁵ LITTLETON, CH. A. Reconstructing Sexual Equality, s. 1296.

model rovnosti sa líši od iných asymetrických modelov rovnosti najmä tým, že sa natoľko nevenuje skúmaniu príčin nerovností, ale skôr sa zameriava na následky nerovností. Tieto následky má kompenzáciou vyrovnat' analógia za pomoci rodových komplementov. Inými slovami, kompenzácia smerom k rodovým komplementom má urobiť rozdiely medzi mužmi a ženami spoločensky „bezcnými“. Účelom je mocensky vyrovnat' ženy a mužov napriek rozdielom, ktoré sa stanú všeobecne akceptovanými, avšak v spoločenskom rozsahu samozrejmy, bezvýznamnými, nedeterminujúcimi a kompenzovateľnými. V tomto bode sa líši Littleton od kultúrnych feministiek, ktoré sa snažia o zahrnutie ženských hodnôt vedľa spoločensky a kultúrne exkluzívne prítomných mužských hodnôt. Sice ju zblízuje s autorkami kultúrneho feminizmu akceptácia rozdielov medzi mužmi a ženami, avšak kompenzácia žien dotknutých rodovými stereotypmi predstavuje osobitný a koncepčný spôsob ako začať riešiť historicky a mocensky prehĺbenú spoločenskú priepasť medzi mužmi a ženami. Svojím spôsobom tým prináša požiadavku koncepcnej spravodlivosti vo vyrovnávaní sociálnych dopadov, ktorými trpeli a trpia ženy.

Socialistický feminizmus

Korene rodiaceho sa a zároveň aktívneho socialistického feminizmu nájdeme už v 19. storočí. Novodobý socialistický feminizmus sa rozvíjal v druhej vlnе feminizmu, približne v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Živnou pôdou pre socialistický feminizmus obdobia druhej vlny feminizmu v USA bolo celé spektrum hnutí za občianske práva a takisto aj protivojnové hnutia. Socialistický feminizmus prináša obraz ženy ako hospodársky, sociálne, kultúrne a rodinne významnej osoby, ktorá rodí, vychováva a stará sa o deti a chorých, prípadne ako osoby, ktorá svojím emocionálnym prístupom vytvára domov, plniaci úlohu útočiska voči verejnému svetu. Socialistický feminizmus pôvodne kládol apel na tento rozmer života žien, ktorý je občas opomínaný, prípadne znehodnocovaný. Jednoducho povedané, socialistický feminizmus má byť o ženách v kapitalizme.

Už z takejto predbežnej charakteristiky socialistického feminizmu vystupuje do popredia ústredný ekonomický prvok v životoch žien. Podobne ako všeobecná ideológia socializmu, aj jeho feministický variant sa opiera o materialistické, ekonomikou podmienené vysvetlenia ľudských dejín. To znamená, v konkrétnom historickom období, napríklad v kapitalizme, sú výrobné prostriedky, t.j. fabriky, suroviny na výrobu a nahromadený kapitál v súkromnom vlastníctve jednej triedy (buržoázie, zamestnávateľov, podnikateľov, kapitalistov, veľkokapitalistov, monopolov), zatiaľ čo práca (buď fyzická, alebo duševná) je v rukách triedy inej (proletári, zamestnanci, pracujúci, pracovníci). Tí, ktorí vlastnia prácu sú nútení ju predávať vlastníkom výrobných prostriedkov. V podstate, materialistické alebo ekonomické vysvetlenia ľudských dejín smerujú k záveru, že politicky vládnuca, a teda najmocnejšia trieda je tá, ktorá je takisto ekonomicky najsilnejšou triedou, pričom v každom historickom období bola táto trieda pomenovaná inak – napr. v staroveku otrokári, vo feudalizme šľachta, v kapitalizme zasa buržoázia atď. K zmenám jednotlivých historických období dochádza zmenou v ekonomickej výrobe, ktorá je sprevádzaná tiež politickou zmenou.

Socialistický feminizmus sa už od 19. storočia snažil vykresliť obraz ženy v ekonomických podmienkach, ktoré sa časom menili a rovnako vplývali aj na zmenu charakteru práce žien či na spoločenskú požiadavku po ženskej práci vo sfére mimo domova. Toto svoje zameranie preniesol socialistický feminizmus do 20. storočia, kedy sa téma ženskej práce obohatila o tému reprodukčných funkcií žien, sexuálnej slobody žien alebo diverzitetnej podoby životov žien. Takýto ideologický základ socialistického feminizmu mohol v 19. storočí viesť k tomu, že bol stotožnený s marxistickým feminizmom. Na začiatku a v priebehu druhej polovice 20. storočia však došlo k jasnejšiemu oddeleniu medzi socialistickým a marxistickým feminizmom, ktoré spočíva najmä v tom, že marxistický feminizmus je doktrinálne spätý s Marxovým filozofickým svetonázorom. Navyše, socialistický feminizmus dokázal behom druhej vlny jasnejšie teoreticky vymedziť, že ženy sú obeťami ako ekonomického, tak aj rodového útlaku. Táto pozícia socialistických feministiek viedla k zdôvodneniu teórie dvojitého útlaku, prípadne teórie dvojitých systémov (*dual systems theory*).

Z úvodného, predbežného a stručného vymedzenia socialistického feminizmu vyplýva, že jadrom tejto podoby feminizmu bude ženská politická ekonómia kapitalizmu 20. storočia. Pohľad ženy na kapitalizmus a patriarchát bude socialistický feminizmus zdôvodňovať triednym pohľadom. Zároveň sa z jeho pohľadu stáva urgentnou potreba popísať vzájomný vzťah medzi patriarchátom a kapitalizmom, ktorý je lemovaný ideologickými podmienkami liberalizmu.

Socialistická feministka Barbara Ehrenreich vo svojej eseji *Čo je socialistický feminizmus? (What is Socialist Feminism?)* vymedzila túto podobu feminizmu nasledovným spôsobom: „Si ženou v kapitalistickej spoločnosti. Serie ťa: práca, účty, tvoj manžel (alebo tvoj ex), škola tvojich detí, domáce práce, byť stále peknou alebo že nie si práve pekná, že sa

na teba dívajú, alebo že si ňu nevyšmávajú (rovnako je to s tým ako bývaš vypočutá) atď. Ak premýšľaš o týchto veciach a divíš sa ako do seba zapadajú a čo by sa malo zmeniť, potom sa pozrieš okolo seba a hľadáš slová, ktoré by stručne vyjadrili toto všetko, takmer nevyhnutne ti musí napadnúť ‚socialistický feminizmus‘.“⁷⁸⁶ Táto esej, ktorá bola pôvodne prednesená ako prejav s názvom „Socialisticko-feministická revolúcia“ („*Socialist/Feminism Revolution*“), vymedzila socialistický feminizmus ako samostatný prúd myslenia, ktorý sa vyhraňuje voči „mechanickému marxizmu“ a radikálnemu feminizmu. Podľa nej sa socialistický feminizmus líši od marxistického najmä v tom, že samotný kapitalizmus vníma ako sociálnu a kultúrnu totalitu. V tejto súvislosti berie socialistický feminizmus do úvahy konzumný spôsob života západnej spoločnosti a orientuje sa vo väčšej miere na rodinný život ženy v domácnosti. Socialistický feminizmus podľa Ehrenreich nevníma vyriešenie ženskej otázky len ako problém duchovnej nadstavby. V porovnaní s radikálnym feminizmom apeluje na skutočnosť, že socialistický feminizmus nepovažuje patriarchát za univerzálny a ahistorický jav. Namiesto toho sa socialistický feminizmus zameriava na patriarchát ako príznačný jav industriálne kapitalistickej spoločnosti. Účelom socialistického feminizmu je tak vyvinúť politickú prax voči „politickej/ekonomickej/kultúrnej totalite monopolistickej kapitalistickej spoločnosti“ a teoretickú analýzu „útlaku žien, ktorý je kľúčovým procesom triednej atomizácie a ktorý je príznačný pre neskorú kapitalistickú spoločnosť“.⁷⁸⁷

K počiatkovej ideovej formovaniu socialistického feminizmu, a najmä podnieteniu myšlienok o organizovaní socialistického feminizmu ako politického hnutia žien, prispelo vydanie zbierky esejí od troch socialisticko-feministických autoriek, medzi ktorými boli Sheila Rowbotham, Linne Segal a Hilary Wainwright. Táto zbierka bola vydaná pod názvom *Ponad fragmenty: Feminizmus a tvorba socializmu (Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism)* počiatkom osemdesiatych rokov 20. storočia.⁷⁸⁸ Cieľom tejto publikácie – pôvodne vydané ako pamflet z roku 1979 – malo byť zdôvodnenie občianskeho hnutia a miesta feminizmu v ňom. Takisto sa ďalej orientovala na nadviazanie a posilnenie spolupráce medzi ženskými socialistickými hnutiami a hnutiami za práva zamestnancov a pracujúcich. Ako celok mal dať do popredia socialistickú víziu spoločnosti, ktorá vytvára sľubnú perspektívu pre spoločenské zrovnoprávnenie žien.

V tejto súvislosti je vhodné vrátiť sa k predošlej myšlienke, že východisko socialistických feministiek definuje takzvaná teória dvojitého systému (*dual systems theory*), teda východisko, že ženy žijúce v súčasnej spoločnosti podstupujú dvojitý útlak, a to patriarchálny a kapitalistický, ktoré musia byť skúmané ako dva oddelené javy a následne ako javy, ktoré sa vzájomne podmieňujú či dokonca znásobujú.⁷⁸⁹ K dôslednejšiemu rozpracovaniu tejto teórie došlo zo strany ekonómky a marxistickej feministky Heidi Hartmann, v ktorej sa spájajú východiská marxizmu a radikálneho feminizmu⁷⁹⁰ – aj keď je

⁷⁸⁶ EHRENREICH, B. What is Socialist Feminism? [online]. [cit. 24.03.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/subject/women/authors/ehrenreich-barbara/socialist-feminism.htm/>>.

⁷⁸⁷ Tamže.

⁷⁸⁸ Pozri ROWBOTHAM, S. – SEGAL, L. – WAINWRIGHT, H. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. Boston : Alyson Publications, Inc., 1981. 258 s. ISBN 0-932870-11-2.

⁷⁸⁹ HENNESSY, R. Thinking Sex Materially: Marxist, Socialist, and Related Feminist Approaches. In EVANS, M. – HEMMINGS, C. – HENRY, M. et al. (eds.) *The SAGE Handbook of Feminist Theory*, s. 312.

⁷⁹⁰ Heidi Hartmann sa pokúsila o dôslednejšiu syntézu východísk marxizmu a radikálneho feminizmu. Zároveň si však uvedomovala, že takáto syntéza nie je bezproblémová. Na samotnom marxizme jej prekážalo, že „marxistické kategórie myslenia sú slepé voči pohlaviam“, zatiaľ čo dovtedajší feminizmus síce analyzoval vzťahy medzi mužmi a ženami, avšak bol „nedostatočným, pretože bol slepý voči dejinám, a teda nedostatočne materialistickým“. Z uvedeného dôvodu tak Hartmann prináša nasledujúcu syntézu marxizmu a radikálneho feminizmu: „Marxistická analýza, konkrétne jej historická a materialistická metóda, a feministická analýza, osobitne poznávanie patriarchátu ako sociálnej

potrebné dodať, že tendencie k tejto myšlienke sa objavovali aj u iných feministických autoriek.⁷⁹¹ Teória dvojitého systému z pera Hartmann je dôležitá takisto preto, že práve jej vypracovaním iniciovala v polovici sedemdesiatych rokov 20. storočia teoretický rozvoj socialistického feminizmu v USA. Zatiaľ čo kapitalistický útlak sa chápe medzi socialistickými feministkami takmer jednotne ako materiálna štruktúra, ktorá je historickým zakotvením spôsobu výroby (*mode of production*), patriarchát sa chápe dvojako. Buď je patriarchát takisto materiálnou štruktúrou a historickým zdôvodnením výroby, alebo je patriarchát duchovná štruktúra (ideologická alebo psychoanalytická), ktorá je nezávislá od miesta a času. Napríklad, Heidi Hartmann reprezentuje v rámci socialistického feminizmu materialistické chápanie patriarchátu. V tejto súvislosti definuje patriarchát ako: „Súbor spoločenských vzťahov medzi mužmi, ktorý má materiálnu základňu a ktorý prostredníctvom hierarchie umožňuje alebo vytvára nezávislosť a solidaritu naprieč mužmi s cieľom ovládať ženy. Hoci je patriarchát hierarchický a muži rôznych tried, rás alebo etnických skupín majú rôzne miesto v patriarcháte, sú však jednotní v spoločne zdieľanom vzťahu vládnutia voči svojim ženám; závisia jeden na druhom pri uskutočňovaní tohto ovládania. [...] Materiálna základňa patriarchátu podstatne spočíva v mužskom ovládaní ženskej pracovnej sily. Muži uskutočňujú toto vládnutie tým, že vylučujú ženy z prístupu k rozhodujúcim zdrojom výroby (napríklad, v kapitalistických spoločnostiach prístupom k pracovným pozíciám, ktoré poskytujú len životné minimum) a obmedzovaním ženskej sexuality. Monogamné heterosexuálne manželstvo je v súčasnosti jediným relatívnym a efektívnym spôsobom, ktorý sa zdá byť účinným pri kontrole oboch týchto oblastí.“⁷⁹² Ako vidieť, materiálne chápanie patriarchátu sa opiera o historický fakt, že muži nejakým spôsobom vždy ovládali ženskú prácu, pričom toto ovládanie vyplýva z obmedzenia prístupu žien k dôležitým ekonomickým zdrojom a následne aj zamedzenie ženám v kontrole ich vlastnej sexuality, najmä pokiaľ ide o ženské reprodukčné schopnosti. Mužské ovládnutie ženskej práce sa síce mení od spoločnosti k spoločnosti a v priebehu času, ale jeho podstata ostáva rovnaká, t.j. útlak voči ženám. Hartmann dodáva, že mužská túžba ovládať ženy je rovnako silná ako túžby vlastníka výrobných prostriedkov ovládať svojich zamestnancov.

Ak máme poukázať na duchovné chápanie patriarchátu, potom sú vhodným príkladom úvahy Juliet Mitchell. Mitchell tvrdí, že útlak voči ženám má štyri oblasti pôsobnosti: Prvou a najdôležitejšou oblasťou je ekonomika (materiálna oblasť) a po nej nasledujú tri patriarchálne oblasti ženského útlaku, medzi ktoré zaraďuje: reprodukciu,

a historickej štruktúry, musia čerpať jedna z druhej, ak chceme pochopiť vývoj západných kapitalistických spoločností a problémy žien v nich.“ Teda podľa Hartmann len oboma stanoviskami môže byť dosiahnutý popis súčasného stavu spoločnosti a postavenia žien v nej. Hartmann pritom upozorňuje, že feministické ciele nemôžu byť dosiahnuté bez toho, aby sa odstránil kapitalizmus a patriarchát súčasne: „Boj proti kapitálu a patriarchátu nemôže byť úspešným, ak budú opustené teória a prax feminizmu. Boj, ktorý sa obmedzí iba na kapitalistické utlačateľské vzťahy zlyhá, pretože sa tým prehľadnú podporné patriarchálne vzťahy útlaku. A analýza patriarchátu je podstatnou pre vymedzenie toho typu socializmu, ktorý zničí patriarchát, tzn. jediný typ socializmu, ktorý je prospešný pre ženy.“ Pozri HARTMANN, H. *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union*. In *Capital & Class*, Vol. 3, Iss. 2, 1979. s. 1-33.

⁷⁹¹ Napríklad, už Gale Rubin tvrdila: „Dôležitejšie je, že analýza príčin útlaku žien tvorí základ pre každé hodnotenie toho, čo by sa malo zmeniť, aby sa dosiahla spoločnosť bez rodovej hierarchie. Ak prirodzená mužská agresia a dominancia sú základom útlaku, potom by feministický program logicky vyžadoval buď vyhladenie, alebo eugenický projekt, ktorý by menil jeho charakter. Ak je sexizmus vedľajším produktom neúnavného úsilia kapitalizmu po zisku, potom by sexizmus upadol pri príchode úspešnej socialistickej revolúcie.“ RUBIN, G. *The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex*. In REITER, R. R. (ed.) *Toward an Anthropology of Woman*, New York – London : Monthly Review Press, 1975. s. 157.

⁷⁹² HARTMANN, H. *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union*, s.11.

pohlavie a výchovu detí (ideologická). Podľa Mitchell, ak dôjde iba k zmenám v spôsobe materiálnej výroby, reprodukčné, pohlavné a výchovné ideologické aspekty života ženy zostávajú nezmenené. Tým má na mysli skutočnosť, že ak by sa spoločnosť ekonomicky presunula z kapitalizmu smerom k socializmu, ešte to nevyhnutne neznamená, že v úplnosti musia byť zmenené aj ideologické aspekty, a tým môže naďalej v spoločnosti pretrvávajúť spoločenská nerovnosť žien v socialistických ekonomických podmienkach. Mitchell teda dáva do pozornosti, že ekonomickými zmenami v spoločnosti sa zmení len jedna, t.j. materiálna oblasť útlaku žien, pričom ostatné ostávajú nezmenené. Preto potrebné zmeny v ideologickej oblasti útlaku žien môžu byť dosiahnuté len nemateriálnymi, teda neekonomickými faktormi. Za doplnenie stojí skutočnosť, že Mitchell bola sice primárne socialistickou feministkou, ale už čoskoro začala vnímať obmedzenia marxistickej pozície pre plné pochopenie a vysvetlenie postavenia žien. Preto pokiaľ išlo o pochopenie príčin patriarchátu a možnosti ich eliminovania, sa Mitchell obrátila na psychoanalýzu a význam vplyvu nevedomých faktorov na zhoršené postavenie žien, ktoré sa, pochopiteľne, nemusí vyskytovať len v oblasti práce. Teda Mitchell kladie dôraz na to, že ak má byť patriarchát odstránený, potom je prvou podmienkou jeho odstránenia uvedomiť si, že ide o ideológiu.

Vo všeobecnosti však platí, že socialistické feministky rôznym spôsobom vo svojich úvahách reprezentujú určitú teóriu dvojítých systémov.⁷⁹³ Za jednu z najlepšie vyjadrených pozícií teórie dvojítých systémov sa považuje článok socialistickej právnej feministky Zillah Eisenstein s názvom Vytvorenie teórie kapitalistického patriarchátu a socialistického feminizmu (*Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*). Podľa Eisenstein je socialistický feminizmus výsledkom dialektického vzťahu marxizmu a radikálneho feminizmu, v ktorom marxizmus je tézou a radikálny feminizmus antitézou, pričom socialistický feminizmus je dialektickou syntézou oboch. Podľa Eisenstein marxizmus ako téza predpokladá, že k oslobodeniu žien dôjde, ak sa ženy zapoja do výrobného procesu vo veľkom. V takomto prípade bude aj príspevok žien k domácim prácam len nepatrný. Radikálny feminizmus zasa do značnej miery akcentuje požiadavku oslobodenia žien spod bremien rodiny a rodovo podmienených rolí. Socialistický feminizmus ako dialektická syntéza tézy a antitézy dokáže analyzovať vzájomnú previazanosť výrobné sféry so sférou reprodukčnou a bližšie tak vysvetliť pravý dôvod deľby práce medzi pohlaviami, ktorý sa ukrýva v materiálnej základni, a tým aj odhaliť jej ideologickú povahu.⁷⁹⁴ Tento sled úvah doviedol Eisenstein k objaveniu omnoho podstatnejšieho javu, ktorý označuje pojmom „kapitalistický patriarchát“ („*capitalist patriarchy*“).⁷⁹⁵ Podľa nej tak kombinácia kapitalizmu a patriarchátu vytvorila nový, nezávislý spoločenský a ekonomický systém.

Čo vlastne znamená pojem kapitalistického patriarchátu podľa Eisenstein? Kapitalistický patriarchát je teda systém, ktorý vznikol ako výsledok dialektického vzťahu medzi kapitalistickou triednou a hierarchickou pohlavnou štruktúrou. Slovom Eisenstein: „Kapitalistický patriarchát ako hierarchický, vykorisťujúci, utláčateľský systém vyžaduje

⁷⁹³ Viac o rôznych podobách systémov dvojítých útlakov naprieč feminizmom pozri YOUNG, I. M. *Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory*. In SARGENT, L. (ed.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Montréal : Black Rose Books, 1981. s. 44 a nasl.

⁷⁹⁴ Pozri EISENSTEIN, Z. *Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*. In EISENSTEIN, Z. (ed.) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York – London : Monthly Review Press, 1979. s. 5- 39.

⁷⁹⁵ „Zvolila som si túto formuláciu, kapitalistický patriarchát, za účelom zdôraznenia vzájomne sa podmienujúceho dialektického vzťahu medzi kapitalistickou triednou a hierarchicky pohlavnou štruktúrou. Pochopenie tejto vzájomnej súvislosti medzi kapitalizmom a patriarchátom, je kľúčom pre socialisticko-feministické politické prístupy. Hoci patriarchát (ako mužská nadvláda) tu bol dávno pred kapitalizmom, a je aj v postkapitalistickej spoločnosti, je to práve ich súčasný vzťah, ktorý musí byť pochopený, ak má byť štruktúra tohto útlaku odstránená.“ Tamže, s. 5.

rasový útlak popri útlaku na základe pohlavia a triedneho útlaku.⁷⁹⁶ Historicky vznikol v polovici osemnásteho storočia v Anglicku a v polovici 19. storočia v USA. Podľa Eisenstein tak z definície popiera dichotómiu medzi triedou a pohlavím, súkromnou a verejnou sférou, domácou a námezdnou prácou, rodinou a ekonómiou, osobným a politickým, materiálnymi a ideologickými predpokladmi. Jej popis tohto javu smeruje aj voči podobe kapitalistického útlaku, ktorý nielen umožňuje iný súčasný útlak, ale takisto ho násobí. Podľa nej je takisto v moci socialistického feminizmu byť plnohodnotnou odpoveďou na tento problém: „Pre socialistickú feministku je útlak voči ženám zakorenený vo väčšom rozsahu než len v príslušnosti k triede (teda v ich vykorisťovaní); preto treba zobrať do úvahy postavenie žien v patriarcháte – štrukturálne ako aj ideologické.“⁷⁹⁷ Z pohľadu Eisenstein sa tak postavenie žien v podmienkach kapitalistického patriarchátu nezmení len zvrhnutím jedného z oboch systémov – tzn. buď patriarchátu, alebo kapitalizmu. Zároveň však treba dodať, že na tieto vzťahy, ktoré udržiavajú kapitalistický patriarchát sa treba podľa Eisenstein dívať ako na mocenské vzťahy. Eisenstein preto pripomína, že „[d]ôležitosť stratégie socialistického feminizmu, za predpokladu, že nejaká existuje, je to ako pramení z denno-denného boja žien – z výroby, reprodukcie, detí, konzumu, práce. Potenciál revolučného vedomia sa odvíja od skutočnosti, že životy žien v kapitalistickom patriarcháte sú zmýkané od tých najintímnejších sfér – napríklad, ako krmia svoje deti – až po verejnú sféru ich monotónnej, unavujúcej, nenáročnej, rodovo vymedzenej, nízkoprijímavej práce. Ženy pracujú ako pracovná sila, a pritom majú na to malý dôvod, a udržiavajú systém rodiny, a tu majú na to ešte menší dôvod. Toto je základ, z ktorého môže povstať vedomie. Ženy potrebujú zorganizovať svoje politické činy a vyvinúť politické vedomie o našom útlaku v hierarchickej spoločenskej deľbe pohlaví a pochopiť ako je všetko prepojené s kapitalistickou deľbou práce. Inak bude naše vedomie formované každodennosťou“.⁷⁹⁸

Ako vidieť, do centra debaty sa tak s rozvojom socialistického feminizmu dostal koncept „kapitalistického patriarchátu“, ktorý sa objavil v dielach mnohých feministiek a neskôr jeho používanie prekročilo rámec socialistického feminizmu, hoci je potrebné dodať, že v rôznych významoch. Do momentu, kedy sa objavil tento pojem, samotný socialistický feminizmus síce pripúšťal, že patriarchát je ovplyvnený kapitalizmom, ale na druhej strane tvrdil, že patriarchálne vzťahy medzi pohlaviami či rodmi sú čiastočne nezávislé od kapitalizmu. Vo vzťahu kapitalizmu a patriarchátu, teda pripúšťal, že ich kombinácia vytvára osobitný spoločenský systém útlaku voči ženám. Avšak socialistické feministky, akými sú Iris Young a Maria Mies postavili proti teórii dvojitého systému teóriu jedného systému (*single-system theory*). Postoj socialistickej feministky Iris Young a jej koncept kapitalistického patriarchátu odmietol tradičnú socialisticko-feministickú teóriu dvojitých systémov alebo dvojitých útlakov. Young kritizovala Eisenstein a Hartmann za to, že obe predkladajú dve odlišné štruktúry, ktoré pôsobia síce voči ženám, ale predsa len oddelene. Podľa nej konečne nastal čas pre transformáciu marxistického východiska vo feminizme a zahrnutie rodu do centra socialisticko-feministickej analýzy útlaku žien. Jej predstava kapitalistického patriarchátu apeluje na neho ako na jednotný útlak voči ženám. Unifikovaný systém kapitalistického patriarchátu dáva do pozornosti pozíciu, podľa ktorej je patriarchát založený na mužskej kontrole ženskej práce, dokonca je táto kontrola priamo súčasťou kapitalistickej výroby. S podobným odmietnutím teórie dvojitých útlakov sa môžeme stretnúť u ďalšej socialistickej feministky Marie Mies. Obe predstaviteľky socialistického feminizmu tak prinášajú pohľad na patriarchát ako na systém, ktorý sa vyvíja a ktorý sa stáva súčasťou alebo

⁷⁹⁶ EISENSTEIN, Z. Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy. In EISENSTEIN, Z. (ed.) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, s. 46.

⁷⁹⁷ EISENSTEIN, Z. *Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*, s. 23-24.

⁷⁹⁸ EISENSTEIN, Z. *Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*. In *Critical Sociology*, Vol. 7, Iss. 3, 1977. s. 16.

prijíma do svojho vnútra nové prvky, a tým mení v čase a priestore svoju podobu. V politicko-ekonomických súvislostiach tak na podobu patriarchátu vplývajú zmeny vo výrobe ako aj vzťahy medzi socioekonomickými triedami. Young a Mies predpokladali, že konanie žien v podmienkach kapitalistického patriarchátu je výsledkom vzájomného a jednoliateho pôsobenia rodových a socioekonomických vzťahov.

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že takýmto zjednocujúcim poňatím patriarchálneho a kapitalistického útlaku sa socialistický feminizmus po rozkole s marxistickým feminizmom opäť k nemu ideologicky a teoreticky priblížil. Je to len dojem, pretože marxistický feminizmus chápal útlak voči ženám iba ako akýsi vedľajší prejav kapitalistického útlaku. V skutočnosti však Young a Mies ako socialistické feministky predkladajú kapitalisticko-patriarchálny útlak ako útlak, ktorý je zo svojej podstaty namierený voči ženám. Navyše, Iris Young nezakladá svoju analýzu na tradičnom socioekonomickom a triednom pohľade. Z jej pohľadu je rozhodujúcim činiteľom pôsobenia kapitalistického patriarchátu deľba práce s mocou rozhodovať. Už samotná deľba práce predpokladá, že niekto bude rozhodovať, zatiaľ čo iní budú tieto rozhodnutia plniť, a teda, že niekto bude vykonávať prácu ako motiváciu, zatiaľ čo iným nezostáva nič iné len nútene drieť, alebo že niekto bude za svoju prácu ohodnotený viac a iní budú ohodnotení zasa menej atď. Podľa Young samotný kapitalizmus kladie zreteľ na príslušnosť zamestnancov k pohlaviu, rodu, rase alebo etnicite. Súčasne, kapitalizmus deľí pracovníkov na dve kategórie. Prvú kategóriu tvorí aktuálne zamestnaná pracovná sila a druhú kategóriu tvorí aktuálne nezamestnaná pracovná sila. Primárnu pracovnú silu tvoria muži a sekundárnu pracovnú silu tvoria ženy. Pretože kapitalistický patriarchát počíta hlavne s tým, že ženy budú v domácnostiach zaťažené prácou, ktorú muži obvykle nevykonávajú, automaticky sa predpokladá väčšia miera odhodlania, dostupnosti a neobmedzovania mužskej práce. V pojme kapitalistického patriarchátu tak stojí útlak voči ženám v jeho centre, zatiaľ čo marxistické poňatie kapitalistického útlaku chápalo útlak voči ženám iba ako jeho ideologickú determináciu, a teda ako marginalizovaný útlak.

Socialistická feministka Johanna Brenner odmieta teóriu dvojitého systému a rovnako predkladá osobitnú predstavu teórie jedného systému. Brenner nesúhlasí so socialistickými feministkami, ktoré v dôsledku teórie kapitalistického patriarchátu predpokladajú, že pozícia a možnosti žien sú rámcované kapitalisticko-patriarchálnou podobou rodových a socioekonomických triednych vzťahov. Vo svojom prístupe akcentuje dôraz na politické činy. Podľa Brenner možno vymedziť útlak, ktorému čelia ženy v kapitalistickom patriarcháte nasledovne: „Rodová deľba práce znížila organizačnú schopnosť žien pracujúcej triedy a obmedzila ich schopnosť čeliť triede pracujúcich mužov alebo ženám zo strednej triedy, ktoré dominovali politickým hnutiam a organizáciami, ktorých účelom bolo zastupovať ich proti politike štátu.“⁷⁹⁹ Brenner na základe historickej analýzy dospela ku komplexnosti kapitalisticko-patriarchálnemu útlaku, ktorého dopady závisia aj od príslušnosti žien k danej sociálno-ekonomickej vrstve. To znamená, že útlak voči ženám musí byť skúmaný v dôraznej súvislosti medzi rodovými rozdielmi a triedami, ktoré vytvára ekonomický systém a v ktorých sa ženy nachádzajú. Vzhľadom k tomu Brenner dospieva k záveru, že feministická politika nemôže byť oddelená od boja voči kapitalizmu. Namiesto kapitalistického patriarchátu odhaľuje pôsobenie systému sociálnej reprodukcie, ktoré vymedzuje pôsobenie kategórie ženskej pracovnej sily na reprodukčné funkcie, ktoré ženy v spoločnosti plnia. Podľa nej je história ľudstva vývojom zmien tohto vzťahu, v ktorom sa upravovalo pôsobenie sociálnej reprodukcie. Postavenie žien v spoločnosti tak možno prirovnať k postaveniu medzi dvoma kameňmi, pričom z jednej strany na nich pôsobí požiadavka po ekonomickej produkcii a zo strany druhej zasa požiadavka po sociálnej reprodukcii. Výsledkom bolo to, že ženám pracujúcej triedy sa uprela historická možnosť organizovať samých seba a do popredia sa dostali politické záujmy mužov a žien zo strednej

⁷⁹⁹ BRENNER, J. *Women and the Politics of Class*. New York : Monthly Review Press, 2000. s. 78.

triedy.⁸⁰⁰ Pozícia Brenner síce reprezentuje klasický socialisticko-feministický prístup a zároveň v nej vrcholí socialisticko-feministické hľadisko. Jadrom tejto pozície je názor socialistických feministiek, ktoré tvrdili, že kapitalizmus vedie k tomu, že v dôsledku triedneho systému sa socioekonomicky delia aj ženy medzi sebou. Zároveň toto je aj bod, ktorý sa stal predmetom kritiky z radu predstaviteľiek najmä černošského feminizmu, keďže nijakým spôsobom nezahŕňoval možné pôsobenie faktoru rasy do svojho rámca.⁸⁰¹

Ak máme porovnať socialistický feminizmus s inými podobami feminizmu, potom nevyhnutne treba poukázať na to, že s radikálnym feminizmom ho zblízuje východisková téza, podľa ktorej je rodový útlak najrozšírenejšou, a teda tou rozhodujúcou formou útlaku, ktorý pramení najmä z rodiny, manželstva, materstva, sexuálnych vzťahov a iných oblastí osobného života ženy. Napríklad, Eisenstein hovorí o tom, že moc kapitalistického patriarchátu pramení z nukleárnej podoby rodiny.⁸⁰² Iná socialistická feministka, akou je Mitchell, pripomína, že nadradenosť mužského pohlavia sa historicky odvíja od zákazu otcovraždy.⁸⁰³ Za príklad stojí aj tvrdenie Alison Jaggard o tom, že „[s]ocialistické feministky, ako množstvo iných feministiek, vnímajú rodinnú štruktúru ako základný kameň útlaku žien: vynucuje závislosť ženy na mužovi, vynucuje heterosexuálnu a prenáša prevládajúce maskulínne a femininné charakterové štruktúry na ďalšiu generáciu“.⁸⁰⁴ Práve niektoré predstaviteľky z radu černošského feminizmu v mnohom vytýkali socialistickému a radikálnemu feminizmu, že sa pri svojich úvahách o útlaku voči ženám príliš zameriavajú na rodinné väzby žien a s tým súvisiacu reprodukčnú rolu ako podstatný zdroj nerovnosti žien či ženského útlaku. Podľa nich táto skutočnosť nemusí nevyhnutne platiť v konkrétnych historických podmienkach pre všetky ženy, a dokonca môže byť v rozpore s tým, čo bolo typické pre afroamerické ženy.⁸⁰⁵ Podobne

⁸⁰⁰ Pozri tamže, s. 76 a 295.

⁸⁰¹ Naopak, socialistická feministka Alison Jaggard aspoň deklaratórne zahrňuje kategóriu rasy do rámca cieľov socialistického feminizmu. Hovorí o nutnom prepojení medzi otázkami socioekonomických tried, rasy a ženskej otázky: „Avšak konečne aj socialistický feminizmus popiera oddelenosť medzi takzvanými triednymi záležitosťami, rasovými záležitosťami a záležitosťami žien. Tvrdí, že každá záležitosť je ženskou záležitosťou, tak ako každá záležitosť má svoje rasové a triedne implikácie. Dá sa povedať, že socialistický feminizmus poukazuje na to, ako feministická perspektíva môže osvetliť pochopenie nielen rodinného života alebo vzdelávania, ale takisto aj zahraničnej politiky, imperializmu a politickej organizácie.“ Podobne boli Zillah Eisenstein a Iris Marion Young presvedčené, že boj proti sexismu, rasizmu a imperializmu sú spojené s bojom proti kapitalizmu. Porovnaj JAGGAR, A. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, Great Britain – New Jersey, USA : The Harvester Press Sussex, Rowan & Allanheld Publishers, 1983. s. 340. Takisto porovnaj EISENSTEIN, Z. *Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy*, s. 47-48. a YOUNG, I. M. *Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory*, s. 58

⁸⁰² Pozri EISENSTEIN, Z. *Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*, s. 11.

⁸⁰³ Pozri MITCHELL, J. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. New York : Vintage Books, 1975. s. 409.

⁸⁰⁴ JAGGAR, A. *Feminist Politics and Human Nature*, s. 336.

⁸⁰⁵ Černošská a socialistická feministka Angela Y. Davis nesúhlasí s takouto pozíciou radikálnych a socialistických feministiek. Pripomína, že v prvých komunitách boli ženy považované za rovné. Takisto pred kapitalizmom sa ženy nezahľcovali jedine domácimi prácami. Dokonca, černošské ženy v dobe otroctva v USA vykazovali v rámci svojej rodiny istú mieru rovnosti s ostatnými príslušníkmi. V tejto súvislosti tvrdí: „Čierne ženy boli skutočnými ženami, ale ich skúsenosti počas otroctva – tvrdá práca s ich mužmi, rovnosť v rodine, odpor, bičovanie a znásilnenia – ich povzbudili, aby rozvíjali určité osobnostné črty, ktoré ich odlišujú od väčšiny bielych žien.“ Dokonca dodáva, že „domáca pani“ bola zakorenená v sociálnych podmienkach buržoázie a strednej vrstvy. Ideologické zmýšľanie 19. storočia založilo domácu pani a matku ako univerzálny model ženstva. Odkedy populárna propaganda hovorila o domácnosti ako o povolani všetkých žien, až vtedy boli ženy nútené pracovať za mzdu považované za cudzie návštevníčky v maskulínnom svete verejnej ekonómie. Vykočením zo svojej ‚prirodzenej‘ sféry, ženy neboli považované za plnohodnotného mzdového pracovníka. Cenu, ktorú za to platili boli dlhé hodiny, nevyhovujúce podmienky a neskutočne nerovné mzdy. Ich vykorisťovanie bolo omnoho

ako radikálny feminizmus, aj ten socialistický vyzdvihuje vzájomnú jednotu a sociálny aktivizmus žien⁸⁰⁶ pri dosahovaní svojich cieľov.

Od radikálneho feminizmu sa líšia svojim chápaním sexizmu. Sexizmus je z pohľadu socialistických feministiek oveľa komplexnejším a mnohospektrálnym javom. Na rozdiel od radikálneho feminizmu odmieta, aby bola nerovnosť medzi mužmi a ženami reprodukováná najmä prostredníctvom rodinného základu, ktorý je príčinou nerovnej distribúcie moci medzi nimi. Sexizmus môže mať rôzne podoby, ktoré sa odvíjajú od príslušnosti jednotlivcov k sociálno-ekonomickej triede alebo od ekonomickej situácie, kultúry, rasy či dejinných faktorov danej krajiny. V tomto duchu socialistický feminizmus podobne ako aj marxistický feminizmus tvrdí, že patriarchálny útlak voči ženám môže nadobúdať rôzne vonkajšie podoby v závislosti od rozdielnej ekonomickej situácie v daných krajinách a takisto v závislosti od rôznej socioekonomickej triednej príslušnosti žien. Socialistické feministky sa snažia postrehnúť spoločenské okolnosti, ktoré zapríčiňujú podoby odcudzenia žien v kapitalizme, v kombinácii s príslušnosťou žien k rôznym sociálno-ekonomickým triedam, rasizmom, imperializmom, heterosexizmom atď. Z uvedeného teda plynie, že patriarchát a kapitalizmus

intenzívnejšie než mohli byť vykorisťovanie ich mužských náprotivkov. Ani netreba pripomínať, že sexizmus sa stal pre kapitalistov zdrojom superziskov“. Historické skúsenosti bielych žien sa však podľa Davis výrazne odlišovali od skúseností Afroameričaniek v čase otroctva a tesne po zrušení otroctva. Vyjadruje sa k tomu nasledovne: „[V]äčšina čiernych žien pracovala mimo svojich domovov. Počas otroctva dreli bok po boku so svojimi mužmi na bavlnených a tabakových poliach. Potom, keď sa priemysel presťahoval na Juh, bolo ich možné vidieť v tabakových fabrikách a cukrovaroch, dokonca aj v drevárskej výrobe alebo boli súčasťou skupín, ktoré kuli oceľ pre železnice. V práci boli ženy otrokyne rovné s mužmi. Pretože v práci zažívali vyčerpávajúcu rovnosť medzi pohlaviami, o to viac sa tešili väčšej sexuálnej rovnosti v domoch svojich otrokárskejších štvrtí, omnoho viac ako ich biele sestry, ktoré boli „domácimi paniami“.“ Pozri DAVIS, A.Y. *Women, Race and Class*. London : Woman's Press Ltd., 2001. Napr. s. 27, 224, 229-230.

⁸⁰⁶ Socialistický feminizmus sa začal formovať a prejavovať v rámci osobitných odborárskych hnutiach naprieč jednotlivými štátmi a mestami v USA. Najznámejším z nich bola Chicagská únia oslobodenia žien (*Chicago Women's Liberation Union*), ktorej heslom bolo: „Zmeniť spoločenské postavenie žien nebude jednoduché. Vyžaduje si to podstúpiť zmeny v očakávaniach, pracovných pozíciách, starostlivosti o deti a vo vzdelávaní. Zmení sa tým rozdelenie moci medzi nás a ľuďmi, ktorí budú zdieľať, a teda spoločne s nami tak prijímať rozhodnutia, ktoré zmenia naše životy.“ Cit. podľa BUCK A. – WITT, R. *Education and Women Empowerment*. London : ED – TECH PRESS, 2020. s. 81. Práve toto odborové hnutie je známe pamfletom s názvom *Socialistický feminizmus: Stratégia ženského hnutia (Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement)* z roku 1972. Všeobecne sa má za to, že práve v názve tohto pamfletu bol po prvýkrát v histórii použitý pojem „socialistický feminizmus“. V obsahu tohto pamfletu sa píše: „V našom revolučnom boji sme sa rozhodli identifikovať dedičstvo feminizmu a socializmu. Feminizmus nás poučá o plnosti našich možností ako žien, teda ženskej sily. Sme si vedomé nášho spoločného záujmu medzi ženami a tiež spoločného útlaku. [...] Feminizmus nám umožnil pochopiť inštitucionalizovaný systém útlaku, ktorý je založený na nadvláde mužov voči ženám: sexizmus. [...] Spoločne zdieľame konkrétnu podobu feminizmu, ktorá je socialistická. Práve ona je zameraná na skutočnosť ako bol ženám upieraný prístup k moci v dôsledku ich triednej príslušnosti. Na kapitalizmus sa preto dívame ako na inštitucionalizovanú formu útlaku, ktorá sleduje zisk súkromných vlastníkov na úkor verejného blaha pracujúcich. [...] Spája nás socialistická vízia humanistického sveta, ktorý sa dosahuje redistribúciou bohatstva a ktorá skoncuje s rozdielmi medzi triedami vládnucich a ovládaných. Pochopili sme, že jedine organizovanou kolektívnou odpoveďou môžeme bojovať proti tomuto systému. Sesterstvo preto znamená boj za moc nad vlastnými životmi a životmi našich sestier. Naše osobné vzťahy a náš politický boj sú spojené a tak vytvárajú naše poňatie feminizmu. Prostredníctvom pojmu sesterstva sa ženy snažili vždy o dosiahnutie zodpovednosti za potreby všetkých žien, a nie iba niektorých, a tiež sa snažili o podporu, kritiku a povzbudenie iných žien než, aby proti nim bojovali.“ Pozri bližšie HYDE PARK CHAPTER, CHICAGO WOMEN'S LIBERATION UNION *Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement* [online]. [cit. 23.03.2020]. Dostupné na: <<http://www.historyisaweapon.com/defcon1/chisocfem.html>>.

sú síce utlačateľskými systémami, ale konkrétnu podobu útlaku voči ženám môžu dotvárať iné spoločensky významné faktory. V tomto bode sa socialistický feminizmus rozchádza s marxistickými feminizmom. Jednoducho, socialistické feministky ochotnejšie oddeľujú pôsobenie kapitalizmu na zhoršené postavenie žien v spoločnosti od samotného negatívneho pôsobenia patriarchátu, ktorý je v ich očiach hlavnou príčinou nerovnosti medzi rodmi či pohlaviami. Bez ohľadu na to, však socialistický a marxistický feminizmus spája skutočnosť, že triedu považujú za základný spoločenský vzťah, prostredníctvom ktorého sa akumuluje kapitál. Pojem trieda sa tu nepoužíva v bežne chápanom význame vrstvy, teda akejsi sociálnej príslušnosti či statusu jednotlivca v spoločnosti, ale vo význame delenia obyvateľstva na tých, ktorí disponujú prístupom ku kapitálu a tých, ktorí k nemu prístup nemajú a sú odkázaní na vlastnú prácu. Podľa socialistických feministiek tak akumulácia kapitálu závisí na celom rade kultúrnych hodnôt, medzi ktorými nájdeme aj sexualitu.

Vo všeobecnosti sa socialistický feminizmus vymedzuje aj voči ostatným podobám feminizmu. Vytýka im, že si nevšímajú triedu ako socioekonomický faktor, ktorý vo svojej podstate skrýva útlak mužov voči ženám. Tradične sa socialistický feminizmus vymedzuje voči liberalizmu. Socialistický feminizmus odmieta jeho individualizmus a prístup k poznaniu tohto sveta, ktorý sa z pohľadu liberalizmu javí ako objektívny a neutrálny. Socialistický feminizmus kladie zreteľ na ideologickú, a teda liberálne podmienenú povahu takéhoto poznania. Automaticky odmieta aj kapitalizmus a prostredie voľného trhu ako príležitosť pre zrovnoprávenie žien. Podľa socialistických feministiek je práve kapitalizmus príčinou nerovností medzi rodmi alebo pohlaviami, a preto argumentujú v prospech širšej spoločenskej transformácie, ktorá musí nutne zahŕňať aj ekonomickú transformáciu. Napríklad, socialistická feministka Eisenstein hovorí o tom, že liberalizmus síce formálne zakotvil slobodu, ale už na samotnom jednotlivcovi zostáva, aby si ju v kapitalistickom prostredí udržal a uskutočnil. Sloboda je ponechaná na jednotlivcovi, nech už sú spoločenské podmienky navôkol neho akékoľvek. Navyše, liberalizmus je podľa nej „osobitnou ideológiou, účelom ktorej je chrániť a vynucovať vzťahy patriarchálnej a kapitalistickej spoločnosti“.⁸⁰⁷

Ďalším špecifickým znakom socialistického feminizmu je osobitné chápanie ženskej práce, ktorá súvisí so sexuálnou a reprodukčnou rolou, ktorú ženy plnia. Ekonomické vzťahy sú v jeho chápaní výrobnými vzťahmi, ktoré stále niečo produkujú a vytvárajú, teda sú úzko prepojené na produktívnu činnosť. Samotná podoba ekonomicky produktívnej činnosti nie je nemenná vzhľadom na miesto a čas a vplyvajú na jej utváranie rôzne historické okolnosti. Okrem toho socialistické feministky úzko prepájajú ekonomicky produktívnu prácu so sexuálne reprodukčnými schopnosťami žien. Je prirodzené, že v centre pozornosti socialistických feministiek tak bude stáť povaha ženskej práce s ohľadom na jej reprodukčné schopnosti. Predtým než pristúpim k opisu povahy ženskej práce musím spomenúť, že pod kritikou súčasného fungovania ekonómie tak socialistické feministky nemajú na mysli iba peňažné vzťahy, a teda iba peniazmi ohodnocované vzťahy. Ich chápanie ekonomiky a z nej plynúcich hodnôt je omnoho širšie a neviaže sa výhradne na peniaze. Napríklad, socialistické feministky chápu prácu žien vykonávanú vo svojich domácnostiach ako ekonomicky produktívnu prácu, ktorá však nie je v bežných súčasných podmienkach ohodnotená peniazmi. Dôležitý je aj rozsah neplatennej práce žien v domácnosti. Napríklad, Mitchell poukazuje na skutočnosť, že ženy žijúce vo Švédsku vykonávajú celkovo až niečo vyše dvoch miliónov hodín prác v domácnosti za rok v porovnaní s viac ako milión hodín vykonaných v priemysle.⁸⁰⁸ Iným príkladom je politická filozofka Silvia Federici, ktorá v dôsledku rozsahu ženskej práce

⁸⁰⁷ EISENSTEIN, Z. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston : Northeastern University Press, 1986. s. 5.

⁸⁰⁸ Pozri MITCHELL, J. *Women: The Longest Revolution*. In HOSHINO ALTBACH E. (ed.) *From Feminism to Liberation*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Schenkman Publishing CO., INC., 1971. s. 101.

v domácnosti žiada zavedenie mzdy za vykonávanie domácich prác. Tvrdila, že „pokial' ostanú domáce práce neplatenými, nebudú existovať žiadne stimuly pre poskytovanie potrebných sociálnych služieb s cieľom znížiť našu prácu, o čom svedčí skutočnosť, že aj napriek silnému ženskému hnutiu sa dotovaná denná starostlivosť behom sedemdesiatych rokov ustavične znižovala“.⁸⁰⁹ Požiadavka platenej ženskej práce v domácnostiach však nebola z jej strany konečnou, ale naopak len prechodnou požiadavkou. Federici o tom hovorí nasledovnými slovami: „V skutočnosti, požiadavka platenej domácej práce neznamená tvrdiť, že ak budeme platené, tak následne budeme pokračovať v tejto práci. Znamená to presný opak. Tvrdiť, že požadujeme mzdy za domáce práce, je prvým krokom k tomu, aby sme ich odmietli, pretože požiadavka po mzde zviditeľní našu prácu, čo je najnevyhnutnejšia podmienka, aby sme proti nej začali bojovať, a to proti všetkým aspektom domácej práce ako aj jej zákernejšieho charakteru, ktorý je odôvodňovaný ženskosťou.“⁸¹⁰ Ako vidieť, Federici nešlo ani tak o to, aby bolo ustanovené platenie domácej práce žien, ale skôr o to, že ak by mala byť domáca práca platenou, ukázal by sa jej skutočný význam a ekonomický vplyv. Inými slovami, ukázal by sa rozsah domácej práce vykonávanej ženami a zároveň by sa ukázal aj útlak, ktorý spočíval v dovtedajšom neuznaní ženskej domácej práce ako ekonomicky prínosnej a významnej.

Socialistické feministky navyše poukazujú na skutočnosť, že ženská práca sa viaže na sexuálnu a reprodukčnú rolu, ktorú ženy spoločensky plnia. Túto prácu ako aj všetky práce súvisiace s domácnosťou primárne vždy plnili ženy. Muži sa síce v rovnakej miere podieľajú na plodení, ale iba ženy môžu byť tehotné a porodiť deti. Spoločensky vzaté, úlohy, ktoré plnili muži pri výchove dieťaťa boli značne obmedzené. Práca mužov sa primárne zameriavala na verejnú sféru, teda na práce, ktoré sa na prvý pohľad vykonávali mimo domácnosti a ktoré súviseli len s domácnosťou sekundárne. Socialistické feministky tvrdia, že práve takúto prácu vykonávali ženy skôr z donútenia ako zo slobodného presvedčenia. V tejto súvislosti treba zvýrazniť, že socialistické feministky neprijímajú argument, podľa ktorého sú ženská práca a kritérium deľby práce medzi pohlaviami biologicky podmienené. Naopak, tvrdia, že tieto rozdiely sú len sociálnymi konštruktmi a teda sú odbúrateľné. Z takejto pozície následne dochádzajú k spochybneniu nielen kritéria deľby práce medzi pohlaviami, ale takisto ku spochybneniu rodových stereotypov kladených na ženy a viažuce sa na život ženy v domácnosti. Uvedené ideologické predpoklady možno aplikovať aj na všeobecné vnímanie rozdielov medzi mužmi a ženami, kde sa rovnosť medzi pohlaviami javí ako prvoradý cieľ.

Socialistický feminizmus apeluje na historický fakt, podľa ktorého bola ženská práca viac vynucovaná zvonka ako slobodne vykonávaná zo strany žien samotných. Jeho konečným cieľom je tvrdenie, podobné marxistickej téze, že plnohodnotné naplnenie človeka spočíva v slobodnom vykonávaní práce. Práve slobodná sexuálna a tvorivá práca si vyžaduje zrušenie vykorisťovania. Keďže ide o feminizmus, nestačí zrušiť iba kapitalizmus samotný, a teda triedne usporiadanie práce, ale rovnako je nevyhnutné vysporiadať sa aj s patriarchátom, a konečne zrušiť kritérium deľby práce podľa pohlavia. Ženská práca má byť v plnosti oslobodená. Pozor, neznamená to, že takýto charakter práce má byť popretý. Skôr tým majú socialistické feministky na mysli to, že musí byť slobodný vcelku, a nie systematicky vynucovaný ako tomu bolo v minulosti a ako tomu je aj v súčasnosti. Typickým znakom socialistického feminizmu je, že pri tejto úlohe sa obracia na štát.⁸¹¹ V tomto momente sa

⁸⁰⁹ FEDERICI, S. *Putting Feminism Back on Its Feet* (1984). In FEDERICI, S. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. New York : PM Press, 2012. s. 58.

⁸¹⁰ FEDERICI, S. *Wages against Housework* (1975). In *tamže*, s. 19.

⁸¹¹ Dané tvrdenie však nemusí platiť v rámci socialistického feminizmu absolútne. Ann Curthoys sa k tomu vyjadruje nasledovne: „Postoj socialistických feministiek k štátu je v každom prípade paradoxným. Popri všeobecných anarchistických odmietaniach socialistického štátu tu máme takisto silný sklon k štátu ako prostriedku riešenia sociálnych problémov, identifikovaných feministkami. Po väčšinu času videl feminizmus v legislatíve a administratívnej podpore pre feministické požiadavky a bol

výrazne odchyľuje od liberálneho feminizmu, ktorý žiada vyčleniť oblasť súkromia života ženy, do ktorej sa štát nesmie miešať a do ktorej nesmie zasahovať.

Z hľadiska socialistického feminizmu je teda rozhodujúcou pozícia, podľa ktorej ženy žijú v konkrétnych spoločenských okolnostiach, ktoré výrazne vplyvajú na utváranie ich skutočnosti. V tejto súvislosti sa vymedzujú aj voči liberálnemu feminizmu, ktorý dáva do popredia liberálnu ideu rovnosti príležitostí medzi ženami a mužmi, a spochybňujú, že takýto prístup je schopný výraznejšie dosiahnuť egalitarizmus v spoločnosti. Práve tento moment ho zblížuje s marxistickým feminizmom, nakoľko spoločne tvrdia, že liberálny feminizmus nejde do hĺbkovej analýzy útlaku voči ženám a zaoberá sa primárne situáciou žien strednej a vyššej socioekonomickej triedy. Voči tomu socialistické feministky navrhujú, aby v spoločnosti nastala akási reštrukturalizácia vo vzťahu medzi osobným (rodina) a verejným (napr. zamestnanie, podnikanie, školstvo a príprava na povolanie atď.), ktorá musí zasiahnuť mysle rovnako mužov ako aj žien. Slovom, táto reštrukturalizácia musí byť celospoločenská, a nestačí preto zmeniť len niektorú alebo niektoré oblasti spoločenského života.

Podľa socialistickej feministky Alison Jaggar možno rozlíšiť ideové a hodnotové predpoklady socialistického feminizmu s ohľadom na vzťah socialistického feminizmu k filozofickému chápaniu ľudskej povahy, s ohľadom na politické zameranie socialistického feminizmu a s ohľadom na socialisticko-feministické vymedzenie pozície žien. Jaggar uvádza hodnotu odcudzenia ako jednu zo základných premís, na ktorých je postavený socialistický feminizmus.⁸¹² S kategóriou odcudzenia sa v dejinách novovekého myslenia stretávame u nemeckého idealistického filozofa Georga Wilhelma Friedricha Hegela.⁸¹³ Túto filozofickú kategóriu Heglovho filozofického systému preberal neskôr aj Karl Marx a aplikuje ju na politicko-ekonomické súvislosti vysvetlenia ľudských dejín. V nadväznosti na to je odcudzenie *inter alia* koncept, ktorý nájdeme v Marxových analýzach ekonomických vzťahov kapitalizmu.⁸¹⁴ Socialistické feministky síce používajú hegelovsko-marxistickú kategóriu odcudzenia, ale chápu ju v rozdielnom význame. Napríklad, odcudzenie aplikujú na ženskú zodpovednosť za chod domácnosti. Týmto sa však životy mnohých žien izolujú od širšej sociálnej štruktúry. Je pravdou, že v minulosti bol takýto život pre ženy častejší, no dnes ženy takisto pracujú a zapájajú sa výraznejšie do prác mimo domova a do chodu ekonomiky.

zodpovedajú úspešný v skutočnom dosahovaní tých druhov reforiem, ktoré mohli byť uskutočnené štátom. Dá sa tvrdiť, že v rámci feminizmu existuje silná sociálnodemokratická tradícia, stále popri anarchistickým podnetom.“ Pozri viac CURTHOYS, A. What is the Socialism in Socialist Feminism? In Australian Feminist Studies, Vol. 3, Iss. 6, 1988, s. 21.

⁸¹² Pozri JAGGAR, A. Feminist Politics and Human Nature, s. 307-317.

⁸¹³ Hegel nehovorí vyslovene o odcudzení človeka, ale o odcudzení ducha. Uvádza ho pri popise dialektického okamihu antitézy, v ktorom sa téza anuluje, aby sa znovu objavila na vyššej a obohatenej úrovni syntézy. V jeho systéme predstavuje odcudzenie iné bytie ducha, teda fázu, kedy logika, tzn. racionalita vo svojej najčistejšej a najabstraktnejšej forme, sa objektívizuje v hmote, teda v tom, čo je najviac antitetické, protikladné duchu, a následným sebazpoznávaním dospieva k presvedčeniu o svojom odcudzení. V diele Fenomenológia ducha to Hegel v stručnej podobe vyjadruje typicky školským jazykom vtedajších nemeckých idealistických filozofov: „Duch je vedomie pre seba slobodnej predmetnej skutočnosti; no proti tomuto vedomiu stojí oná jednota sebesti a podstaty, proti skutočnému vedomiu stojí čisté vedomie. Na jednej strane skutočné sebauvedomenie prechádza cez svoje zvonkajšenie sa do skutočného sveta a skutočný svet prechádza späť do sebauvedomenia; na druhej strane je však práve táto skutočnosť, tak osoby, ako predmetnosti, prekonaná; obidve sú čisto všeobecné. Toto ich odcudzenie je čisté vedomie, čiže podstata. Prítomnosť má protiklad vo svojom zászvetí, ktoré je jej mysléním a v ktorom je myslená, tak ako ho myslenie a bytie mysléním má v tomto svete, ktorý je jeho odcudzenou mu skutočnosťou.“ Pozri HEGEL, G. W. F. Fenomenológia ducha. Bratislava : Kalligram, 2015. s. 327.

⁸¹⁴ Marx sa sústredil na popis odcudzenia robotníka voči produktu jeho práce, nad ktorým už po jeho vyprodukovaní nemá kontrolu. Pozri bližšie napr. MARX, K. Ekonomicko-filozofické rukopisy. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1961. s. 61 a nasl.

Dôležité je uvedomiť si, že domáce práce naďalej ostali, takpovediac, ženskými prácami. V podstate, samotné odcudzenie popisujú socialistické feministky v rôznych oblastiach života žien, ktoré sa týkajú materstva, práce, vzdelávania, sexuality atď. Napríklad, v prípade materstva boli ženy stále objektmi záujmu regulácie ich pôrodnosti, v prípade práce boli ženy vyčlenené len na domácnosť alebo na práce, ktoré mali skôr asistenčný či inak podružný charakter, ďalej podľa socialistických feministiek bolo vzdelanie vždy niečím čo sa automaticky spájalo s mužmi a bol to nárok kladený na nich. Samostatnou – pomerne diskutovanou kategóriou – je sexuálne odcudzenie žien. Dokonca, niektoré socialisticko-feministické autorky uvádzajú, že práve to podľa nich urobilo zo žien objekty sexuálneho záujmu a akúsi sexuálnu komoditu.

Zhrnutím tak možno tvrdiť, že socialistický feminizmus sa snaží ukázať, akými spôsobmi odcudzenie vedie v konečných dôsledkoch k objektivizácii žien s ohľadom na jeho rozdielne prejavy. Inými slovami, ženy sú odcudzené ako matky, manželky, sexuálne bytosti atď. V tejto súvislosti by sa dalo tvrdiť, že patriarchálna spoločnosť je zbierkou jednotlivých všemožných podôb odcudzení žien. Teda odcudzenie nie je len čiastkový jav, ale je to jav celospoločenský. Ba čo viac, a na to treba zvlášť upozorniť, v živote jednej a tej istej ženy sa môže odcudzenie a jej následná objektivizácia týkať viacerých stránok života. Odcudzenie a objektivizácia sa tak nestáva len osudom žien v kapitalistickom patriarcháte, ale všadeprítomnou realitou rôznych životných skúseností žien. Takýto názor predstavuje aj Sandra Lee Bartky. Bartky je feministkou, ktorá vo svojej teórii kombinuje feminizmus s marxizmom, psychoanalýzou a fenomenológiou po boku pojmovej analýzy a sociologických empirických skúmaní. Bartky píše: „Kultúrnú nadvládu nad ženami možno považovať napríklad za súhrn odcudzení, ženy ako ženy sú v rámci tvorby kultúry odcudzené.“⁸¹⁵ Tvrdí, že pri tvorbe kultúry boli ženy vynechané v dôsledku mužskej nadradenosti. Dáva do popredia najmä sexuálne odcudzenie ženy, ktoré v konečnom dôsledku viedlo k vytvoreniu obrazu ženy ako sexuálneho objektu. Takisto Bartky apeluje na telesné chápanie žien spoločenskou kultúrou, ktoré výrazne podmienilo vznik a pôsobenie iných podôb odcudzenia žien a ich objektivizáciu. Odcudzenie a objektivizácia žien, ktorej výsledkom je materiálny pohľad na ženu, ju robí v pravom zmysle vecou a holým prostriedkom reprodukcie a následného fungovania či udržania patriarchálneho poriadku. Vymánanie žien spod pôsobnosti odcudzenia a objektivizácie je otázkou nielen ich spoločenského zrovnoprávnenia, ale aj dosiahnutia plnohodnotnej ľudskej dôstojnosti.

Už samotný koncept odcudzenia, zavŕšený v objektivizácii žien, predpokladá, že ženy zastávali behom histórie ľudských spoločností vždy druhoradú pozíciu. Otázka znie, prečo je tomu tak podľa socialistických feministiek. Socialistické feministky apelujú na fakt, podľa ktorého ženám boli v práci často pridelené pracovné pozície s nižšími zárobkami a zameriavajúce sa na starostlivosť o ostatných (napr. o deti alebo starších či chorých ľudí), zatiaľ čo mužom sa prideliujú administratívne role s rozhodovacími právomocami. Zároveň tvrdia, že takáto deľba práce medzi rodmi či pohlaviami existuje vo všetkých oblastiach spoločenského a verejného života. Inými slovami, deľba práce vo verejnej a spoločenskej sfére je dôsledkom deľby práce v súkromnej sfére, teda v domácnosti. Mužom ako hlavám rodiny je v domácnostiach podľa nich zverené rozhodovanie o veciach, zatiaľ čo ženám je vyčlenené zabezpečenie primárneho chodu domácnosti a starostlivosti o členov rodiny. V dôsledku tohto stavu je potrebné sa zamerať na dosahovanie štrukturálnych zmien v jednotlivých oblastiach spoločenského (verejného) a súkromného (osobného) života. Práve tieto zmeny majú za úlohu docieľiť zrovnoprávnenie žien. Ako sme si mohli všimnúť, v pozadí všetkých týchto nerovností medzi mužmi a ženami sú ekonomické dôvody. Preto absolútne zrovnoprávnenie rodov a žien v oblastiach spoločenského a súkromného života je závislé od podstatných

⁸¹⁵ BARTKY, S. L. Narcissism, Femininity and Alienation. In *Social Theory and Practice*, Vol. 8, No. 2, 1982. s. 129.

ekonomických štrukturálnych zmien. Iba touto cestou možno dosiahnuť egalitárnu spoločnosť. Táto zmena týkajúca sa spoločenských a zároveň osobných oblastí však musí byť hlboká. Socialistická feministka Juliet Mitchell si zobrala v jednej z jej analýz na mušku súčasnú podobu rodiny a vyjadrila sa o nej nasledujúcimi slovami: „Súčasná podoba rodiny, tak ako existuje, je v skutočnosti nezlučiteľná s požiadavkou rovnosti medzi pohlaviami.“⁸¹⁶

Samozrejme, v tejto súvislosti si treba uvedomiť, že analýza socialistického feminizmu sa okrem historického postavenia žien takisto kriticky zaciľuje na súčasné ekonomické podmienky kapitalizmu, ktoré spolu s politikou zabezpečujú patriarchálny systém dominancie. Aj preto sa socialistické feministky toľko zameriavajú na odhaľovanie, takpovediac, skrytých príčin nerovného postavenia žien v spoločenských a súkromných vzťahoch. Poukazujú na to, ako je myslenie žien systémovo pripravované na to, že v spoločenských oblastiach (vzdelávanie, práca, politika atď.) a súkromných oblastiach (najmä domácnosť) budú plniť druhotnú rolu – ekonomicky vždy nižšie ohodnotenú (napr. práca mimo domova) alebo vôbec neohodnotenú (napr. práca v domácnosti). Ženy tak budú plniť úlohy, ktoré sú adekvátne ich rodu, pohlaviu, rase či príslušnosti k ekonomickej triede. Napríklad, autorka na pomedzí socialistického a marxistického feminizmu Margaret Benston poukazuje na skutočnosť, že prácu, ktorú vykonávali ženy v domácnostiach má takisto svoju spoločensky nevyhnutnú a potrebnú hodnotu, ktorej musí zodpovedať ekonomická hodnota. Aj v nadväznosti na uvedené vidieť, ako sa socialistické feministky snažia poukázať na rodové rozdiely a rozdiely medzi pohlaviami vo svete práce a v širšom rámci spoločenských vzťahov sprevádzaných odcudzením a objektivizáciou žien. Venujú sa popisu ich podôb, implikácií, dopadov a vývoja. Dôraz sa tak kladie na ekonomický a ideologický význam reprodukcie pracovnej sily a žiadúce uspokojovanie sexuálnych túžob v patriarchálnych podmienkach. Preto niektoré socialistické feministky upozorňovali na skutočnosť, že v rámci kapitalizmu a patriarchátu pôsobí systém sociálnej reprodukcie (*system of social reproduction*), ktorý výrazne vplyva na postavenie žien v spoločnosti a zdôvodnenie či udržanie rodových stereotypov spájaných so ženami.

Základný argumentačný rámec medzi ekonomickou produkciou a sociálnou reprodukciou, ktorý následne vplyva na postavenie žien v spoločnosti podáva aj Juliet Mitchell. Podľa Brenner a Laslett zasa možno systém sociálnej reprodukcie charakterizovať ako „historický výsledok triednych a rodových bojov – bojov, ktoré sú často o sexualite a citových vzťahoch ako aj o politickej moci a ekonomických zdrojoch“.⁸¹⁷ Obe autorky poukazujú na to, že behom času sa systém sociálnej reprodukcie menil, pričom zmeny v ňom boli závislé od rodovo podmienenej deľby práce.⁸¹⁸ Aj keď hovoria o sociálnej reprodukcii ako o organizovanom systéme, zároveň upozorňujú, že ide o systém vnútorne rôznorodý a navonok sa komplexne prejavujúci. Systém sociálnej reprodukcie rozdielnym spôsobom – a najmä historicky premenlivým spôsobom – utváral vzťah medzi sociálnou reprodukciou žien a pracovnou silou žien. Napríklad uvádzajú, že ženská požiadavka po rovnosti manželov, ktorú stelesňovala myšlienka rovnocenného postavenia manželov a materstva ako povolania v priebehu 20. storočia boli v rozpore s pretrvávajúcim ekonomickým a spoločenským znevýhodnením žien v opratách nukleárnej rodiny, ktorú ovládala dichotómia muža ako chlebobdarcu a ženy ako domácej pani. Podobne iná socialistická feministka Alison Jaggar hovorí o sociálnej reprodukcii, ktorá bola výrazne prenesená na plecia žien. V kapitalistických podmienkach sa pod spoločenskou reprodukciou má na mysli reprodukcia pracovnej sily. Tá sa deje: po prvé, dennou regeneráciou už existujúcej pracovnej sily; a po druhé, reprodukciou novej, budúcej pracovnej sily tehotenstvom, pôrodom a následnou starostlivosťou o nich.

⁸¹⁶ MITCHELL, J. *Women: The Longest Revolution*, s. 123.

⁸¹⁷ BRENNER, J. - LASLETT, B. *Gender, Social Reproduction and Women's Self-Organization: Considering the US Welfare State*. In *Gender and Society*, Vol. 5, No. 3. s. 315.

⁸¹⁸ Pozri tamže, s. 314.

Podľa tejto socialistickej feministky platí, že „reprodukcia pozostáva zo spotreby a tvorby“, pričom „[ž]eny sú tradične zodpovedné za obe, pretože muži musia jesť jedlo, ktoré predtým ženy pripravili, a ženy sú tradične považované za zodpovedné vo zvyšku“.⁸¹⁹ V centre pozornosti socialistických feministiek tak stojí povaha ženskej práce a spoločenský (najmä však politicko-ekonomický) prístup k nej v medziach spoločenskej požiadavky po sociálnej reprodukcii. Táto pozícia je tematicky zakotvená v téme domácej práce žien, ktorú už od svojich počiatkov socialistický feminizmus vstrebal do svojho ideologického rámca.

Uvedené príklady svedčia o dvoch poznatkoch socialistického feminizmu. Po prvé, socialistické – a podobne aj marxistické feministky sa snažili – analyzovať a zdôvodniť, akými spôsobmi sa ženy podujímajú prostredníctvom neplátených domácich prác na vytváraní ekonomickej nadhodnoty, a tým neplatenou prácou v súkromí podnecujú rast kapitalistických ziskov. A po druhé, socialistické feministky kriticky vykresľujú sociálne vzťahy medzi pohlaviami a teda to, že pretrvávajúca spoločenská hierarchia medzi nimi si vyžaduje kontrolu nad ženskou pracovnou silou s cieľom zabezpečiť udržateľnosť ideológie, ktorá bude priateľská patriarchátu, a tak zabezpečí podmienky, ktoré umožnia kontrolu ženskej práce. Socialistické feministky teda budú v ženskej otázke klásť apel na vzťah (ekonomickej) produkcie a (sociálnej) reprodukcie.

Toto je hlavný ideologický rámec socialistického feminizmu, ktorý sa so zreteľom naň snaží odbúravať rodové stereotypy ako výsledky odcudzenia a objektivizácie žien. Osobitne upozorňuje socialistický feminizmus aj na problém ženskej chudoby. V centre socialistického feminizmu nie sú ničím výnimočným ani podporné tendencie voči mužom, ktorí sa aktívnejšie chcú zapájať do starostlivosti o deti alebo domácnosť, prípadne do prác mimo domácnosti, ktorých vykonávanie bolo dlho spojené výhradne so ženským pohlavím. Jednoducho, socialistický feminizmus sa snažil a stále snaží o pretransformovanie širokého spoločenského a politického rámca, ktorého súčasťou je vytvorenie inštitúcií a organizácie spoločenského života, ktoré napomôžu zrovnoprávneniu a oslobodeniu žien. Za týmto účelom je potrebné, aby spoločnosť vytvorila a kontinuálne vytvárala základ pre poskytovanie služieb starostlivosti, centrá materiálnych zdrojov a vzájomnej poradenskej pomoci pre ženy. Objavujú sa aj požiadavky ohľadne zavedenia participatívnej demokracie či kolektívnych domácností, ktoré čiastočne odzrkadľovali ideový zdroj Nove ľavice, z ktorého socialistický feminizmus behom sedemdesiatych rokov 20. storočia čerpal najmä v anglo-americkom prostredí.

Takýto vyššie zmienený prístup nájdeme v dielach socialistických feministiek ako sú napr. Ann Ferguson, Sara Evans, Angela Davis, Iris Young, Zillah Eisenstein, Donna Jeanne Haraway, Alison Jaggar a Juliet Mitchell. Ako však uvidíme v nasledujúcich výkladoch vybraných socialistických feministiek ich prístupy k problematike pôsobenia patriarchátu, zrovnoprávnenia žien a formulovania podoby socialistického feminizmu sa vzájomne odlišujú. Pokiaľ máme hovoriť o socialistickej podobe feministickej právnej teórie v tejto súvislosti treba pripomenúť, že neexistuje nič také ako socialistický právny feminizmus.⁸²⁰ Inými slovami, doposiaľ sa žiadna zo socialistických feministických autoriek nevydala cestou vytvorenia autentickej feministickej právnej vedy, filozofie alebo teórie, založenej na ideologických predpokladoch socialistickej právnej teórie. Bližšie sa analýze práva venovala iba politická teoretička Zillah Eisenstein, ktorú uvádzam v samostatnej podkapitole.

⁸¹⁹ JAGGAR, A. *Feminist Politics and Human Nature*, s. 74.

⁸²⁰ K možným príčinám pozri GRANT BOWMAN, C. *Recovering Socialism for Feminist Legal Theory in the 21st Century*. In *Connecticut Law Review*, Vol. 49, No. 1, 2016. s. 155 a nasl.

Juliet Mitchell: o výrobe, reprodukcii, pohlaví a výchove detí ako o oblastiach patriarchálneho útlaku žien v kapitalizme

V roku 1970 vyšlo dielo s názvom Ženský stav (*Women's Estate*), v ktorom ponúkla Juliet Mitchell svoju osobitnú verziu teórie dvojitého systému a dvojitých útlakov, kde rozlišuje medzi kapitalizmom ako ekonomickým a materiálnym útlakom žien a patriarchátom ako kultúrnym a ideologickým útlakom žien. Tento predpoklad jej socialisticko-feministickej teórie vychádza z kritiky marxizmu, resp. pôvodného socializmu 19. storočia a na prelome dvoch storočí. Marxizmus a socializmus 19. storočia chápali podľa Mitchell útlak žien s ohľadom na vzťah žien ku kapitálu: „Chybou starých socialistov bolo to, že iné elementy vnímali s ohľadom k tým ekonomickým ako zanedbateľné; odtiaľ pramení pokrik za vstup žien do výroby, ktorý bol sprevádzaný vyslovene abstraktným sloganom za zrušenie rodiny.“⁸²¹

Podľa Mitchell sú ekonomické podmienky výroby prvotnými faktormi, ktoré utláčajú ženy, avšak do úvahy je potrebné zobrať aj vplyv spoločenskej reprodukcie, sexuality a socializácie (výchovy detí), ktoré vplyvajú na postavenie žien v spoločnosti. Týmto argumentom koriguje tradičný marxistický a socialistický pohľad na útlak ženy, ktorý zároveň dopĺňa o útlak, ktorý sa prejavuje v domácej sfére rodiny. Zhrnutím možno povedať, že Juliet Mitchell hovorí o nevyhnutnom oslobodení žien vo všetkých štyroch, vyššie identifikovaných oblastiach života žien. Iba tak môže dôjsť k celkovému oslobodeniu žien v spoločnosti.⁸²² Tieto štyri oblasti života žien označuje pojmom „komplexná jednota“ („*complex unity*“) a súčasne poznamenáva, že vzhľadom na analýzu postavenia žien musia byť všetky štyri oblasti vysvetlené historicky: „Kľúčovú štruktúru situácie ženy možno uviesť nasledovne: výroba, reprodukcia, sexualita a socializácia detí. Ich konkrétna kombinácia vedie ku ‚komplexnej jednote‘ jej postavenia; ale každá oddelená oblasť mohla dosiahnuť odlišný ‚moment‘ v odlišnom historickom čase. Každá z nich musí byť preto preskúmaná oddelene za účelom určenia súčasnej jednoty a toho, ako môže byť zmenená.“⁸²³ Týmto spôsobom sa pri vysvetľovaní kapitalistického a patriarchálneho útlaku kombinujú nematerialistické a ideologické skúmania (orientované na skúmanie patriarchátu) s materialistickými a ekonomickými skúmaniami (orientovanými na skúmanie kapitalizmu). Musia sa skúmať ako vzájomne oddelené a zároveň v svojej súvislosti. Mitchell vo svojej podstate robí rozlíšenia medzi ekonomickými vplyvmi a kultúrnymi vplyvmi na nerovné postavenie žien v spoločnosti. V nadväznosti na to hovorí o rozlíšení medzi ekonomickými spôsobmi výroby (*economic mode of production*) a ideologickými spôsobmi reprodukcie (*ideological mode of reproduction*) v kapitalizme.⁸²⁴

Oblasťou výroby sa má na myslí akákoľvek práca ženy, ktorá je vykonávaná mimo domova ženy. Patrí sem práca, ktorú vykonáva žena za mzdu a odmenu. Zvyšné tri oblasti – t.j. reprodukcia, sexualita a socializácia detí – sú úzko prepojené s prácou ženy, ktorú vykonáva v domácnosti a v rodine. Zatiaľ čo v oblasti výroby je žena vystavená negatívnemu pôsobeniu kapitalizmu, vo zvyšných troch oblastiach je vystavená negatívnemu pôsobeniu patriarchátu. Práve tieto tri oblasti sú najmenej dynamickými a Mitchell upozorňuje na skutočnosť, že dramatické zmeny nastávajú len v oblasti sexuality.

⁸²¹ MITCHELL, J. *Women's Estate*. Baltimore, USA – Middlesex, UK – Ringwood, AU : Penguin Books, 1973. s. 149.

⁸²² Túto skutočnosť spolu s kľúčovým vplyvom ekonomickej oblasti v oslobodení žien vyjadruje už v závere svojej eseje *Ženy: Najdlhšia revolúcia (Women: The Longest Revolution)*, kde hovorí: „Účelom takéhoto pohľadu je, že oslobodenie žien môže byť dosiahnuté iba vo všetkých štyroch štruktúrach, v ktorých sú integrované a transformované.“ Pozri MITCHELL, J. *Women: The Longest Revolution*, s. 114 a nasl.

⁸²³ MITCHELL, J. *Women's Estate*, s. 101.

⁸²⁴ Pozri bližšie. MITCHELL, J. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, napr. s. 412.

Aj keď zmeny musia nastať vo všetkých štyroch oblastiach, predsa len sa zdá, že Mitchell prioritizuje vplyv ekonomických faktorov.⁸²⁵ Zároveň takisto platí, že sama sa chcela vyhnúť pomerne úzkej a redukovúcej marxistickej pozícii pri opise ženského útlaku. Mitchell analyzuje spôsoby zvnútorňovania útlaku na strane žien a paradox zdanlivo súhlasného konania na strane žien. Opúšťa preto medze klasickej marxistickej pozície pri skúmaní útlaku voči ženám a obracia sa na psychoanalýzu, prostredníctvom ktorej skúma fungovanie nevedomia a spôsoby, akými sa utvára identita dospelých.⁸²⁶ Valerie Bryson v tom vidí odraz dvoch vplyvov, pod ktorými sa následne formuje Mitchellovej teória. Prvým z týchto vplyvov bol francúzsky marxistický autor Louis Althusser. Tento vplyv priniesol do jej teórie relatívnu nezávislosť ako aj vzájomnú prepojenosť ekonomickej produkcie a rodinnej sféry. Druhý z týchto vplyvov súvisí so sporným oživovaním psychoanalýzy pre potreby feminizmu.⁸²⁷ Oba prístupy tak odzrkadľujú jej snahu o analýzu ekonomických faktorov a ideologických predpokladov s ohľadom na postavenie žien v spoločnosti. Celkovo sa Mitchell líši od tradičných marxistických feministiek takisto aj tým, že zdôrazňuje nevyhnutnosť existencie autonómnych ženských organizácií a tvrdí, že bez feminizmu nemôže dôjsť k rozloženiu patriarchátu. Inými slovami, podľa nej musia ženy, ako trieda utláčaných, konať v prospech vlastného oslobodenia a boj žien nemôže byť redukovaný na marxistickú požiadavku triedneho boja pracujúcich. Marxizmus možno predstavuje výzvu pre zmenu ekonomického systému, avšak psychoanalýza zameraná na feministické ciele môže poskytnúť vysvetlenia a aj spôsoby transformácie prevládajúcej patriarchálnej ideológie. Zároveň predstavuje povzbudenie pre rozvoj feministických aktivít, nakoľko ideologické faktory sa stávajú relatívne nezávislými, a tým môže byť zmena ideológie a vedomia dosiahnutá (relatívne) bez ohľadu na vplyv ekonomických faktorov. Platí tu však aj opačný vzťah, to znamená, že zmena ekonomických podmienok smerom od kapitalizmu k socializmu neznamená nevyhnutne automatické zlepšenie postavenia žien, a to najmä v prípade, ak by nedošlo k dostatočnej zmene ideologických podmienok, resp. ak by nedošlo k potrebným zmenám vo vedomí. Mitchell tým odmieta presvedčenie marxistických feministiek, že víťazstvom robotníckej triedy a následným nastolením socializmu, či dokonca komunizmu dôjde k automatickému zrovnoprávneniu žien.

Mitchell sa ako socialistická feministka stavala celkovo skepticky k možnosti exkluzívneho či absolútneho oslobodenia žien ich rovným vstupom do výroby a pracovnej sféry mimo domova. Hoci z jej pohľadu ostáva umožnenie ženám zúčastňovať sa na výrobe kľúčovým aspektom zrovnoprávnenia, samé osebe to nestačí. Musí byť sprevádzané náležitými zmenami v ostatných troch oblastiach, ktoré sa vzťahujú na rodinnú sféru domácnosti. To znamená, psychoanalýza otvára možnosti poznania, akými sa falické symboly stavajú dominantnými v myslení mužov a žien zároveň. V tomto smere je psychoanalýza prostriedkom poznania rodovo podmienených subjektív v rozsahu, ktorý nie je metodicky a metodologicky prístupný z marxistickej teoretickej pozície. Ak túto pozíciu Juliet Mitchell porovnáme s inými socialistickými feministkami, potom sa v prípade Alison Jaggar

⁸²⁵ Prioritu úloh ekonomických faktorov v teórii Juliet Mitchell potvrdzuje aj Joan Wallach Scott, ktorá pripomína jej semináre na princetonskej univerzite v roku 1986. Pozri WALLACH SCOTT, J. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, s. 177.

⁸²⁶ K pozícii a významu psychoanalýzy v rámci feminizmu sa Mitchell vyjadrila na inom mieste nasledujúcou myšlienkou: „[P]ôvodným zámerom psychoanalytickej teórie bolo podnieť pochopenie toho ako, mimo biofyzicko-chemicko-anatomicko-konštitutívnych faktorov a spôsobov sociálneho poznávania rozdielov medzi pohlaviami, my prežívame seba samých ako subjekty, ktoré sú pohlavne diferencované, alebo dnešným slovníkom (s ktorým stále nesúhlasím) ‚rodovo‘ [diferencované].“ Pozri MITCHELL, J. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, s. xvii.

⁸²⁷ Pozri BRYSON, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*. 2nd edition. New York : Palgrave MacMillan, 2003. s. 214-215.

stretávame s konceptom odcudzenia, ktorý z pohľadu marxistických teoretických predpokladov je možné aplikovať aj na subjektivitu, aby sa ukázalo, akým spôsobom je myslenie ženy v kapitalizme odcudzené od jeho vlastného Ja.

Podľa Rosemarie Tong je účelom Mitchellovej teórie – podobne ako účelom teórie Alison Jaggar – zasa spojiť východiská marxistického feminizmu s feminizmom radikálnym. Z takéhoto uhla pohľadu apeluje jej teória na vnímanie ženy ako manželky, matky, dcéry, milenky, ale takisto aj ako zamestnankyne. Pri bližšom pohľade na Mitchellovej argumentáciu v nej Tong identifikuje argumenty marxistického feminizmu (pozícia ženy v spoločnosti je určovaná stupňom ekonomických a výrobných vzťahov), radikálneho feminizmu (pozícia ženy v spoločnosti je určovaná jej reprodukčným a sexuálnym obrazom, ktorý sa stal spoločensky dominantným) a liberálnym feminizmom (pozícia ženy v spoločnosti je určovaná so zreteľom na role, ktoré plní v domácnosti a pri výchove detí).⁸²⁸ Cynthia Grant Bowman zasa dáva do popredia ako sa spája v Mitchellovej teórii psychoanalýza s radikálnym feminizmom: „Mitchell síce súhlasí s Freudom a Firestone, že rodina bola zdrojom psychického formovania jednotlivcov a že súčasná štruktúra rodiny je nezlučiteľná s rovnosťou pohlaví, ale takisto tvrdí, že uznanie nejakého druhu štruktúry podobnej rodine zostáva nevyhnutným.”⁸²⁹ Do úvahy takisto treba vziať aj skutočnosť, že Mitchell bola jednou z prvých feministiek, ktorá sa podujala na obhajobu Freuda a freudovskej psychoanalýzy počas druhej vlny feminizmu a ktorá argumentovala v prospech jej využitia pre feministické ciele.⁸³⁰ Michèle Barrett pripomína, že navzdory feministickému odmietaniu Freuda sa snaží Mitchell ukázať, že Freud neposkytol návod pre úspešné etablovanie patriarchátu, ale skôr možnosti pre jeho následnú analýzu.⁸³¹ Celkovo však o jej využití psychoanalýzy možno tvrdiť, že Mitchell sa snažila ponúknuť spôsob, akým môže byť psychoanalýza využitá v prospech materialistickej feministickej teórie, a najmä akým spôsobom dokáže vysvetliť podoby ženského útlaku, ktoré ostávajú za pomoci tradičnej marxistickej teórie neprístupné pre bližšie preskúmanie ich povahy a možností pre transformáciu. Dualizmus ekonomických (marxistických) a ideologických (psychologických) faktorov slúži u Mitchell k vyzdvihnutiu určitej miery autonómie ideológie na ekonomike.

Pôsobenie medzi ekonomickou produkciou, umožnenej účasťou žien na pracovnom procese mimo domova, a spoločenskou reprodukciou, ktorá sa vzťahuje na rodinný život žien v domácnosti, je v kapitalizme dané historicky a Mitchell sa o ňom vyjadruje nasledovne: „Absencia žien v kritickom výrobnom sektore bola, samozrejme, historicky spôsobená nielen predpokladanou fyzickou slabosťou a donútením – ale aj úlohou v reprodukcii. Materstvo si nevyhnutne vyžaduje odchod z práce, čo však nie je rozhodujúci faktor. Je to skôr úloha žien v reprodukcii, ktorá sa stala prinajmenšom v kapitalistickej spoločnosti duchovným ‚doplnkom‘ úlohy mužov vo výrobe. Rodiť deti, vychovávať ich a udržiavať domov – to je podľa tejto ideológie jadro prirodzeného poslania ženy. Táto viera získala veľkú silu vďaka zdanlivej univerzálnosti rodiny ako ľudskej inštitúcie.”⁸³² Podľa nej feministický boj zaostáva práve v týchto troch oblastiach a je nevyhnutné ho s ohľadom na nich rozvinúť v priebehu sedemdesiatych rokov 20. storočia. Napriek tomu, že ženy majú zabezpečený rovnaký prístup k práci ako muži, a teda napriek skutočnosti, že po fyzickej a psychickej stránke dokážu prácu vykonávať rovnako kvalitne ako muži, sú ženy stále nižšie ohodnotené a nútené vykonávať

⁸²⁸ Pozri FERNANDES BOTTS, T. – TONG, R. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, s. 213.

⁸²⁹ GRANT BOWMAN, C. *Recovering Socialism for Feminist Legal Theory in the 21st Century*, s. 135.

⁸³⁰ Pozri bližšie ROSE, J. *Sexuality in the Field of Vision*. New York : Verso, 2020. s. 83 a nasl.

⁸³¹ Pozri BARRETT, M. *Women’s Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London – New York – Norfolk : Verso, 1986. s. 53.

⁸³² MITCHELL, J. *Women’s Estate*, s. 106.

podradnejšie pracovné pozície. Nevyhnutné je preto zrovnoprávniť prácu žien s prácou, ktorú vykonávajú muži.

Za zmienku takisto stojí, že fyzická slabosť žien nie je pre Mitchell dostatočným argumentom v prospech charakteru práce, ktorú ženy vykonávali. Domnelá fyzická slabosť žien nie je ani vysvetlením pre historicky obmedzený podiel žien na výrobných silách. Takzvané „ženské práce“ a vykonávanie prác v domácnosti, ktoré v minulosti limitovalo ženský podiel na ekonomickej produkcii mimo domova, je podľa nej dôsledkom nátlaku a donútenia zo strany mužov. Mitchell hovorí o tom, že „ženská“ práca si vo všetkých svojich podobách vyžaduje množstvo fyzickej sily. Ak by aj neboli ženy natoľko fyzicky silné ako muži, a ak by ich pôvodne historicky obmedzený podiel vo fabrikách mohol byť pripísaný nedostatku sily, tento istý výpadok nemôže vysvetliť súčasnú obmedzenú úlohu žien vo výrobe. V každom prípade tento problém dokazuje ekonomický útlak žien, ktorý následne podnietil vznik psychologických faktorov pôsobiacich na zhoršené postavenie žien. Mitchell zdôrazňuje, že skutočnou feministickou požiadavkou by malo byť všeobecné právo žien na rovný prístup k práci. Požiadavky, akými sú, napríklad právo na rovný príjem alebo právo na prácu chápe ako nedostatočné a zo svojej povahy reformátorské.⁸³³

Podstatou týchto ekonomických (pracovných) a ideologických (rodinných) oblastí je aj to, že obe oblasti nie sú plne oddelené, ale vzájomne na seba pôsobia a ovplyvňujú sa. Veľmi dobre to vidieť v znemožnení vytvárania kolektívneho (feministického) vedomia pracujúcich žien v dôsledku ich absencií v práci, ktoré sú vyvolané plnením materských povinností. Mitchell v tejto súvislosti rozlišuje dve skupiny žien, ktoré sú postihované absenciou v práci v dôsledku plnenia reprodukčných funkcií a ktoré spája rovnaký negatívny dôsledok: prvú skupinu žien označuje ako „dominantnú, hegemonickú triedu v kapitalistickej spoločnosti“, zatiaľ čo druhú skupinu žien podľa nej tvoria „ženy pracujúcej triedy“.⁸³⁴ Prvá skupina buržoázných žien vníma absenciu vo svojej pracovnej činnosti ako zásah do možného kariérneho rastu. U druhej skupiny žien sa v dôsledku nízko kvalifikovanej práce považuje ich absencia za šťastný dôvod pre dočasné opustenie práce. Mitchell tvrdí, že spoločne majú tieto dve skupiny žien to, že do ústrania domova sa utiahu v približne rovnakom vekovom období, a to „v období dospelosti psychickej a politickej formácie“.⁸³⁵ Zo všetkých utlačovaných tried je práve trieda žien špecifická v tom, že sa nepodieľa na ekonomickej produkcii v najviac revolučnom vekovom období svojho života. Mitchell tento stav hodnotí nasledovne: „Odobretie od ekonomickej nezávislosti, vylúčené z možnosti vytvorenia triedneho vedomia v dôsledku absencie v práci v rozhodujúcom veku, ženská účasť ako ohromná časť pracovnej sily pracujúcej triedy zostáva obzvlášť bolestnou a náročnou formalitou.“⁸³⁶ V dôsledku toho sú potrebné zmeny aj v rodine smerom k rovnosti medzi pohlaviami a oslobodeniu žien spod patriarchálneho útlaku. Administratívne zrušenie nukleárnej podoby rodiny, napríklad prostredníctvom právnych zmien nemusí pomôcť. Podľa nej musí nastať redefinícia rozdelenia úloh v rodine medzi pohlaviami.⁸³⁷

Mitchell tvrdí, že pozícia žien v spoločnosti je určovaná zo strany požiadavky spoločenskej reprodukcie, ktorá ju stavia do role matky zodpovednej za pôrod a výchovu dieťaťa, a zo strany ekonomickej produkcie. Práve spoločenská reprodukcia vedie k znevýhodňovaniu žien vo sfére ekonomickej produkcie. Napriek technologickému, medicínskemu pokroku a širokej dostupnosti prostriedkov na kontrolu reprodukčnej schopnosti žien, ich predsa len ženy často nevyužívajú. V dôsledku toho „reťazová reakcia následne pokračuje: Materstvo, rodina, absencia z práce a verejného života,

⁸³³ Pozri MITCHELL, J. Women: The Longest Revolution, s. 121.

⁸³⁴ Pozri MITCHELL, J. Women's Estate, s. 180-181.

⁸³⁵ Tamže, s. 181.

⁸³⁶ Tamže.

⁸³⁷ Pozri tamže, s. 150 alebo MITCHELL, J. Women: The Longest Revolution, s. 123.

nerovnosť pohlaví“.⁸³⁸ Práve materstvo potom vedie k presadeniu nerovnosti medzi pohlaviami. Mitchell odmieta biologickú determináciu ženy poukazovaním na to, že materstvo žien je biologicky podmienené. Naopak, konštruovanie podôb materstva je podmienené historicky, a teda konkrétna podoba materstva je vždy historicky premenlivá. V nadväznosti na uvedené hovorí o analogickej podobe „spôsobu reprodukcie“ („*mode of reproduction*“) k „spôsobu výroby“ („*mode of production*“).⁸³⁹

Konečným oslobodením a zrovnoprávnením žien sú zmeny vo všetkých štyroch oblastiach, resp. ako v materiálnej, ekonomickej oblasti tak aj v kultúrnych, ideologických oblastiach. Primárne postavenie má zrovnoprávnenie žien v pracovnej oblasti, po ktorej majú nasledovať zmeny vo zvyšných oblastiach. Zároveň, Mitchell hovorí aj o ich rovnocennom postavení, keďže útlak voči ženám ako matkám, milenkám a vychovávateľkám je rovnako účinný ako útlak ekonomickej. Preto je v rovnakej miere potrebné zmeniť nielen ekonomiku spolu s pracovnou oblasťou v prospech žien, ale takisto aj psychické nastavenie mužov a žien: „Zvrhnutie kapitalistickej ekonomiky a politickej výzvy samé osebe neznamenajú transformáciu patriarchálnej ideológie.“⁸⁴⁰ S ohľadom na autonómiu medzi ekonomickej oblasťou a ideologickými oblasťami je nevyhnutné pristúpiť aj ku kultúrnej revolúcii. V podstate to znamená, že Mitchell predpokladala nevyhnutnosť dvoch revolúcií: jedna ekonomickej, resp. politickej⁸⁴¹ proti kapitalizmu a druhá kultúrna proti patriarchátu. Dôraz na revolúciu odkrýva aj revolučný charakter jej teórie. Mitchell ju formuluje v protiklade s reformistickým alebo voluntaristickým prístupom k riešeniu problému ženskej nerovnosti. O vzťahu oboch revolúcií však hovorí nasledovne: „Pretože patriarchát nie je v žiadnom prípade identickým s kapitalizmom, úspech a sila dvoch revolučných hnutí nebude prebiehať pozdĺž paralelných možností. Je možné, že feminizmus prinesie v rámci sociálnej demokracie pokročilejšie výsledky než v prvých dňoch socializmu.“⁸⁴² Tu sa zdá akoby v neskorších svojich myšlienkach Mitchell relativizovala primát dosiahnutia ekonomickej zmien. Feminizmus sa, pravda, bude v plnosti angažovať v kultúrnej revolúcii. Celkovo však na teórii dvojitého systému od Mitchell vidieť, že završenie želaných výsledkov je nutné uskutočniť prostredníctvom dvoch revolúcií. Dvojité chápanie oblastí a faktorov sa takisto premieta do jej vymedzenia charakteru feminizmu, o ktorom následne hovorí: „[F]eminizmus je ideologický potomok ekonomickej a spoločenských podmienok. Jeho radikalizmus odráža skutočnosť, že sa do popredia dostáva v momentoch kritických zmien. Odráža a predpokladá zmeny s predstavivosťou, ktorá ide nad jemu vlastný rámec.“⁸⁴³

Alison Jaggar: o odcudzení žien v podmienkach patriarchálneho a kapitalistického útlaku žien

Podľa socialistickej feministky Alison Jaggar je feminizmus politickou filozofiou, ktorého účelom je zaoberať sa podstatou ľudských bytostí a feministickými politikami, ktoré plynú z vymedzení jednotlivých alternatív ľudskej podstaty, a to menovite tak, ako ich predpokladá liberálny feminizmus, marxistický feminizmus, radikálny feminizmus a socialistický feminizmus. Podľa jej interpretácie politickej filozofie je jej základným účelom „artikulovanie predstavy dobrej spoločnosti“, pričom ďalej dodáva, že „[p]olitická filozofia je

⁸³⁸ MITCHELL, J. *Women's Estate*, s. 107.

⁸³⁹ Pozri tamže.

⁸⁴⁰ MITCHELL, J. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, s. 414.

⁸⁴¹ Politickú revolúciu chápe Juliet Mitchell ako alternatívu, nakoľko aj sám kapitalizmus sa snaží zaistiť svoju existenciu presahom do politiky. Pozri bližšie tamže, s. 413.

⁸⁴² Tamže, s. 414-415.

⁸⁴³ MITCHELL, J. *Reflections on Twenty Years of Feminism*. In MITCHELL, J. – OAKLEY, A. (eds.) *What is Feminism?*. New York : Pantheon Book, 1986. s. 48.

hľbavým a normatívnym počínom, ktorý sa snaží určiť ideály a princípy, ktoré by mali obohatiť spoločnosť⁸⁴⁴ Feminizmus upozorňuje na skutočnosť ako „každý aspekt spoločenského života je ovládaný rodom. Inými slovami, [feminizmus] nám pripomína, že celý spoločenský život je štruktúrovaný pravidlami, ktoré stanovujú rozdielne vzory správania sa podľa toho, či ide o ženy alebo o mužov“⁸⁴⁵ Preto feminizmus ako politická filozofia, ktorá sa má zaoberať hľbavými skúmaniami ľudskej podstaty, musí nutne kriticky napadať „tradičnú androcentrickú paradigmatu ľudskej podstaty a tradičné androcentrické vymedzenia politickej filozofie“⁸⁴⁶ Od takejto kritiky sa má odvodiť aj vlastné vymedzenie ženskej, ale najmä autentickej ľudskej podstaty a politicko-filozofické východiská, ktoré prinesú žiadúcu zmenu v prospech zrovnoprávnenia žien.

Jaggar do centra svojej feministickej teórie prijíma heglovsko-marxistickú kategóriu odcudzenia a snaží sa ju aplikovať pre potreby a ciele socialistického feminizmu. Popri tradičnej kategórii odcudzenia aplikuje vo svojej teórii aj psychoanalytický prístup a niektoré prvky radikálneho feminizmu. Jaggarovej feminizmu nie je feminizmom jazykových výrazov „práv“ a „rovnosti“. Namiesto toho svoju teóriu formuluje po vzore feministických hnutí šesťdesiatych rokov 20. storočia, ktoré boli ovplyvnené formujúcimi sa novými ľavicovými prúdmi, a spoločne s nimi sa opierať o jazyk „útlaku“ a „oslobodenia“. Feminizmus je pre ňu osloboditeľské hnutie („*liberation movement*“), ktorého cieľom je dosiahnuť „oslobodenie žien“ („*women's liberation*“).⁸⁴⁷ *Summa summarum*, socialistický feminizmus tak ako ho vymedzuje Jaggar je určený svojou politickou a ekonomickou povahou. Do jeho rámca spadá takisto historizmus a rodovo podmienená kritika socioekonomického postavenia ženy.⁸⁴⁸ Z tohto hľadiska sa jej myšlienky odohrávajú na tradičných socialisticko-feministických myšlienkových bodoch, ktoré odmietajú oddeľovanie verejného od súkromného, transcendentálne poňatie slobody ako hodnoty prekračujúcej bežný spoločenský rámec či ríšu nevyhnutnosti a príklon ku ekológii.

V nasledujúcom texte sa bližšie zameriam na ústrednú kategóriu jej socialisticko-feministickej teórie, ktorou je odcudzenie. Jaggar nebola prvou a ani jedinou socialistickou feministkou, ktorá používa tento pojem. Napriek tomu, Jaggar túto kategóriu na rozdiel od iných socialistických feministiek, ktoré ju používali len sporadicky alebo okrajovo, postavila do samotného jadra ženského útlaku. Sama totižto pripomína, že behom histórie ľudstva bola väčšina ženskej aktivity podmienená ich príslušnosťou k pohlaviu a reprodukčnou funkciou. Jaggar k tomu dopĺňa, že „väčšina tejto práce bola stále vynucovaná než vykonávaná slobodne“.⁸⁴⁹ Vysvetlením tejto skutočnosti je práve odcudzenie žien. V samotnom odcudzení žien dochádza k zjednoteniu kapitalistického a patriarchálneho útlaku voči ženám.

Vo všeobecnosti platí, že kategória odcudzenia je v Marxovej filozofii spätá so vzťahom pracujúceho k výsledku vlastnej práce. Marx tvrdil, že v kapitalistickej výrobe sú pracovníci, robotníci a proletári odcudzení so zreteľom na tovary, ktoré sú výsledkami ich práce – napriek tomu, že do nich vniesli svoju prácu nepatria im a rozhodujú o nich buržoázni veľkokapitalisti ako vlastníci výrobných prostriedkov, z ktorých bol tovar vyrobený. Rozpracoval ju v Ekonomicko-filozofických rukopisoch, ale myšlienky o odcudzení možno nájsť aj v iných častiach jeho spisov. Napríklad, v spise označenom ako Ku kritike Hegelovej filozofie práva píše: „So zhodnocovaním sveta vecí sa priamo úmerne znehodnocuje svet ľudí. [...] Predmet, ktorý produkuje práca, teda jej produkt, vystupuje oproti nej ako cudzia podstata,

⁸⁴⁴ JAGGAR, A. *Feminist Politics and Human Nature*, s. 15.

⁸⁴⁵ Tamže, s. 21.

⁸⁴⁶ Tamže, s. 22.

⁸⁴⁷ V tejto súvislosti Jaggar považuje výraz feminizmus za synonymický k výrazu oslobodenie žien. Pozri bližšie tamže, s. 5 a nasl.

⁸⁴⁸ Pozri tamže, s. 303 a nasl.

⁸⁴⁹ Tamže, s. 305.

ako moc nezávislá od výrobcu. Produktom práce je taká práca, ktorá sa v nejakom predmete fixovala, zvecnila, je to spredmetnenie práce. Uskutočnenie práce je jej spredmetnením. Toto uskutočnenie práce sa v ekonomickej situácii javí ako odsuktočnenie robotníka, spredmetnenie ako strata a podrobenie sa predmetu, privlastňovanie ako odcudzenie, ako zvonkajšenie. [...] Zvonkajšenie robotníka v jeho produkte znamená nielen to, že jeho práca sa stáva predmetom, vonkajšou existenciou, ale aj to, že existuje mimo neho, nezávisle od neho, ako niečo cudzie, a že sa voči nemu stáva samostatnou mocou, že život, ktorý prepožičal predmetu, vystupuje proti nemu nepriateľsky a cudzo.⁸⁵⁰

V podstate, Jagger preberá túto Marxovu kategóriu a vnáša ju do centra svojho konštruktu socialisticko-feministickej teórie. Teda z pracovníkov, robotníkov a proletárov pracujúcich v kapitalizme ho preniesla na ženy žijúce v kapitalizme pod patriarchálnou nadvládou. Buržoázneho veľkokapitalistu ako personálnu príčinu odcudzenia pracovníkov, robotníkov a proletárov, tak v patriarcháte prirodzene nahrádza muž. Marx a Jagger sa zhodnú v tom, že pokiaľ ide o odcudzenie jeho zámerným následkom je odsunutie ľudskej bytosti do neľudského prebývania, prerušenie autentických väzieb s ostatnými ľudskými bytosťami a navyše odcudzenie mu bráni rozvinúť svoje vlastné autentické schopnosti a možnosti. Z tohto hľadiska Jagger využíva analógiu medzi Marxom opísaným odcudzením pracovníka, robotníka a proletára v priemyselnom kapitalizme a postavením žien v súčasnej podobe patriarchálnej spoločnosti, ktorá funguje na ekonomických princípoch rozvinutého kapitalizmu. O odcudzení žien v patriarchálnych podmienkach kapitalizmu tvrdí, že musia byť preskúmané nad rámec Marxovej teórie odcudzenia. S ohľadom na zmienené podmienky v jej socialisticko-feministickej teórii „odcudzenie opisuje súčasný útlak žien ako špecifický fenomén kapitalistickej formy mužskej dominancie“.⁸⁵¹ V tomto vyjadrení sa kladie dôraz na historickú špecifickosť odcudzenia žien ako inherentného prvku kapitalistického patriarchátu. S ohľadom na historickú podobu ženského odcudzenia v kapitalistickom patriarcháte apeluje aj na rodinný a socioekonomický rozsah, keď hovorí ako „rozsah [ženského] odcudzenia navyše prepája ženský útlak v domácnosti so skúsenosťami mužov a žien v zamestnaní“.⁸⁵²

Príčinou odcudzenia žien v kapitalizme je dôsledná klasifikácia pohlaví, ktorá je podmienená vzťahom medzi účasťou žien na ekonomicky produktívnej práci a spoločensky reprodukčnej práci. V kapitalizme je nižšie spoločenské postavenie žien určené, napríklad v dôsledku prác rozdeľovaných podľa pohlavia, obmedzení vyplývajúcich z reprodukčnej funkcie, ktorú plnia ženy, alebo v dôsledku nátlaku heterosexizmu. Všetky tieto faktory podmieňujú odcudzenie žien tým, že ich odcudzujú im vlastnej ľudskej podstate. Ak sa pozrieme na argumentáciu Jagger bližšie, potom možno tvrdiť, že v súčasných podmienkach kapitalizmu a patriarchátu je žena odcudzená voči svojmu telu. Napríklad, konkrétna žena sa môže snažiť o dosiahnutie ideálu krásy dodržiavaním diéty, cvičením, make-upom alebo obliekaním sa. V skutočnosti prispôsobuje samu seba a svoje telo k tomu, aby sa stala objektom sexuálnej túžby mužov. Odcudzenie žien vedie k ich objektivizácii, a teda k tomu, že ženy sú degradované na úroveň prostriedku, ktorý má vždy slúžiť v prospech kohosi alebo čohosi. V skutočnosti tak odcudzenie žien môže mať množstvo podôb v spoločnosti, a v životoch žien sa môže prejavovať rôzne. Jagger potvrdzuje poukázaním na iné socialistické feministky, že „ženy môžu byť odcudzené ako sexuálne bytosti, ako matky a ako manželky“, prípadne, že „ženskosť je samá osebe odcudzením“.⁸⁵³ Podstatou takéhoto širokospektrálneho odcudzenia žien je ich rodovo špecifická podoba a rodovo orientovaný dopad. Do pozornosti Jagger dáva heterosexizmus, ktorý robí zo žien sexuálne objekty a vystavuje ich sexuálnemu

⁸⁵⁰ MARX, K. Ku kritike Hegelovej filozofie práva. In MARX, K. – ENGELS, F. Vybrané spisy I., 1843-1848. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1977. s. 61-62.

⁸⁵¹ JAGGAR, A. Feminist Politics and Human Nature, s. 317.

⁸⁵² Tamže.

⁸⁵³ Tamže, s. 308.

obťažovaniu a agresívnejším podobám sexuálneho násillia až po znásillenie. Hovorí o tom, že mnohé ženy sú z dôvodov svojho ekonomického prežitia nútené starať sa oseba spôsobom, ktorý na prvý pohľad vyvoláva v mužoch uspokojenie sexuálnej túžby: „Množstvo platenej práce žien je sexualizovanou a, konečne, najlepšou šancou ako sa ekonomicky zabezpečiť je predať svoju sexualitu prostredníctvom manželstva.“⁸⁵⁴ Celkovo heterosexizmus vedie k tomu, že sexualita žien je kontrolovaná a prispôsobovaná mužským predstavám a túžbam. Autentická kontrola vlastnej sexuality zo strany ženy samotnej a jej autentické predstavy a túžby, ktoré by viedli k jej uspokojeniu ostávajú bokom. Inými slovami, sexuálne odcudzenie žien vedie k tomu, že ženy nemajú možnosť rozhodovať, akým spôsobom a ako často budú prejavovať svoju sexualitu.

Ženy sú takisto odcudzené voči sebe aj ako matky. Jaggard apeluje na skutočnosť, že v materstve nemajú ženy plnú možnosť kontrolovať vlastné reprodukčné funkcie, ktoré plnia prostredníctvom svojho tela. Porovnáva industriálny kapitalizmus, kedy ženy boli nútené rodiť väčší počet detí za účelom dostatočného zabezpečenia pracovnej sily v budúcnosti, so súčasnou podobou rozvinutého kapitalizmu, kedy sa ženám upiera rodiť väčší počet detí, ktorý by si želala. Je tak tomu preto, lebo deti sú vnímané ako ekonomické bremeno, a tak ich manžel buď nechce ďalšie deti, alebo sú niektoré, najmä chudobné ženy nútené podstúpiť umelú sterilizáciu. Matka, ktorá sa stara o dieťa nie je vôbec alebo dostatočne platená a podľa Jaggard práca, ktorú pri tom vykonáva, je „analogická so skúsenosťami námezdných pracovníkov“.⁸⁵⁵ Navyše, sú matky izolované od iných žien a odkázané na samých seba a fúru práce v domácnosti. V dôsledku toho „nenaplnené túžby matiek zostávajú nepovšimnuté a premieňajú sa na depresie, alkoholizmus, zneužívanie detí a samovraždu“.⁸⁵⁶ Jaggard takisto analogicky prirovnáva odcudzenie robotníkov k produktom ich práce s postavením matky voči dieťaťu, o ktoré sa stara. V kapitalizme totiž platí, že tak ako sú odcudzení robotníci voči produktu, ktorý vyrobili, v kapitalistickom patriarcháte taktiež platí, že matky sú odcudzené od svojich detí a deti od svojich matiek. V dôsledku izolácie ženy ako matky v domácnosti a v dôsledku odsunutia muža ako otca do pracovnej sféry ekonomického a širšieho života, rovnako dochádza k odcudzeniu medzi matkou a otcom.⁸⁵⁷ Práve odcudzenie je charakteristické pretrhnutím väzieb jednotlivca s ostatnými, a v tomto prípade sa odcudzenie ženy ako matky prejavuje pretrhnutím väzieb s dieťaťom, otcom a inými členmi rodiny.

Odcudzenie ženy voči svojej sexualite a odcudzenie ženy v materstve sú podľa Jaggard najtypickejšie a najviac rozšírené prejavy odcudzenia v súčasnej kapitalistickej a patriarchálnej spoločnosti. Okrem týchto podôb odcudzení však uvádza aj odcudzenie žien od kultúrnych produktov (najmä kultúrnych obrazov, ktoré reprezentujú ženy), vedy a výskumu, podôb spoločnosti a politiky, alebo aj odcudzenie žien od ideí ľudskej prirodzenosti, ktoré sú všetky poznamenané mužským predsudkom o ženách. Osobitne dáva Jaggard do popredia odcudzenie žien od všetkých aspektov vlastnej práce.

Súčasťou odcudzenia žien je aj ich odcudzenie voči iným bytostiam. Jaggard hovorí o odcudzení medzi ženami navzájom ako aj o odcudzení žien a mužov, alebo o odcudzení žien a detí. V tejto súvislosti hovorí aj o vzťahovom odcudzení, ktorého príčinu vidí v rozdielnych až protikladných vymedzeniach mužov a žien: „V súčasnej spoločnosti sú muži vymedzení ako aktívni, ženy ako pasívne; muži sú intelektuálni, ženy sú intuitívne; muži sú zdržanliví, ženy sú emotívne; muži sú silní, ženy sú slabé; muži sú dominantní, ženy sú submisívne atď. Pokiaľ sa budú muži a ženy riadiť týmito vymedzeniami, budú stále odcudzení jeden druhému, pridržiavajú sa nekompatibilných záujmov: Muži v udržiavaní svojej nadvlády a ženy vo

⁸⁵⁴ Tamže.

⁸⁵⁵ Tamže, s. 312.

⁸⁵⁶ Tamže, s. 314.

⁸⁵⁷ Pozri tamže, s. 315 a nasl.

vzdorovaní jej. A pokiaľ sa ženy a muži budú pridŕžiavať rodovo podmieneným vymedzeniam ľudskosti, dovtedy budú podrobení odcudzeniu medzi nimi“⁸⁵⁸

Podľa Jagger možno prekonať odcudzenie žien podmienené rodovou deľbou, ktorá zasahuje všetky oblasti života spoločnosti nasledovne: „Pevná zhoda naprieč socialistickými feministkami hovorí o potrebe prekonania ženského odcudzenia, deľba práca medzi pohlaviami musí byť eliminovaná v každej oblasti života.“⁸⁵⁹ V tomto zmysle vymedzuje aj cieľ socialistického feminizmu: „Cieľom socialistického feminizmu je odstrániť spoločenské vzťahy, ktoré konštituujú ľudí nielen ako pracujúcich a kapitalistov, ale tiež ako muža a ženu.“⁸⁶⁰ Čiastočné odstránenie niektorých podôb ženského odcudzenia môže zlepšiť situáciu, ale nevedlo by to k zrovnoprávneniu žien vo všeobecnosti. Napríklad, odstránením kapitalizmu by sa podľa Jagger mohlo dosiahnuť odstránenie odcudzenia pracovníkov a pracovníčok vo sfére pracovných vzťahov, avšak v ostatných oblastiach života spoločnosti by sa naďalej prejavovali iné podoby patriarchálneho útlaku voči ženám a tým by sa do budúcnosti zachovali niektoré iné podoby odcudzenia žien. Nevyhnutným sa preto javí takisto odstránenie patriarchátu spolu s kapitalistickým fungovaním ekonomiky: „Analýzy ženského útlaku zo strany socialistického feminizmu ukazujú, že oslobodenie žien si vyžaduje úplne nové spôsoby organizovania všetkých foriem výroby a konečné odstránenie ‚ženskosti‘. [...] Socialistický feminizmus robí jasné rozhodnutie smerom k odstráneniu ako triedy, tak aj rodu.“⁸⁶¹ V tomto smere teda nemá dôjsť len k materiálnym (ekonomickým) zmenám v spoločnosti, ale nevyhnutné sú aj zmeny na duchovnej úrovni spoločnosti. Dôležitejším však podľa Jagger je skutočnosť, že nestačí zmeniť iba politiky, právne úpravy atď., ale vyžaduje sa takisto pristúpiť k zmenám vo vedomí. Zmenené vedomie, ktoré vychádza z feminizmu podmieni revolučnú politickú prax, ktorá skončí odstránením patriarchátu a kapitalizmu zároveň.⁸⁶²

Iris Young: o jednotnej teórii útlaku a o útlaku ženskej práce

O socialistickej feministke a politickej teoretičke Iris Marion Young možno tvrdiť, že jej feminizmus je tematicky rozsiahly a pokrývajúci témy od charakteru a metodického či metodologického konštituovania socialistického feminizmu cez feministickú kritiku kapitalizmu až po feministickú kritiku štátu blahobytu a politicko-filozofické skúmania problému spravodlivosti. Napríklad, vo svojej analýze štátu blahobytu (*welfare state*) k ženám tvrdí, že tento vzťah je kontradiktórny. Podľa Young štát blahobytu svojou nadmernou politikou preberá kontrolu na životmi žien a stáva sa tzv. „verejným patriarchátom“ („*public patriarchy*“). Úlohou socialistických feministiek má byť podľa nej vymedziť sa voči štátu blahobytu a vzdorovať mu. Táto jej kritika reaguje na to, že pôvodná oblasť útlaku žien v rodine a v súkromnej sfére domácností sa postupne presúva do verejného priestoru: „Súkromie rodiny stratilo časť svojej hodnoty pre patriarchát, pretože rodina už viac nevytvára statky alebo ekonomické zručnosti potrebné pre vytváranie statkov. Manžel už viac nepotrebuje vykonávať kontrolu nad manželkinou reprodukčnou prácou a povolenie ženských služieb pre iných mužov, pretože takýto výkon je teraz vykonávaný inštitúciami mimo rodiny.“⁸⁶³ Naopak, štát dostáva ženy do svojho područia a upevňuje si nad nimi rastúcu kontrolu: „Čoraz viac sa feministky snažia pochopiť a bojovať proti útlaku na ženách

⁸⁵⁸ Tamže, s. 306.

⁸⁵⁹ JAGGAR, A. *Feminist Politics and Human Nature*, s. 132.

⁸⁶⁰ Tamže, s. 132.

⁸⁶¹ Tamže, s. 317.

⁸⁶² Pozri tamže, s. 340.

⁸⁶³ YOUNG, I. M. *Women and the Welfare State*. In YOUNG, I. M. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University press, 1990. s. 63.

v kapitalistickej spoločnosti, ktorý sa usídlil v štáte, a osobitne v štáte blahobytu ako primárneho miesta útlaku žien. Ženy sa takisto stávajú oveľa viac ekonomicky závislými na službách štátu než na individuálnom mužovi chleboďarcovi. Navyše, štátne úrady kontrolujú alebo majú možnosť kontrolovať mnoho aspektov života žien od dostupnosti umelého prerušenia tehotenstva a sterilizácie až po ich vzťah k vlastným deťom.⁸⁶⁴ Young tým apeluje na nebezpečný jav, v ktorom sa posilňuje možnosť štátu prostredníctvom nastavenia štátnych politik kontrolovať životy žien a záväzne im určovať rámec ich oprávnených možností. Štát pritom v jadre týchto politik zosobňuje mužský záujem. Rozsah služieb a moc posudzovať, vykonávané zo strany sociálnych úradov štátu blahobytu, zasahujú do autonómie ženy. Sociálne úrady výhradne určujú, čo sa považuje za správne bez ohľadu na individuálne potreby rôznych žien, a teda čo spĺňa nimi stanovené kritéria a čo im zasa nezodpovedá.

Podľa Iris Marion Young možno socialistický feminizmus a jeho politiku vymedziť ako „socialistické hnutie, ktoré musí venovať pozornosť ženským otázkam a podporovať autonómnou organizáciu žien s cieľom uspieť, pričom každá socialistická organizácia by sa mala uskutočňovať na základe feministického vedomia; a feministický boj a organizácia by mali byť antikapitalistickými vo svojej podstate a mali by vytvárať výslovné spojenia medzi útlakom žien a inými formami útlaku“.⁸⁶⁵ Pre Young je socializmus teoreticky možný jedine vtedy, ak prijme do svojho vnútra feministickú pozíciu a rozvinie ju teoreticky a organizačne. U tejto socialistickej feministky sa takisto možno stretnúť so širokým vymedzením cieľov socializmu a socialistického feminizmu. Obsahom tohto cieľa je spojiť útlak žien s odstránením rasizmu a imperializmu. V nadväznosti na to hovorí: „Celá socialistická politická práca by mala byť svojím zameraním feministická a socialisti by mali uznávať feministické záujmy ako svoje vlastné. Rovnako, socialistické feministky tak berú ako základný princíp, že feministická práca by mala byť svojím zameraním antikapitalistická a mala by spájať situáciu žien s javmi rasizmu a imperializmu.“⁸⁶⁶ Všetky tieto ciele sú v jej myslení nevyhnutne previazané s primátom odstránenia kapitalizmu ako hlavného systému, ktorý sa prelína s patriarchátom a vytvára jednotnú podobu, tzv. kapitalisticko-patriarchálneho útlaku. Za týmto účelom sa snaží ponúknuť teóriu jednotného útlaku, kde splyva kapitalistický útlak s útlakom patriarchálnym a prejavujú sa ako jeden kapitalisticko-patriarchálny útlak. Táto jej teória predpokladá materialisticko-historický charakter feministických skúmaní postavenia žien v kapitalistickom patriarcháte spolu so zhoršeným postavením ženskej práce ako vnútornej historickej podmienky kapitalistického fungovania ekonomiky od 19. storočia až po súčasnosť. Historický charakter týchto skúmaní sa zrkadlí najmä v tom, že socialistický feminizmus ako spôsob myslenia a politická prax musí nevyhnutne „rozvinúť teóriu, ktorá dovoľí artikulovať a uznať rozsiahle rozdiely medzi jednotlivými situáciami, štruktúrami a vyjadriť tak rodové vzťahy s ohľadom na rozdielne doby a miesta“.⁸⁶⁷

Young sa tak stala hlavnou predstaviteľkou teórie jednotného útlaku v rámci socialistického feminizmu: „Existujú dobré dôvody na to, aby sme boli presvedčenými, že situáciu žien neovplyvňujú dva rozdielne systémy spoločenských vzťahov, ktoré majú odlišnú štruktúru, fungovanie a históriu. Feministický marxizmus sa nemôže uspokojovať iba so ‚svadbou‘ dvoch teórií, marxizmu a feminizmu, zohľadnením dvoch systémov, kapitalizmu a patriarchátu. Zámerom socialistického feminizmu by malo radšej byť vytvoriť jednotnú teóriu zohľadnením najlepších hľadísk marxizmu a radikálneho feminizmu, ktoré môžu zahrnúť kapitalistický patriarchát ako jeden systém, v ktorom je útlak žien jeho podstatným

⁸⁶⁴ Tamže.

⁸⁶⁵ YOUNG, I. M. *Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory*. In YOUNG, I. M. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, s. 21.

⁸⁶⁶ Tamže, s. 32.

⁸⁶⁷ Tamže, s. 33-34.

atribútom.⁸⁶⁸ Ako vidieť, Young bola aj poprednou kritičkou socialisticko-feministických prístupov, ktoré vzišli z teórie dvojítých systémov. Podľa nej rozhodne platí, že ak „sú feministky ochotné prenechať teóriu materiálnych spoločenských vzťahov pracovných aktivít na tradičný marxizmus, bohužiaľ, manželstvo medzi feminizmom a marxizmom nemôže byť šťastné. [...] Preto teória tradičného marxizmu bude vládnuť feminizmu, pokiaľ feminizmus nespochybni vhodnosť tradičnej teórie výrobných vzťahov. Ak tradičný marxizmus nevyčleňuje vo svojej analýze miesto pre analýzu rodových vzťahov a útlaku žien, potom je takáto teória neadekvátnou s ohľadom na výrobné vzťahy“.⁸⁶⁹ Young sa snaží popísať výrobné vzťahy nielen ako vzťahy, ktoré sú určené rodu zbaveného triedneho antagonizmu, ale predovšetkým sa ich snaží vykresliť na pozadí rodového antagonizmu. Tým pádom sú ekonomické výrobné a výmenné vzťahy poznamenané rodom do rovnakej miery, akou je rodom poznamenaná patriarchálna spoločnosť a politika. Analýza ekonomiky sa podobne ako analýza vládnutia opiera o nadradenosť mužskej práce (resp. mužskej pozície) a podradenosť práce žien (resp. ženskej pozície). Veľmi zjednodušene sa dá tvrdiť, že hierarchické usporiadanie medzi pohlaviami je charakteristické ako pre výrobnú a výmennú sféru ekonomiky, tak aj pre sféru politickú a spoločenskú.

Východiskom jej prístupu je nahradiť kategóriu „rodovo slepej triedy“ („*gender-blind class*“)⁸⁷⁰ „rodovo podmienenou deľbou práce“ („*gender division of labor*“), v ktorej hrá ústrednú úlohu ženská práca. Takýmto prístupom sa má odhaliť pozícia žien v podmienkach kapitalizmu. Pozícia žien je určovaná štrukturálnym usporiadaním kapitalizmu a jeho dynamikou. Zároveň sa tým ukáže práca žien ako sekundárna práca. Tento prvok podľa Young svedčí o podstate kapitalizmu ako o patriarchálnom systéme, ktorý sa zo svojej podstaty zameriava na dosahovanie a zachovávanie privilegovaného postavenia mužov. To znamená, že žena nie je utláčaná len v spoločnosti, rodine, politike, ale v rovnakej miere aj v oblasti práce. Ženská práca nie je podradnejšou len preto, že ide o námezdnú prácu zamestnanca či pracovníka, ktorých je možné charakterizovať ako istú socioekonomickú triedu, ale najmä preto, že zo svojej podstaty ide o ženskú prácu, ktorá je vykonávaná ženami.

Oprávnene si možno kľásť otázku: Čo má Young na mysli, ak hovorí o rodovo podmienenej deľbe práce? Young význam tohto pojmu vysvetľuje nasledovným tvrdením: „Pojmom ‚rodovo podmienená deľba práce‘ sa snažím odkázať na celkové štruktúrovanie rodového odstupňovania práce v spoločnosti. Takéto tradičné ženské úlohy, akými sú pôrod a výchova detí, opatera chorých, upratovanie, varenie atď., spadajú do kategórie práce v rovnakej miere ako vytváranie vecí vo fabrike. [...]“⁸⁷¹ Účel rodovej analýzy práce tak vedie podľa Young k objasneniu nasledujúceho radu otázok: „Čo sú hlavné línie rodovej deľby práce v konkrétnej spoločenskej formácii a aký je charakter a sociálny význam rodovo špecifikovaných úloh? Ako sa rodová deľba práce stáva základom pre ďalšie aspekty ekonomickej organizácie a ako podlieha mocenským a dominantným vzťahom v spoločnosti, vrátane rodovej hierarchie? Ako súvisí rodová deľba práce s organizáciou sexuálnych a

⁸⁶⁸ YOUNG, I. M. *Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory*, s. 44.

⁸⁶⁹ Tamže, s. 49-50.

⁸⁷⁰ V zmysle kritiky, ktorú vyslovila Iris Marion Young, marxizmus a marxistický feminizmus interpretujú ekonomické vzťahy rodovo slepým prístupom, kde súčasťou charakteristiky triedy nie je bližšia analýza rodov, ktorá by ozrejmila zhoršenú pozíciu zamestnaných v porovnaní so zamestnancami: „Tradičný marxizmus považuje triedu za ústrednú kategóriu svojich analýz. Feministky správne poukazovali na to, že táto kategória nepomáha analýze špecifického útlaku voči ženám, ani ho dokonca neidentifikuje. Koncept triedy je vskutku rodovo slepým.“ Okrem uvedeného si Young myslí, že pozíciu pracovníkov môže lepšie vysvetliť kategória deľby práce (*division of labor*) než to v skutočnosti robí analýza prostredníctvom tried. To isté platí aj o analýze vplyvu rasy na postavenie pracujúcich. Z Youngovej hľadiska sa tak javí byť kategória deľby práce vhodnejšou pre účely identifikácie a poznania nadvlády v spoločnosti. Pozri Tamže, s. 50-52.

⁸⁷¹ Tamže, s. 52.

príbuzenských vzťahov? Čo sa považuje za príčinu vzniku a premeny v konkrétnej štruktúre rodovej deľbe práce? Ako viedli transformácie v rodovej deľbe práce k zmene vzťahov mužov a žien, iných ekonomických vzťahov, politických vzťahov a ideologických štruktúr?⁸⁷² Podľa tejto socialistickej feministky sa bližším preskúmaním všetkých predchádzajúcich otázok ukáže, že voči ženám pôsobia nie dve samostatné a vzájomne sa podmieňujúce útlaky tak ako predpokladá socialistickeo-feministická teória dvoch systémov, ale útlak voči ženskej práci je dôsledkom jedného zámerného útlaku kapitalistického patriarchátu. V nadväznosti na uvedené sa Young snaží identifikovať špecifický útlak voči ženám. Takéto identifikovanie je vo svojej podstate hľadaním odpovede na otázku, či mužská nadvláda je oddeliteľná od kapitalizmu alebo je súčasťou vnútornej štruktúry kapitalizmu. Ak sa na celú záležitosť pozrieme pohľadom rodovej deľby práce, potom sa ukazuje, že „marginalizácia žien a tým aj naše pôsobenie ako sekundárnej pracovnej sily, je podstatou a základom kapitalizmu“.⁸⁷³ Takéto nerovné postavenie žien je charakteristické pre kapitalizmus a kapitalizmus sám od seba vytvára štrukturálne podmienky pre zhoršené postavenie žien. Dokonca Young tvrdí, že nerovnosť žien voči mužom sa príchodom kapitalizmu prehĺbila a posilnila. Slovom, rozvoj kapitalizmu je zároveň predpokladom pre rozvoj zhoršujúceho sa postavenia žien.⁸⁷⁴ Young apeluje aj na historický prístup kapitalizmu 19. storočia k ženskej práci, ktorú chápal iba ako „rezervoár lacnej pracovnej sily“.⁸⁷⁵ Už v tomto bola ukrytá kapitalistická pozícia voči ženskej práci, a už takéto východisko chápe ženskú prácu ako sekundárnu vo vzťahu k práci mužskej. Zároveň bol rezervoár lacnej ženskej práce využívaný ako nástroj (prostriedok) pre celkovú kontrolu miezd v kapitalizme a celkové znižovanie miezd. Takisto tradičné ženské povolania, ktoré sa zameriavali na výchovu, starostlivosť a opateru o iných ľudí boli v porovnaní s mužskou prácou spoločensky a ekonomicky nižšie ohodnocované. Podľa Young k marginalizácii žien a významu ich práce prispeli prežívajúce patriarchálne sklony a buržoázna ideológia, ktoré spoločne vyčleňovali ženu do prostredia domácnosti. Obe posilňovali ideál ženskosti a romantizovaný obraz nepracujúcej ženy, tzn. ženy pracujúcej iba v domácnosti.

U Young sa v tomto zmysle možno stretnúť so širším vymedzením práce, ktoré je postavené na kritike pôvodne marxistického pohľadu na vec, že prácou sa rozumie produkcia nových tovarov. Young skôr definuje prácu ako „spoločenské vzťahy spojené s akoukoľvek úlohou alebo činnosťou, ktorú spoločnosť definuje ako nevyhnutnú“.⁸⁷⁶

Iris Young poukazuje na kapitalizmus ako z podstaty patriarchálny systém. Cieľom feminizmu je preto odstrániť kapitalistické inštitúcie a vzťahy. Feministický boj proti kapitalizmu sa stáva zároveň bojom proti patriarchátu. Inými slovami, nemožno dosiahnuť feministické ciele bez transformácie, resp. bez odstránenia kapitalizmu. Young to zhrňuje nasledujúcimi slovami: „Ak je to tak, že marginalizácia žien a naše fungovanie ako sekundárnej pracovnej sily sú pre kapitalizmus natoľko ústrednými behom toho ako sa historicky vyvíjal a keďže dnes ešte stále existuje, potom je boj proti útlaku žien a našej marginalizácii v tejto spoločnosti sám antikapitalistický.“⁸⁷⁷

Zillah Eisenstein: od falokratického diskurzu v práve k multiplicité a diverzite tŕiel ako východisku rodovej rovnosti

Prístup Zillah Eisenstein je lemovaný kritikou liberalizmu a liberálneho feminizmu, ktorý sa opiera o zrovnoprávnenie žien pred zákonom formálnou požiadavkou rovnosti v

⁸⁷² Tamže, s. 52-53.

⁸⁷³ Tamže, s. 58.

⁸⁷⁴ Pozri bližšie tamže, s. 59.

⁸⁷⁵ Tamže.

⁸⁷⁶ Tamže, s. 52.

⁸⁷⁷ Tamže, s. 64.

práve. Eisenstein je skeptická k liberalnolegalistickým prístupom a tvrdí, že takáto cesta nepredstavuje účelný spôsob ako podkopať základy patriarchátu. Dokonca, hovorí o protirečeniach, ktoré sa ukrývajú vo vzťahu liberalizmu a feminizmu ako ideologických smerov. Tieto protirečenia musia byť v prospech žien odhalené. Dôsledky patriarchálneho útlaku podľa Eisenstein zhoršuje liberálny individualizmus, ktorý nevytvára teoretické základy pre chápanie útlaku žien ako triedneho útlaku. Namiesto toho ho chápe ako útlak prejavujúci sa voči jednotlivcom. Eisenstein ako socialistická feministka zdôvodňovala potrebu širších štrukturálnych spoločenských zmien. Behom osemdesiatych rokov 20. storočia predstavovala revolučný prístup k riešeniu ženskej otázky: „To čo je treba pre osemdesiate roky je revolučná feministická teória, ktorá priniesie každodenný reformný boj.“⁸⁷⁸

Eisenstein teda nesúhlasí s prístupom liberálneho feminizmu, ktorý považuje právo spolu s požiadavkou rovnosti pred zákonom ako hlavný výraz formálnej rovnosti za dostatočný dôvod pre spoločenské zrovnoprávenie žien. Svojím spôsobom, predstavuje iba určitý medzistupeň v zrovnoprávnení žien a vedie k lepšiemu pochopeniu patriarchálneho útlaku voči ženám v štáte.⁸⁷⁹ Zmeny, ktoré musia nastať v prospech zrovnoprávnenia žien musia byť podľa Eisenstein širšie. Kritizuje liberálnofeministické presvedčenie, ktoré vychádza z presvedčenia, že liberálna teória práv ako aj súčasné spoločenské, politické, ekonomické a právne prostredie je vhodným základom pre realizáciu zrovnoprávnenia žien. Takýto prístup podľa nej znemožňuje liberálnemu feminizmu vidieť patriarchálny útlak voči ženám ako štrukturálnu otázku.

Socialistická feministka a politická teoretička Zillah Eisenstein tvrdí, že patriarchát sa nerealizuje iba prostredníctvom práva a obvykle nebýva priamo a výslovne vyjadrovaný v texte prameňov práva. Podľa Eisenstein právo behom svojho vývoja nevyjadruje priamo mužské privilégia. Nechráni ich v určitej špecifickej právnej úprave manželstva, rodinného práva alebo právnej úprave domácnosti explicitne: „Neexistuje osobitný zákon, ktorý hovorí, že žena porodí dieťa a bude sa o neho starať.“⁸⁸⁰ Podobne, nie je možné nájsť priamo mužské privilégia v zákonoch, ktoré by sa týkali úpravy vlastníckych a majetkových práv žien, a zároveň ktoré by ženskú subjektivitu a mzdy žien značne obmedzovali. Eisenstein však apeluje na to, že veľká väčšina mužských privilégií vyplýva zo spoločenskej praxe a nie je vyslovene a priamo upravená v texte zákonov. Takáto spoločenská prax býva demonštráciou nadradenosti mužov a podradenosti žien. Lenže spoločenská prax vo všeobecnosti nutne musí vyplývať z práva. A v tom je ten háčik, pretože právo vyjadruje mužské privilégia implicitne, a teda nepriamo tým, že ich zakotvuje mlčky vo svojom obsahu a vynucuje ich v spoločnosti: „Zákony upravujú sexuálne životy žien skôr implicitne a nepriamo, podobne ako v prípade znásilnenia [...]. Témy materstva a sexuality sú nepriamo vyjadrené v práve, pretože sú štátom vymedzené ako súkromné. Zákony, ktoré priamo upravujú sexualitu, ako zákony o prostitúcii a homosexualite, sa zakladajú na premise, že už zasahujú do verejnej sféry, a preto zapadajú do rozsahu práva.“⁸⁸¹ Patriarchát je chránený právom v súkromnej sfére nepriamo a rovnako to platí aj o súčasnom liberálnom práve, tvrdí Eisenstein. Ako príklad si berie na zreteľ

⁸⁷⁸ EISENSTEIN, Z. *The Radical Future of Liberal Feminism*, s. 197.

⁸⁷⁹ V tomto zmysle chápala Eisenstein aj feministické ciele zhrnuté v Dodatku za rovnosť práv (*Equal Rights Amendment*): „To je dôvod, prečo si myslím, že Dodatok za rovnosť práv by mal byť chápaný ako prvý krok v utváraní vedomia o nevyhnutnosti odstránenia mužskej nadvlády a kapitalizmu ako mocenského systému. Dodatok za rovnosť práv môže byť ako požiadavka rovnosti využitý na odhalenie zabudovanej nerovnosti v štruktúrach ekonomických tried a patriarchálneho systému, v ktorom žijeme. V tomto zmysle môže byť Dodatok za rovnosť práv reformnou požiadavkou, ktorá položí základy revolučného vedomia. Dodatok za rovnosť práv môže ako reforma pomôcť položiť základy pre prestavbu spoločnosti, pretože rovnosť medzi mužmi a ženami nie je možná v patriarchálnej a kapitalistickej štruktúre moci.“ Pozri tamže, s. 236.

⁸⁸⁰ EISENSTEIN, Z. *The Radical Future of Liberal Feminism*, s. 19.

⁸⁸¹ Tamže.

ekonomickú závislosť manželky na manželovi, ktorú opomína liberálnofeministická analýza rovnosti v práve. Eisenstein na to kriticky upozorňuje nasledujúcimi slovami: „[L]iberálnoprávna analýza opomína ekonomickú závislosť ženy na svojom manželovi, pretože neexistujú žiadne zákony, ktoré by priamo upravovali ženu ako neplateného pracovníka v domácnosti. Kontrola sexuality ženy v rámci manželstva takisto nie je zohľadnená v úplnosti (priamo) v práve. Patriarchálne vzťahy v manželstve pretrvávajú naďalej skryté pohľadom liberálneho práva.“⁸⁸² Uvedené súvisí aj s tým, že patriarchát za pomoci liberalizmu rezignoval na bližšiu právnu úpravu súkromnej sféry. Napríklad, materstvo, ktoré sa orientuje na starostlivosť o deti alebo vykonávanie domácich prác ženami, nebýva upravené vyslovene v zákonoch, napriek tomu ich patriarchát považuje za celospoločenský významné. Týmto spôsobom Eisenstein aj s poukazom na Stantonovej analýzu dospieva k názoru, že účelom práva v liberálnej a patriarchálnej spoločnosti je definovať určitú skupinu vzťahov zdanlivo mimo práva samotného.⁸⁸³ Hovorí tak o mystifikácii spoločenských vzťahov prostredníctvom práva.

Eisenstein je skeptická voči efektívnosti formálnej požiadavky rovnosti žien v práve. Podľa nej platí, že „ak by aj ženy dosiahli rovnosť v práve, to nevyhnutne neznamená, že sa tým vytvorí rovnosť v ich každodenných životoch. [...] Preto, rovnosť v práve len obchádza túto otázku“.⁸⁸⁴ Takáto cesta právnych reforiem vrátane legálnosti umelého prerušenia tehotenstva, ochrana pred diskrimináciou v zamestnaní, právna úprava starostlivosti o dieťa, právna úprava manželstva nie sú dostatočnými spôsobmi pre zmenu životov žien k lepšiemu: „Je načase posunúť sa ďalej od predpokladu, že rovnosť príležitostí a sloboda voľby môžu byť samé osebe dosiahnuté iba prostredníctvom právnych reforiem. Musia byť takisto urobené štrukturálne zmeny.“⁸⁸⁵ Eisenstein preto odmietala všetky feministické snahy, ktoré sa opierajú o liberálny legalizmus. Právne reformy, ktoré predstavoval liberálny feminizmus sa opierali o formálne práva žien a mali podľa nej skôr symbolický charakter. Preto považuje za podstatné dosiahnuť zásadnú, a nie čiastkovú, symbolickú a formálnu zmenu. V tejto súvislosti by išlo o „zmenu podstatnú, ktorá ovplyvní každodenný život žien (napr. reforma interrupcií a materské dávky)“.⁸⁸⁶ Súčasťou dosahovania podstatnej zmeny je identifikácia diskriminácie žien ako jednej triedy pohlavia.

Eisenstein takisto tvrdí, že napriek skutočnosti, že sa právo v čase menilo a vyvíjalo, a rovnako sa menili jeho ideologické základy, patriarchát ostával zakaždým nedotknutým. Tento výrok platí o to viac, že v práve sa podarilo jednotlivými úpravami presadiť čiastkové zlepšenie postavenia žien. Eisenstein teda tvrdí, že behom celého vývoja práva sa prehľadal patriarchát ako kontinuálny systém vládnutia. Patriarchát nemožno z jej pohľadu postihnúť len legalisticky. Patriarchát je podľa nej relatívne autonómny politickým systémom, ktorý je čiastočne nezávislý od práva. Rovnako bol v období feudalizmu relatívne nezávislý aj od ekonomickým vzťahov, avšak prechodom do kapitalizmu sa patriarchát spolu s kapitalizmom vzájomne podmieňovali: „Prechodom od feudalizmu ku kapitalizmu sa patriarchát zmenil s ohľadom k ekonomickým zmenám, ale takisto nastavil limity a štruktúru tejto zmeny. Patriarchát sa zmenil, aby sa zachoval a tieto zmeny zohľadňujú skutočný politický zápas. Takýto pojem patriarchátu ho postihuje ako dynamicky sa utvárajúci politický systém, než by ho chápal ako statický. Zmeny a procesy, ktoré možno vidieť sú súčasťou tohto patriarchálneho systému a charakterizujú ho. Vyjadrujú jeho historický vývoj. Patriarchát už nie je chránený prostredníctvom represívneho právneho systému postavenom na mužovi ako otcovi, tak ako predtým. Redefinícia otcovskej moci vypovedá o zmenenej povahe

⁸⁸² Tamže, s. 160.

⁸⁸³ Tamže, s. 159.

⁸⁸⁴ Tamže, s. 188.

⁸⁸⁵ Tamže, s. 196.

⁸⁸⁶ Tamže, s. 232.

patriarchátu, nie o jeho podkopaní. Tieto zmeny signalizujú nové podoby patriarchálnej kontroly, stratu predchádzajúcich metód kontroly, a modernizáciu patriarchálneho práva.⁸⁸⁷

Hoci Eisenstein netvrdí, že patriarchát je iba ideológiou, predsa len je ideologická stránka patriarchátu dôležitá pre jeho udržanie a ďalšie fungovanie, ktoré vedie k jeho ďalšiemu zachovávaniu. V týchto reláciách preto rozoberá aj význam ideológie pre štát a právo. Štát podľa nej čiastočne využíva ideológiu, aby zatemňoval existujúce sociálne konflikty a existujúce prerozdelenie moci v spoločnosti. Vedomie jednotlivcov je v tomto zmysle oslabené pôsobením ideológie: „Ideologický aparát zahŕňa média vrátane novín, časopisov, magazínov, televízie, rádia, filmov, divadla; cirkvi, prostredníctvom ktorej pôsobí organizované náboženstvo; systém vzdelávania, vymedzený ako formálne kultúrne vzdelávanie prostredníctvom škôl; a právo.“⁸⁸⁸ Inak to nie je ani v prípade patriarchálnej ideológie, t.j. všetky tieto prostriedky smerujú k ideologickému zachovávaniu patriarchátu. Eisenstein dokonca tvrdí, že týmto sa odhaľuje vlastný záujem štátu na udržiavaní patriarchátu samotného.

Ako sme si mohli všimnúť, právo je takisto jedným z patriarchálnych ideologických nástrojov. Význam práva v úlohe zachovania patriarchátu je o to väčší, keď právo reguluje ostatné oblasti života spoločnosti: „Právo koná v mene ideológie tým, že predstavuje obraz miesta žien v právnej úprave manželstva, v právnej úprave domácností, v právnych úpravách vzťahujúcich sa na prostitúciu, umelé prerušenie tehotenstva, kontrolu pôrodnosti, znásilnenie, homosexualitu, dennú starostlivosť, blahobyt, zamestnanie. Hoci právo ako ideológia nezatemňuje skutočnosť, zároveň v skutočnosti štruktúrne vytvára možnosti. Vedie to ku komplikovanej úlohe práva ako ideologického nástroja patriarchálnej kontroly.“⁸⁸⁹ Táto komplikovaná úloha práva spočíva najmä v tom, že právo vytvára akoby skreslený a rozporný obraz o mieste žien v spoločnosti. Na jednej strane ženám garantuje rovnaké formálne práva, zatiaľ čo na strane druhej sa snaží zakrývať skutočný útlak žien. Patriarchát je však súčasťou štátu a rovnako aj súčasťou práva.

Pretože právo je súčasťou ideológie, z pohľadu Eisenstein nie sú liberálna teória práva a liberálny legalizmus so svojou požiadavkou formálnej rovnosti dostatočnými dôvodmi pre odstránenie patriarchálneho útlaku voči ženám. Širšia štruktúrna zmena musí preto odhaľovať súvislosti medzi pohlavím a triedou v rámci patriarchátu, kapitalizmu a rasizmu. Liberalizmus a liberálny feminizmus toho schopní nie sú, keďže zo svojich ideologických predpokladov odmietajú možný vzťah medzi pohlavím a triedou. Na inom mieste o tom Eisenstein vzhľadom na liberálne právo hovorí: „Liberálne právo ako rodovo podmienený diskurz končí vyjadrením falusu, pretože z jeho pohľadu sú muži a ženy predpokladaní ako homogénni jednotlivci, a nie ako triedy pohlaví.“⁸⁹⁰ Liberalizmus do určitej miery odsúva diskusiu o rozdielnosti alebo podobnosti mužov a žien, a za pomoci falického diskurzu dáva do popredia dominantné mužské kritérium, ktoré stelesňuje falus. Skôr než prejde k osobitostiam vzťahu práva a rozdielnosti či podobnosti mužov a žien v myslení Eisenstein, upozorním na skutočnosť, že podľa tejto socialistickej feministky liberalizmus a liberálny feminizmus práve týmto spôsobom odmietajú vymedzenie útlaku voči ženám ako systematického a štruktúrne zakotveného triedneho útlaku. Patriarchálny útlak prejavujúci sa voči ženám chápu iba ako individuálny útlak voči jednotlivcovi na základe jeho príslušnosti k pohlaviu. Eisenstein takýto prístup odmieta a trvá na tom, že pochopenie ženského útlaku ako útlaku triedneho je nevyhnutným predpokladom účinného odstránenia patriarchátu. Inými slovami, iba takýto prístup dokáže poskytnúť kľúč k aktuálnemu stavu pôsobenia kapitalistického patriarchátu a zároveň dokáže odstrániť jeho zdroj. Súvisí to aj so samotným

⁸⁸⁷ Tamže, s. 20.

⁸⁸⁸ Tamže, s. 228.

⁸⁸⁹ Tamže.

⁸⁹⁰ EISENSTEIN, Z. *The Female Body and the Law*, napr. s. 77.

charakterom kapitalistického útlaku, ktorý bol uvedený vyššie v rámci všeobecného rozboru o socialistickom feminizme.

Na inom mieste zase Eisenstein veľmi jasne formuluje svoju ideologickú pozíciu, keď vyslovuje nasledovnú myšlienku: „Uznanie žien ako triedy pohlavia predpokladá subverzívny prístup feminizmu voči liberalizmu, pretože liberalizmus sa zakladá na premise vylúčenia žien z verejného života, a teda vylučuje aj triedny základ. Ak dovedieme túto požiadavku skutočnej rovnosti žien a mužov k svojmu logickému záveru, odstráni sa patriarchálna štruktúra natoľko nevyhnutná pre liberálnu spoločnosť.“⁸⁹¹ Podľa Shirin M. Rai sa tento záver zakladá na tvrdení Friedricha Engelsa, podľa ktorého objav súkromného vlastníctva viedol k vylúčeniu žien z verejnej sféry a spoločenská deľba práce spolu s platenou prácou mimo domova ju viedli do závislosti od muža chlebobdarcu, čo bolo pečatené inštitútom manželstva. Následne, štát formálne zakotvil manželstvom spoločenskú hierarchiu medzi pohlaviami. Kapitalizmus neskôr využil rezervoár ženskej pracovnej sily s cieľom zabrániť zvyšovaniu miezd a takisto aj preto, aby si celkovo udržal nad výškou miezd všeobecnú kontrolu. Týmto sa ukazuje spoločenské zachovávanie hierarchie medzi pohlaviami ako jeden zo základných predpokladov vykorisťovania pracovnej sily.⁸⁹²

V neskorších prácach a názoroch na právo sa vo feministickom myslení Zillah Eisenstein môžeme stretnúť s rozpracovaním teoretických základov Foucaultovho postmoderného prístupu, rozborom diskurzívnej stránky práva, snahou o vytvorenie dekonštruktívnej feministickej právnej vedy a kritikou premisy liberálneho právneho feminizmu, ktorá sa zakladá na štandarde rovnakosti či podobnosti muža a ženy. V tomto duchu liberalizmus, a neskôr liberálny feminizmus zakladali požiadavku rodovej rovnosti a rovnosti medzi pohlaviami na hypotetickej predstave rovnakých mužských a ženských podstát ako racionálnych a autonómnych bytostí, avšak právo popritom formálne zakrývalo nerovnosť tým, že naďalej v spoločenskej praxi pretrvávalo rozlišovanie medzi ženami a mužmi, a to najmä tým spôsobom, že muž zostával stále spoločensky privilegovanším.

Eisenstein tvrdí, že socialistický právny feminizmus nutne musí postrehnúť základné rozdiely medzi mužmi a ženami. Rovnosť žien v práve a prostredníctvom práva sa tak nevyhnutne musí opierať o rozdiely, ktorými sa odlišujú ženy od mužov. Právo by v tomto duchu malo zohľadniť dennú starostlivosť a materskú dovolenku. Podľa Eisenstein sú feministické prístupy, ktoré potierajú význam rozdielov medzi mužmi a ženami, v skutočnosti pozíciami, ktoré zdôvodňujú, aby sa na ženy hľadelo a zaobchádzalo s nimi „rovnako ako s bielymi mužmi“.⁸⁹³ V nadväznosti na uvedené je teda kritérium „bieleho muža“ aplikované na ženy dvojakým spôsobom: po prvé, so ženami sa zaobchádza rovnako akoby šlo o bielych mužov; po druhé, bude sa s nimi zaobchádzať ako s úplne odlišnými – vzhľadom k bielym mužom – a bude sa zdôrazňovať osobitný prístup voči ženám. Z pohľadu patriarchálneho práva možno hodnotiť oba tieto prístupy ako rodovo neutrálne, avšak podľa Eisenstein v skutočnosti ide o dva prístupy, ktoré sú plné predsudkov. Tento jav je dôsledkom toho, že právny diskurz je zahľtený rodom. Inými slovami, právny diskurz je utváraný okolo mužského telesného kritéria. Tým pádom, všetky možné významy, ktoré z neho pre chápanie žien plynú sú rodovo podmienené mužskou optikou. Eisenstein o tom hovorí nasledovne: „Rodovo podmienený diskurz práva zaobchádza so ženami ako s ‚odlišnými‘, a ako s niečím menej než sú muži, alebo s nimi zaobchádza ako s rovnými, tak ako s mužmi.“⁸⁹⁴ Toto zdôvodnenie predkladá Eisenstein na podklade analýzy novelizovanej právnej úpravy v štátoch USA a

⁸⁹¹ EISENSTEIN, Z. The Radical Future of Liberal Feminism, s. 6.

⁸⁹² RAI, S. M. Gender and (International) Political Economy. In CELIS, K. – KANTOLA, J. – WAYLEN, G. – WELDON, S. L. (eds.) The Oxford Handbook of Gender and Politics. Oxford – New York : Oxford University Press, 2013. s. 145.

⁸⁹³ EISENSTEIN, Z. The Female Body and the Law, napr. s. 178.

⁸⁹⁴ Tamže, s. 69.

rozhodovacej činnosti amerických súdov a ukazuje, ako sa obe chápania v nich prejavujú v konečných dôsledkoch diskriminačne voči ženám.

V prvom prípade – kedy sa právo vzťahuje na ženy a mužov rovnako – sa môže zdať, že týmto spôsobom je patriarchát prekonávaný, a to z dôvodu, že právo pôsobí na jednotlivcov zdanlivo rodovo neutrálnym spôsobom. Takýto prístup vyznával aj liberálny feminizmus, ktorého kritiku od Eisenstein som už uviedol v texte predtým. Tentokrát Eisenstein apeluje na kontradiktórnosť takéhoto prístupu práva k rovnosti medzi pohlaviami. Právo síce môže zdanlivo pôsobiť ako rodovo neutrálné médium, avšak spoločnosť a jej prax môžu naďalej zdôvodňovať rozdielny prístup medzi pohlaviami. Typickým príkladom takéhoto rozporu medzi právom a spoločenskou praxou je podľa nej starostlivosť o dieťa, kde platí, že „[m]atka bola historicky považovaná za rodiča, ktorému sa zverovala starostlivosť“.⁸⁹⁵ Spoločnosť aj napriek právnej úprave, ktorá rozdeľuje bremeno starostlivosti a výchovy o dieťa medzi oboch rodičov, naďalej považuje matku za rodiča zodpovedného za starostlivosť o dieťa, a to ako v manželstve, tak aj po jeho rozvode. Uvedená sociálna prax naberá na sile aj vďaka rozhodovacej činnosti sudcov, ktorí buď zo zvyku, alebo na základe stereotypu rozšíreného v spoločenskom vedomí prisudzujú dieťa po rozvode do osobnej starostlivosti matky. Alebo napríklad, novela právneho inštitútu rozvodu, ktorá započala svoju cestu v sedemdesiatych rokoch 20. storočia v štáte Kalifornia, priniesla zmeny v chápaní manželských vzťahov a urobila z manželstva individuálne súžitie dvoch jednotlivcov. Liberálny feminizmus v tomto zmysle preniesol ideu individualizmu do rozvodu s úmyslom zrovnoprávniť ženy. Takáto dielčia reforma právnej úpravy však podľa Eisenstein nezohľadnila ďalšie ekonomické a rodovo podmienené vplyvy na ženy, ktoré opätovne vťahujú ženy do nerovnej pozície. Rovné delenie majetku po rozvode malo zabezpečiť ekonomickú rovnosť medzi pohlaviami, ale v skutočnosti to nie je pravidlom, nakoľko celková situácia žien nie je zhodnou s celkovou situáciou mužov v každom jednom prípade. To znamená, že táto socialistická autorka síce pripúšťa, že zámerom novely právnej úpravy bolo zrovnoprávniť ženy, ale v konečných dôsledkoch „rodom ovplyvnené okolnosti v životoch rozvedených žien vedú ku kontradiktórnosti rovného zaobchádzania v tom najlepšom“.⁸⁹⁶

Formálnu požiadavku rovnosti vníma aj v Dodatku za rovné práva. Tentokrát Eisenstein predstavuje svoje námietky voči dodatku z pohľadu rodovo podmieneného diskurzu práva, ktorého základné motto z pohľadu jej feministickej teórie práva znie: „Neexistuje rodovo neutrálné právo.“⁸⁹⁷ V širších súvislostiach tak zakotvenie formálnej požiadavky rovnosti medzi pohlaviami ani nemôže smerovať k dosiahnutiu želaného efektu. Rodový diskurz v práve vedie k tomu, že aplikovanie rovných právnych kritérií na ženu je v skutočnosti aplikovaním výhradne mužských kritérií, ktoré sú navyše zatemňované ako neutrálna kritéria vzťahujúce sa na jednotlivca bez ohľadu na jeho príslušnosť k pohlaviu. Takýto prístup je však podľa Eisenstein kontraproduktívny, nakoľko vedie k upevneniu a zachovávaní falokratického diskurzu. Z toho vyplývajúcim negatívom formálnej rovnosti je aj opomenutie významu dôležitosti niektorých rozdielov medzi pohlaviami. Pretože v právnom falokratickom diskurze je dominantný falus, rozdiely ženského (potenciálne) tehotného tela sa stávajú nepodstatnými. Inými slovami, na to, aby žena „dosiahla rovnosť pred zákonom musí byť ako muž“.⁸⁹⁸

Rovnako sa formálna požiadavka rovnosti negatívne prejavuje aj vzhľadom na tehotné ženy. Dôkazom toho je rozhodnutie Najvyššieho súdu USA vo veci *Geduldig v. Aiello* (1974), kde sa opomenul význam žien zdanlivo rodovo neutrálnym kritériom rozlišovania zamestnancov na „tehotné a netehotné osoby“. Ako pripomína Eisenstein, takto vymedzené

⁸⁹⁵ Tamže, s. 74.

⁸⁹⁶ Tamže, s. 72.

⁸⁹⁷ Tamže, s. 76.

⁸⁹⁸ Tamže, s. 78.

kritéria sa síce neorientujú primárne na pohlavie, ale zároveň vzťahujú plán absencií v práci len na netehotných zamestnancov. To v skutočnosti predpokladá všetkých mužov a niektoré ženy.⁸⁹⁹ Podobne, aj iné rozhodnutia vo veci, medzi ktorými nájdeme aj prípad *Personnel Administrator of Massachusetts et al, v. Feeney (1979)*, demonštrujú, že zdanlivo neutrálne štandardy, normy a pravidlá sú vo svojej podstate mužskými kritériami, t.j. vyjadrujú mužov, zodpovedajú im a sú im na prospech.

Pre druhý prípad Eisenstein hovorí: „Rodový diskurz práva je už sériou rodových klasifikácií vytvorený podľa toho, ktoré z nich sa považujú za ‚skutočné‘ rozdiely medzi pohlaviami.“⁹⁰⁰ Diskriminácia žien z dôvodu ich pohlavia sa stáva v týchto prípadoch ťažko identifikovateľná, ak je rozdielne zaobchádzanie zdôvodnené zdanlivo skutočnými rozdielmi medzi pohlaviami. Eisenstein o tom hovorí nasledovne: „Ak sa o rozdieloch medzi pohlaviami hovorí, že podľa ich rodovo podmieneného významu alebo významov je ústavná, maskuje sa tým politika nerovnosti pohlaví v práve ako legálna.“⁹⁰¹ Podľa nej je rozdielnosť pohlaví tradičnou ideovou tézou konzervatívnych prúdov myslenia. Rozdiely medzi pohlaviami sa v tomto význame chápu ako jasne oddelené ostrou hranicou, pričom behom vývoja sa mohla táto hranica viac či menej rozptyľovať, avšak vždy zostávala prítomná. Tento prístup nehomogenizuje ženy a mužov, ale homogenizuje všetky ženy. Ženy sa tu chápu ako odlišné od mužov. Vo falokratických podmienkach patriarchálnej spoločnosti, kde je nadradenosť mužských privilégií základnom všetkého, to v skutočnosti znamená podradnosť žien. Judikatúra prijímala rozdiely, ktorými sa líši žena od muža prostredníctvom doktríny „legitímneho záujmu štátu“ („*legitimate state purpose*“) a doktrínu nevyvrátiteľných a závažných dôvodov („*compelling reasons*“). Na rozdiel od prvého prípadu, ktorý kladie do popredia podobnosť situovania osôb („*similarly situated*“) bez ohľadu na to, či ide o ženu alebo o muža, zdôrazňovaním rozdielov medzi pohlaviami, a najmä špecifik žien tu dochádza k apelu na rozdielne situovanie mužov a žien. Faktorom, ktorý podmieňuje odlišnosť situovania je práve pohlavie dotknutej ľudskej bytosti. Ako príklad Eisenstein uvádza rozhodnutie Najvyššieho súdu USA vo veci *Michael M. v. Superior Court of Sonoma County (1981)*, v ktorom sa konštatuje, že klauzula o rovnakej ochrane práv nevyžaduje, aby sa zákon vzťahoval rovnako na všetky osoby, a tiež nevyžaduje ani, aby zákon upravoval záležitosti, ktoré sú odlišné svojou podobou.⁹⁰² Toto rozhodnutie vo veci tým pripúšťa rozdielne zaobchádzanie s pohlaviami, pokiaľ sa dané zaobchádzanie javí byť v „spravodlivom a podstatnom vzťahu s ohľadom na legitímne ciele štátu“.⁹⁰³ Rodovo podmienený diskurz v práve sa v tomto prípade opiera o vyslovovanie rozdielov medzi pohlaviami. Tehotenstvo – a jeho uznanie ako osobitného dôvodu pre rozdielny prístup k ženám z pohľadu práva – v takýchto prípadoch podľa Eisenstein viedlo k tomu, aby potreby patriarchálneho štátu „mohli byť zdôvodnené diskrimináciou na základe pohlavia v súlade s ústavou“.⁹⁰⁴

Zhrnutím možno tvrdiť, že oba prístupy Eisenstein kriticky odmieta. Kľúčom je pre ňu dôraz na multiplicitné chápanie diverzity. To znamená, v prvom prípade sa má liberálna homogenita individuá, ktorá stiera podstatnosť rozdielov medzi mužským a ženským, odstrániť a nahradiť diverzitou, zatiaľ čo v druhom prípade má rovnocenný multiplicitný prístup zabrániť prehnanej exaltácii rozdielov žien posilnenej polarizáciou, ktorá by inak v konečnom dôsledku viedla k nerovnému postaveniu žien. V nadväznosti na to vyslovuje potrebu pluralizovať významy tela: „Mutiplicita a diverzita nahrádzujú polaritu a homogenitu.

⁸⁹⁹ Pozri tamže, s. 67.

⁹⁰⁰ Tamže, s. 64.

⁹⁰¹ Tamže.

⁹⁰² Pozri tamže, 63 a nasl.

⁹⁰³ Pozri bližšie *Michael M. v. Superior Court of Sonoma County (1981)*, 450 U.S. 464 101 S.Ct. 1200 67 L.Ed.2d 437; 1981.

⁹⁰⁴ EISENSTEIN, Z. *The Female Body and the Law*, s. 66.

Opozícnosť a hierarchia sú spochybnené. Dochádza k rekonštruovaniu rozdielov, ak pluralizujeme význam tela.⁹⁰⁵ Eisenstein teda uznáva význam rozdielov, no snaží sa o vykreslenie rozdielov, ktoré sú zakotvené v predpoklade všeobecnej akceptácie a rovnocenného uznania ich rôznorodosti. Týmto spôsobom má dôjsť k preformulovaniu právneho diskurzu a má sa zaručiť rovnaké zaobchádzanie za predpokladu akceptácie multiplicitných a diverzitných odlišností jednotlivca.

Eisenstein je zároveň kritická voči súčasnej podobe práva. Teda podľa nej v rodovom podmienenom práve „je falus centralizovaný v práve a prostredníctvom práva“.⁹⁰⁶ Zároveň je právo poznamenané viacerými rozpormi a vzájomne rozpornými chápaniami rodov, avšak ústredné je preň aj tak postavenie falusu a mužských privilégií. Právo zdôvodňuje rozdiely medzi pohlaviami ako súčasť hierarchických a dualistických vzťahov: „[N]akoľko je právo ovplyvnené rodom, to znamená, štruktúrované viacerými opozičnými vrstvami, ktoré sú zakomponované v dualizme muž/žena, pretože nie je schopné prekročiť rámec mužského referenta ako štandardu pre rovnosť pohlaví.“⁹⁰⁷ Rodovo podmienené právo je vytvorené na podklade odlišnosti ženy od muža, pričom táto odlišnosť má viacero prejavov.⁹⁰⁸ Tento rozdiel je však zatemňovaný.

Podľa Eisenstein právo v liberálnych demokraciách skôr pomáha presadiť sa patriarchátu. Liberálne právo zachováva odlišnosť medzi pohlaviami a snaží sa túto skutočnosť zatemňovať. Podstatou práva je zachovávanie rozdielov v práve, ktoré vyplývajú z dualistického myslenia. Právo je nástrojom mužov, ktorý sa používa voči ženám. Tento ideologický predpoklad práva zároveň vyjadruje aj právna veda. Eisenstein tvrdí, že „problémy právnej praxe majú svoje korene v rodovej ‚povahe‘ práva.“⁹⁰⁹ V práve sa podľa Eisenstein prejavuje nerovnosť voči ženám nasledovnými štyrmi rozdielnymi spôsobmi: Po prvé, právo prejavuje nerovnosť voči ženám ako voči triede identifikovanej pohlavím. K ženám je v tomto zmysle pristupované s ohľadom na ich reprodukčnú funkciu a s ohľadom na rolu matiek, ktorú prevažne plnia ženy. Po druhé, právo kladie na ženy zhodné kritéria ako na mužov, teda právo nerozlišuje, že ide o ženy. Po tretie, právo pristupuje k ženám ako k triede tých, ktorí by tu akoby ani neboli a uplatňuje na nich tie isté kritéria, ktoré sa vzťahujú na mužov. Po štvrté, právo pristupuje k ženám ako k triede tých, ktorí by tu akoby ani neboli, pretože sú odlišné od mužov. V centre všetkých týchto prístupov je patriarchálne kritérium falusu.

Rodová podmienenosť práva obmedzuje aj možnosti identifikovania diskriminácie žien na základe pohlavia. Ako príklad uvádza klauzulu o rovnakej ochrane práv (*equal protection clause*), ktorá apeluje na rovnosť pred zákonom „podobne situovaných osôb“, ale aj doktrínu „legitímneho záujmu štátu“ a doktrínu „nevyvrátiteľných a závažných dôvodov“, ktoré sú využívané v rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu USA. Podľa Eisenstein preto platí, že právo nepristupuje k chápaniu rozdielov alebo podobností pohlaví konzistentne. Kombinuje viacero prístupov, ktoré sa mu akurát hodia. Doslova hovorí: „Právo je jednotné a zároveň je v ňom protirečenie: Symbolizáciu falusu odôvodňujú viaceré a niekedy aj nekonzistentné [právne] interpretácie rodu.“⁹¹⁰ Právo je zjednotené okolo falusu, ktorého nadradenosť nepoprie, pretože by to znamenalo popretie mužských privilégií. Súčasne platí, že okolo tohto kritéria sa právo zjednocuje. Za účelom udržania hierarchie tak musí pristupovať k nekonzistentnej interpretácii rozdielov či podobností medzi rodmi podľa toho, ako sa to patriarchátu hodí: „Právo je náchylné umožňovať rovnaké zaobchádzanie žien

⁹⁰⁵ Tamže, s. 78.

⁹⁰⁶ Tamže, s. 56.

⁹⁰⁷ Tamže, s. 42.

⁹⁰⁸ Pozri tamže, s. 55.

⁹⁰⁹ Tamže, s. 53.

⁹¹⁰ Tamže, s. 56.

a mužov, pričom sa zachovala predstava ‚prirodzenej odlišnosti‘ žien od muža.⁹¹¹ Teda právo kombinuje oba prístupy s cieľom všemožného právneho zachovania patriarchátu, a za týmto účelom vytvára osobitný právny diskurz.

Otázne ostáva, čo podmieňuje utváranie istej podoby diskurzu a na čom sa zakladá diskurz, ktorý zabezpečuje mužské privilégia nadradovaním falusu. Utváranie mužské diskurzívneho kritéria je podľa Eisenstein podmienené telesnosťou. Jeho stredobodom je teda falus. Ak to vzťahujeme na oblasť práva, t.j. na oblasť právneho jazyka a právneho myslenia, potom právny diskurz možno označiť prívlastkom „falický“. V tomto prípade sa odhaľuje to, čo Eisenstein vo viacerých variáciách označuje ako „falokratický diskurz“ („*phallocratic discourse*“) v práve. S dôrazom na predošlé vymedzenia prístupov voči ženám tak ide o falokratické definície rovnosti, resp. falokratickým diskurzom ovplyvnené prístupy k dosahovaniu rovnosti. Ženské telo sa chápe ako odlišné od muža. Posudzovanie ženy sa deje telesným a biologickým podmieneným kritériom „tehotná“ alebo „netehotná“. Na mužské telo sa ale takéto kritérium neuplatňuje. Eisenstein o tom hovorí nasledovne: „Predstavovanie si ženského tela ako matkinho tela zatemňuje naše pochopenie žien a mužov. [...] ženskosť a biologické materstvo sú jedným a tým istým; mužnosť a otcovstvo nemajú takéto podobný biologický súvis.“⁹¹²

Zásadným a problematickým rozdielom je, že ženské telá prekypujú rodom. Ženské telo sa vždy vníma ako potencionálne tehotné, a tak v obraze ženy je vždy potenciálne prítomná rola matky. Eisenstein pripúšťa, že toto je skutočne najväčším problémom pre liberálne feministky pri zdôvodnení podobnosti mužov a žien. Právo, podľa Eisenstein, spolu s liberálnym heslom, „že s rovnakými prípadmi sa musí zaobchádzať rovnako a s podobnými podobne“ sa doteraz nedokázalo celkom adekvátne vyrovnáť s tehotenstvom alebo materstvom. Aplikácia právnych, liberálnych princípov individualizmu a formálnej rovnosti stroskotáva na podobnosti a rozdielnosti, pretože ženy priamo telesne reprodujú život, zatiaľ čo muži to nedokážu. Tehotenstvo je tak závažný rozdiel, ktorým sa odlišujú ženy od mužov, že nedokáže byť úplne opomenutý alebo popretý. Tehotenstvo žien je prístupom k chápaniu multiplicitnosti a diverzite ľudských tiel. Je východiskom pre „decentralizáciu falusu“. Decentralizáciou falusu z diskurzu dôjde podľa Eisenstein k odstráneniu doterajších spôsobov a prístupov problému riešenia podobností a odlišností medzi mužmi a ženami. Popretá bude škodlivá homogenita a opozičné chápanie pohlaví, ktoré sa v inak falokratickom diskurze obracia v neprospech žien samých.

Podobne, právo musí byť utvárané tak, aby došlo k decentralizácii falusu v právnom diskurze. Eisenstein preto nepopiera možnosti neutrality práva, ale snaží sa o jej transformáciu s ohľadom na zmenený diskurz v práve: „Diskurz práva, ktorý zakladá myšlienku, že právo je neutrálne a spravodlivé, simultánne vynucuje predpoklad, že právo by malo byť neutrálne, aj keď ním v skutočnosti nie je. A táto ‚myšlienka‘ nezostáva len myšlienkou; stala sa súčasťou právneho diskurzu. Je to, čo právna rovnosť vyjadruje pohlavím: právo by malo byť neutrálne vzhľadom k pohlaviu. Môžeme si všimnúť, že existujú vážne problémy s takouto koncepciou, najmä ak vezmeme do úvahy rodovo podmienený diskurz práva, ale myšlienka, že právo by malo byť neutrálne s ohľadom na pohlavie môže byť využitá za účelom decentralizácie falusu spolu s jeho objektivistickým a dualistickým postojom.“⁹¹³

Diverzité a multiplicitné chápanie tiel prináša do feminizmu vzájomnú podobnosť a súčasne aj rozdielnosť ľudských bytostí. Mení súčasné telesné mužské kritérium v právnom diskurze a v práve, a tehotenstvo žien prestáva byť vymedzované analogicky k pracovnej neschopnosti z dôvodu prechodných chorôb, a zároveň aj ako osobitný a pre ženu jedinečný stav, ktorý ju vo všeobecnosti vháňa do kategórie iného. Eisenstein tvrdí, že ženu nemožno

⁹¹¹ Tamže, s. 58.

⁹¹² Tamže, s. 91.

⁹¹³ Tamže, s. 48.

chápať exkluzívne vzhľadom na tehotenstvo, pretože takéto statické chápanie ženskej podstaty neexistuje. Inými slovami, ženské telo a materstvo nie sú v absolútne determinovanom vzťahu. Naopak, ženské telo je „dynamické, je procesom zmeny skôr než len statickou a esencialistickou záležitosťou“.⁹¹⁴ Sexuálna sloboda ukázala, nakoľko sa žena dokázala odbremeniť od nevyhnutnosti materstva a tehotenstva. Navyše, antikoncepcia pomohla ženám zbaviť sa stereotypného chápania ženy ako matky a potenciálne tehotnej bytosti. Tehotenstvo (hoci len potenciálne) je medzníkom, ktorý mení osud ženy a na život ženy kladie typické rodové nároky.

⁹¹⁴ Tamže, s. 93.

Marxistický feminizmus

Ako som naznačili v predošlej kapitole, marxistický a socialistický feminizmus majú mnoho spoločných znakov. V niektorých konkrétnych prípadoch je veľmi náročné rozlíšiť či sa jedná o marxistickú alebo socialistickú verziu feministickej teórie. Zvlášť to platí v prípade vznikajúcich marxistických, socialistických a radikálnych feministických teórií sedemdesiatych rokov 20. storočia v USA. Treba však upozorniť na skutočnosť, že aj keď sa mnohokrát vzájomne prelínajú vo východiskách, prístupoch a občas aj v záveroch, ide o rozdielne podoby feminizmu.

Marxistický feminizmus tvrdí rovnako ako ten socialistický, že ženy sú utláčané a vykorisťované rovnako kapitalizmom, ako aj patriarchátom. Každý feminizmus uprednostňuje význam patriarchátu ako rozhodujúceho dôvodu zhoršeného postavenia žien v spoločnosti. Marxistický feminizmus však tvrdí, že dôvodom zhoršeného útlaku je v rovnakej miere patriarchát a tiež kapitalizmus. Slovom, za zhoršené postavenie žien môže rodový a aj triedny útlak, ktorý má v marxistickom chápaní jednoliatu podobu. Inými slovami, takáto podoba feminizmu sa spolieha na to, že odstránením triednych rozdielov budú do veľkej miery odstránené aj rozdiely medzi pohlaviami. No socialistický feminizmus je v oveľa väčšej miere ochotnejší oddeliť od seba kapitalizmus a patriarchát.⁹¹⁵

Marxistický feminizmus sa *stricto sensu* rozvíjal už v dielach klasických marxistov, akými boli Karol Marx a Friedrich Engels. U oboch týchto mysliteľov môžeme nájsť sklony k náznamom riešenia ženskej otázky, lenže zároveň si treba uvedomiť, že cieľom ich filozofie bol v prvom rade boj proletariátu proti buržoáznym vlastníkom výrobných prostriedkov. Riešenie ženskej otázky bolo teda prirodzene súčasťou proletárskej revolúcie, ale zároveň to nebolo niečo, čomu by Marx a Engels venovali značnú koncepcnú pozornosť.

Napriek tomu je pre politickú filozofiu 19. storočia zvlášť charakteristické, že v nej rezonuje otázka zrovnoprávnenia žien. Charles Fourier tvrdil, že „[s]tupeň emancipácie žien je prirodzenou mierou všeobecnej emancipácie“. Túto myšlienku uvádzajú vo svojom diele Svätá rodina aj Karl Marx a Friedrich Engels. V časti s názvom „Odhalenie tajomstva emancipácie žien, čiže Lujza Morelová“ sa okrajovo a stručne venujú téme týkajúcej sa nerovného ženského postavenia v spoločnosti. Vyššie uvedený výrok v dôsledku toho býva mnohokrát často chybné pripisovaný Marxovi alebo Engelsovi.⁹¹⁶ Ale v skutočnosti Marx a Engels citujú Fourierovu myšlienku.⁹¹⁷ Potvrďuje to aj Engels: „On prvý [Fourier] vyslovuje myšlienku, že v každej spoločnosti je stupeň emancipácie žien prirodzeným meradlom všeobecnej emancipácie.“⁹¹⁸

Napriek tomu sa v dielach a spisoch oboch autorov stretávame aj s poukazmi na ženskú otázku a zhoršené postavenie žien. Výnimkou v tomto smere nie je ani Manifest komunistickej strany, kde nájdeme dokonca myšlienku objektivizácie ženy a majetkového prisvojovania žien, z ktorej Marx a Engels obviňujú buržoáziu. Hovoria o tom, že žena je v kapitalizme tým, čím sú ostatné výrobné nástroje – žena je objektom, s ktorým možno rovnako nakladať ako s výrobnými prostriedkami: „Ale vy, komunisti, chcete zaviesť taký poriadok, že ženy budú spoločné, zborovo kričí na nás celá buržoázia. Buržoá vidí vo svojej žene iba výrobný nástroj. Počuje, že výrobné nástroje sa majú používať spoločne, a nevie si, pravdaže,

⁹¹⁵ Napríklad, socialistická feministka Alison Jaggar dokonca pripúšťa, že patriarchát sa dopúšťa voči ženám omnoho väčšieho utlačania než to robí kapitalizmus. Naopak, Juliet Mitchell tvrdí, že oba tieto systémy sa rovnakou mierou podujímajú na zhoršenom postavení žien v spoločnosti.

⁹¹⁶ Pozri ENGELS, F. – MARX, K. Svätá rodina. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1963. s. 259-260.

⁹¹⁷ Pozri bližšie FOURIER, CH. Velká metamorfóza. Praha : Mladá fronta, 1983. s. 76-80.

⁹¹⁸ Pozri ENGELS, F. Anti-Dühring : Ako pán Eugen urobil prevrat vo vede. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1954. s. 213.

predstaviť nič iné len to, že rovnaký údel postihne aj ženy. Netuší, že ide práve o zrušenie postavenia ženy iba ako výrobného nástroja. Ostatne nie je nič smiešnejšie ako mravnosťou prekypujúce zdesenie našich buržuov nad domnelým oficiálnym spoločenstvom žien u komunistov. Komunisti nemusia zavádzať spoločenstvo žien, ono jestvovalo takmer vždy. Naši buržuovia, ktorým nestačí, že majú k dispozícii ženy a dcéry svojich proletárov, o oficiálnej prostitúcii ani nehovoriac, s najväčším potešením si navzájom zvädzajú manželky. Buržoázne manželstvo je v skutočnosti spoločenstvom manželiek. Komunistom by sa dalo nanajvýš vyčítať, že chcú namiesto pokrytecky zastretého spoločenstva žien zaviesť spoločenstvo oficiálne a otvorené. Ostatne rozumie sa samo sebou, že zrušením terajších výrobných vzťahov zmizne aj spoločenstvo z nich vyplývajúce, t.j. oficiálna a neoficiálna prostitúcia.⁹¹⁹

Rozhodujúcim dielom klasikov marxizmu je Engelsove dielo *Pôvod rodiny, súkromného vlastníctva a štátu*. Práve v ňom Engels predstavil argument, ktorý neskôr prevzal marxistický feminizmus a ktorý apeluje na to, že útlak voči ženám je spoločensky podmienený a priamo súvisí s vlastníctvom, ku ktorému má muž prístup. Engels totižto kládol dôraz na to, že postupne sa všetko bohatstvo v priebehu ľudských dejín presunulo zo spoločenského vlastníctva kmeňa alebo rodu do súkromného vlastníctva rodín. V tejto súvislosti na čele rodiny nestal nikto iný ako muž, resp. otec, ktorý zároveň vystupoval aj ako vlastník: „Celý prebytok, ktorý teraz poskytovala výroba, pripadol mužovi; žena z toho síce tiež užívala, ale nemala podiel na vlastníctve. ‚Divý‘ bojovník a poľovník sa uspokojil v dome s druhým miestom po žene; ‚miernejší‘ pastier, zakladajúc si na svojom bohatstve, tlačil sa na prvé miesto a ženu zatlačil na druhé. [...] Tá istá príčina, ktorá predtým zaručovala žene jej panstvo v dome: jej obmedzenie na domácu prácu, tá istá príčina zaručovala teraz mužovi panstvo v dome: domáca práca ženy bola popri remeselnej práci mužovej nepatrná; jeho práca bola všetkým, ženina práca len bezvýznamným prídavkom. Tu sa ukazuje, že oslobodenie ženy, jej zrovnoprávnenie s mužom je a zostane nemožnosťou, dokiaľ žena zostane vyčlenená zo spoločenskej produktívnej práce a obmedzená na domácu súkromnú prácu.“⁹²⁰ Zároveň však Engels vidí východisko z daného stavu v tom, že žena sa rovným dielom bude podieľať na výrobe: „Oslobodenie ženy bude možné až vtedy, keď sa bude môcť zúčastniť na výrobe vo veľkom spoločenskom meradle a až domáca práca ju bude zaneprázdňovať len nepatrnou mierou. A to je umožnené až moderným veľkopriemyslom, ktorý nielenže pripúšťa prácu žien vo veľkom rozsahu, ale priam ju vyžaduje a ktorý sa tiež snaží, aby súkromná domáca práca bola stále viac pohlcovaná verejným priemyslom.“⁹²¹ A následne Engels uzatvára: „S faktickou vládou mužov v dome padla aj posledná prekážka jeho samovlády. Táto samovláda bola potvrdená a zvečnená pádom materského práva, zavedením otcovského práva, pozvoľným prechodom párového manželstva do monogamie.“⁹²² V nadväznosti na to vidieť, že nielen príčina útlaku žien má sociálny pôvod, ale takisto aj náprava tohto stavu bude musieť byť sociálna.

Aj keď marxizmus po Marxovej smrti reprezentovalo mnoho žien, málo z nich sa venovalo ženskému útlaku do takej miery ako Clara Zetkin. Zetkin v mnohom oceňovala angažovanie prvej vlny feminizmu, ale zároveň ich kritizovala pre neschopnosť účinne sa postaviť buržoázii. Celkovo pre toto obdobie platí, že mnohí marxisti, akými boli Zetkin, August Bebel, Rosa Luxemburg alebo Karl Liebknecht boli presvedčení, že plné oslobodenie žien je možné jedine v socializme.

⁹¹⁹ Pozri ENGELS, F. – MARX, K. Manifest komunistickej strany. In ENGELS, F. – MARX, K. Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1, 183-1849. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1977. s. 372-373.

⁹²⁰ ENGELS, F. Pôvod rodiny, súkromného vlastníctva a štátu. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1950. s. 203.

⁹²¹ Tamže, s. 203-204.

⁹²² Tamže, s. 204.

Marxistický feminizmus je svojou povahou zameraný na zdôvodnenie príčin útlaku žien a ich odstránenie na premisách marxizmu ako ideového základu boja proletárskej ženy proti patriarchátu v kapitalistickej spoločnosti. Tento ideový fundament marxizmu je rozhodujúcim pre vymedzenie konkrétnej feministickej teórie ako marxistickej. Predstavitelkami takejto teórie v súčasnosti sú napríklad Evelyn Reed, Margaret Benston, Mariarosa Costa alebo Selma James. V nasledujúcich riadkoch v stručnosti predstavím teórie jednotlivých marxistických feministiek a poukážem na osobitosti ich myslenia. Marxistický feminizmus mal aj svoje predstaviteľky v Sovietskom zväze – v krajine, ktorá sa ako prvá pokúsila uskutočniť vyspelý a vedecký komunizmus. Medzi ich čelné predstaviteľky patrila Alexandra Michajlovna Kollontaj. V sovietskom zväze bola realizovaná ako oficiálna štátna doktrína marxizmus-leninizmus, ktorá sa takisto snažila prístupovať k možnostiam zrovnoprávnenia žien v socialistickej a komunistickej spoločnosti.⁹²³

Ak sa chápe marxizmus s doktrinálnou rigidnosťou, potom sa jedná o feministicky veľmi obmedzenú teóriu. Azda preto mnoho socialistickej feministiky chápali marxizmus voľnejšie a kombinovali ho s inými filozofickými a teoretickými prístupmi, ktoré svojou vedeckou povahou vyhovovali metodologickej a metodologickej stránke analytického skúmania patriarchátu v omnoho širšom poli možnosti. Uvedené platí, aj pre právny feminizmus. Marxistická pozícia je síce prítomná v niektorých podobách feministickej právnej teórie, avšak je využívaná v obmedzenej a veľmi modifikovanej podobe. Možnými príčinami tohto javu sa venujem v poslednej podkapitole tejto kapitoly. Navyše, neexistuje koncepčný právny variant marxistického feminizmu.

⁹²³ K otázke postavenia marxizmu-leninizmu k ženskej otázke pozri viac BAUEROVÁ, J. Marxismus-leninizmus a ženská otázka. In Sociologický Časopis, roč. 12, č. 1, (1976). s. 16-30. Mimo uvedeného sa k ženskej otázke po Veľkej októbrovej revolúcii v Rusku vyjadroval aj Lev Davidovič Trockij. V jeho diele Zrazená revolúcia sa stretáme s odkazom, že v priebehu Veľkej októbrovej socialistickej revolúcie a bezprostredne po nej dochádzalo k zrovnoprávneniu žien: „Októbrová revolúcia čestne splnila svoje povinnosti týkajúce sa žien. Nová moc sa neuspokojila s tým, že dala ženám rovnaké práva a politické slobody, ale, a to je omnoho dôležitejšie, urobila všetko, čo bolo možné, v každom prípade omnoho viac než ktorákoľvek iná vláda, aby ženám skutočne sprístupnila všetky oblasti hospodárskej a kultúrnej činnosti. Avšak žiadna, ani tá najmohutnejšia revolúcia, a dokonca ani ‚všemocný‘ britský parlament, nemôže premeniť ženu na muža, alebo lepšie povedané, nemôže rovnomerne rozložiť medzi nich bremeno tehotenstva, pôrodu, dojčenia a výchovy dieťaťa. Revolúcia sa hrdinsky snažila zničiť tradičný ‚rodinný krb‘, t.j. tú archaickú, zatuchnutú a skosnatelú inštitúciu, v ktorej žena pracujúcej triedy bola odsúdená na galeje od svojho detstva až po smrť. Na miesto rodiny ako uzavretého drobného hospodárstva mal prísť podľa zámeru revolucionárov rozvinutý systém sociálnych služieb: pôrodnice, detské jasle, materské škôlky, verejná jedálne, práčovne, ambulancie, nemocnice, sanatória, športové organizácie, kiná, divadlá atď. Úplné prenesenie hospodárskych funkcií na socialistickej spoločnosť, spájajúce solidaritu a vzájomnú pomoc všetkých generácií, malo priniesť žene, a tým aj manželskému páru, skutočné oslobodenie od tisícročného bremena.“ TROCKIJ, L. D. Zrazená revolúcia. Mesto : Doplněk, 1995. s. 142-143. Uvedené je plne v zhode s tým čo Trockij napísal na inom mieste: „Zmena postavenia ženy od koreňa veci je možná jedine vtedy, a zmenia sa všetky podmienky spoločenskej, rodinnej a domácej existencie. Hĺbka otázky matiek je vyjadrená skutočnosťou, že matka je dôležitým živým bodom, v ktorom sa prelínajú všetky rozhodujúce prvky ekonomickej a kultúrnej práce. Otázka materstva je otázkou bývania, tečúcej vody, kuchyne, práčovne, jedálne. Je to rovnako aj otázka škôl, kníh a miest na rekreáciu. [...] Tečúca voda a elektrina v byte odľahčuje predovšetkým ženy. [...] Rovnako ako nebolo možné pristúpiť k výstavbe sovietskeho štátu bez oslobodenia roľníka od spleti nevoľníctva, nie je možné prejsť k socializmu bez oslobodenia roľníckej ženy a ženy robotníčky od otroctva rodiny a domácnosti.“ TROTSKY, L. D. Women and the Family. 14th edition. New York – London – Montreal – Sydney : Pathfinder, 2015. s. 54. Svoje myšlienky o žene v socializme uzatvára Trockij nasledovne: „Je nemožné ísť vpred zatiaľ čo ženu necháme vzad. Žena je matkou národa. Od zotročenia žien vyvstávajú predsudky a podozrenia, ktoré zatemňujú deti nových generácií a prenikajú do všetkých pórov národného vedomia.“ Tamže, s. 57.

Zhrnutím možno dodať, že marxistický feminizmus v striktnom zmysle slova verí, že zvrhnutím kapitalizmu automaticky dôjde k rovnosti medzi mužmi a ženami. Kapitalizmus sa tu predstavuje ako jedna zo základných príčin rodovej nerovnosti. Bez jeho odstránenia nikdy nemôže dôjsť k naplneniu požiadaviek rovnosti medzi pohlaviami. Jednotlivé autorky marxistického feminizmu sa snažia ukázať ako sa všemožne snažil priživiť kapitalizmus na nerovnosti medzi pohlaviami. Zhoršený status žien sa v ich teóriách chápe ako inherentná súčasť existencie a funkčnosti kapitalizmu. Neoddeliteľnou súčasťou marxistického feminizmu je kategória ženskej práce, ekonomický determinizmus a zároveň historický materializmus, ktoré sú úzko prepojené s vysvetleniami vzniku a udržania súkromného vlastníctva a ich dopadov na postavenie žien.

August Bebel: o obraze socialistickej ženy

V roku 1878 bola vydaná kniha s názvom *Žena v socializme: Žena v minulosti, súčasnosti a budúcnosti (Die Frau und der Sozialismus: Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft)*, ktorá bola preložená do mnohých jazykov. Jej autorom bol muž a jedná z vedúcich osobností nemeckého sociálnodemokratického hnutia August Bebel. Dielo malo výrazný dopad na chápanie ženskej otázky a emancipácie v marxistických a sociálnodemokratických kruhoch.

Rozpracovanie ženskej otázky u Augusta Bebela sa líši od predošlých myšlienok mužských marxistických mysliteľov – napr. Karla Marxa, ale aj Friedricha Engelsa – najmä v tom, že Bebel sa venuje nerovnému postaveniu žien ako centrálnej otázke svojich skúmaní. Z jeho pohľadu tak skúmania ženskej otázky upozorňujú na integrálnu súčasť budovania spravodlivejšej socialistickej a neskôr komunistickej spoločnosti. Ako sám píše v úvode diela *Žena v socializme*: „Neexistuje oslobodenie ľudstva bez sociálnej nezávislosti a rovnosti pohlaví.“⁹²⁴ Navyše, tento marxistický autor nechápal kapitalistický útlak voči ženskej pracovnej sily len ako bežný spôsob vykorisťovania robotníka, ale tvrdil, že kapitalizmus utláča ženy v dôsledku ich príslušnosti k inému pohlaviu. Dáva do pozornosti nižšie platenú prácu žien, ktorá nie je inak zdôvodnená než nerovným prístupom kapitalizmu k ženskému pohlaviu. Kapitalizmus ťaží z okolností, v ktorých sa nachádzajú ženy a sú výhodou na jeho strane: „Prijímanie žien do všetkých odvetví priemyslu sa dnes pripúšťa z každej strany. Kapitalistická spoločnosť, ktorá neustále hľadá zisk a len zisk, si už dávno uvedomila, že žena je vynikajúcim objektom vykorisťovania – žena je poslušnejšia a submisívnejšia a menej náročnejšia – v porovnaní s mužom.“⁹²⁵

Dokonca mizivo nízke mzdy v niektorých odvetviach priemyslu vedú k tomu, že časť robotníckych žien je nútených pristúpiť k prostitúcii, aby vôbec prežili: „Veľký počet prostitútok je regrutovaných z vrstvy zle platených pracujúcich žien.“⁹²⁶ Bebel poukazuje na zaťaženosť žien domácimi prácami a starostlivosťou o deti či o ich výchovu. Žena je v tomto smere znevýhodnená v práci i domácnosti. Pozíciu žien porovnáva s pozíciou mužov, ktorí pracujú za vyššie mzdy a nebývajú zaťažení prácami vykonávanými v domácnostiach. Robí tak na obraze proletárskej rodiny, kde obaja manželia musia pracovať: „Manžel je často nevzdelaný a vie toho málo, žena ešte menej; to málo, čo si majú spolu povedať je čoskoro vyčerpané. Manžel odchádza do krčmy a hľadá zábavu, ktorá mu doma chýba; pije; hoci v skutočnosti neutráca mnoho, na jeho pomery je to až príliš veľa. Občas prepadne hazardu, ktorého obeťou sa stávajú aj vyššie kruhy spoločnosti, čím stratí viac v porovnaní s pitím. Manželka medzitým sedí doma a reptá; musí pracovať ako ťažný kôň; pre ňu niet odpočinku a ani času na rekreáciu; manžel využíva slobodu, ktorú mu dáva náhoda, že sa narodil ako

⁹²⁴ BEBEL, A. *Woman under Socialism*. 33rd edition. New York : New York Labor News Company, 1904. s. 6.

⁹²⁵ Tamže, s. 104.

⁹²⁶ Tamže, s. 105.

muž. Tým vzniká disharmónia. Ak napriek uvedenému je manželka menej oddaná svojim povinnosťami, večer, keď sa vráti unavená domov hľadá odpočinok, na ktorý má nárok; ale potom domácnosť upadá a bieda je dvakrát taká veľká.“⁹²⁷

Bebel súhlasil s Friedrichom Engelsom, že nerovnosť postavenia žien súvisí s triednym usporiadaným spoločnosti a z neho plynúceho triedneho útlaku. Jediným možným východiskom z tohto stavu je tak podľa neho vytvorenie beztriednej komunistickej spoločnosti, kde sa naplno bude realizovať rovnosť všetkých jej členov. Cestou k tomuto cieľu má byť proletárska revolúcia, ktorá nastolí socializmus a vytvorí tak reálne podmienky pre plnú ekonomickú nezávislosť žien a oslobodí ju od stáročného bremena domácich prác, starostlivosti a výchovy detí. Socializmus prinesie väčšiu mieru kolektívizácie, čo bude znamenať aj kolektívizáciu opakujúcich sa domácich prác a spoločnej starostlivosti či výchovy detí. Spoločnosť a zariadenia na to určené prevezmú zodpovednosť za výkon takýchto prác, čím odstránia bremeno povinností z pliec žien. Postupne zmizne aj dvojitý štandard spoločenskej morálky, ktorý sa kladie zvlášť na muža a zvlášť na ženu.

August Bebel sa nezhodoval s inými ženami marxistkami v otázkach chápania spoločného záujmu žien naprieč sociálnoekonomickými triedami. Podľa Bebela všetky ženy bez ohľadu na triedu, ku ktorej patria, môžu mať určité spoločné záujmy a môžu sa za týmto účelom spojiť. Ako príklad uvádzal volebné právo. Pripúšťa, že volebné právo nemusí slúžiť len v prospech triedneho záujmu, ale takisto k uplatňovaniu individuálnych záujmov žien. Z tohto hľadiska je podľa neho volebné právo žien dôležitou zbraňou pre zrovnoprávnenie v životoch žien. Zároveň sa u Bebela prejavujú klasické marxistické spôsoby riešenia ženskej nerovnosti. To znamená, riešením pre proletárske ženy je zapojenie sa do boja proti kapitalizmu po boku proletárskych mužov. Bebel nerozoznáva a ani nepripúšťa autonómny boj žien proti patriarchátu, ktorý by mohol viesť k oslobodeniu žien a tým eliminovať spoločenské znevýhodňovanie žien bez potreby proletárskeho boja. To znamená, že proletársky boj pre neho aj naďalej zostával nevyhnutným predpokladom zrovnoprávnenia žien v socialistickej spoločnosti.

Clara Zetkin: o ženskej otázke, ktorá je zo svojej podstaty otázkou ekonomickou

Clara Zetkin bola skutočnou predstaviteľkou ženského socialistického hnutia. Bola bojovníčkou za ženskú rovnoprávnosť a ekonomickú nezávislosť. Organizovala niekoľko významných ženských konferencií a podieľala sa na editovaní ženských socialistických novín a iných publikácií. Zetkin sa ako socialistická stránička zaslúžila o prípravu právnej úpravy, ktorá zavádzala pracovnoprávnu ochranu žien, vrátane maximálnej dĺžky denného pracovného času stanoveného na 8 hodín, deň nepretržitého odpočinku po odpracovaní 36 hodín za týždeň, zákaz nočnej práce pre ženy, zákaz práce žien v pracovných prevádzkach, ktoré predstavovali zvýšené riziko pre zdravie žien, zákaz práce tehotným ženám dva týždne pred plánovaným dátumom narodenia a 4 týždne po pôrode atď. K uvedeným legislatívnym opatreniam je takisto potrebné dodať, že presadzovala pravidlo dostatočného množstva ženských predstaviteľiek inšpektorátu práce, ktoré by vzhľadom na ženy dôraznejšie kontrolovali plnenie všetkých pracovnoprávných výdobytkov pre ženské zamestnankyne v každej oblasti, kde sa vyskytovala ženská práca. Dá sa povedať, že v porovnaní s inými významnými ženami sociálnodemokratického hnutia daného obdobia, medzi ktorými nájdeme Rosu Luxemburg, Annu Kulisciof alebo Adelhied Popp, sa práve Clara Zetkin najviac zaujímala o riešenie problému zrovnoprávnenia žien.⁹²⁸

Mimo uvedeného kritizovala pretrvávajúci sexizmus vo vnútri socialistického hnutia a sociálnodemokratických strán. Rovnako odsudzovala neochotný prístup komunistických

⁹²⁷ Tamže, s. 103.

⁹²⁸ Pozri HONEYCUTT, K. Clara Zetkin: A Socialist Approach to the Problem of Woman's Oppression. In *Feminist Studies*, Vol. 3, No. 3-4, 1976. s. 134 a nasl.

strán k uznaniu samostatných ženských organizácií a ich obviňovanie z oportunistu, pokiaľ išlo o požiadavku žien na vytvorenie paralelných ženských organizácií. Takáto snaha o totálnu centralizáciu v komunistických stranách bola z jej pohľadu nepochopiteľná.⁹²⁹ Naopak, tvrdila, že tento negatívny jav stranického sexizmu sa dá prekonať len vytvorením vlastných ženských organizácií za účelom dôsledného sebvzdelávania, organizácie a v konečnom dôsledku aj účinnej politickej agitácie medzi ženami.

Clara Zetkin bola jednou z najvýznamnejších predstaviteľov sociálnodemokratického hnutia, a to bez ohľadu na pohlavie. S mnohými socialistami a marxistami ju spájali osobné priateľstvá. Takým bolo aj jej priateľstvo s Vladimirom Iljičom Leninom, s ktorým často diskutovali o postavení žien v novej, socialistickej spoločnosti. Z týchto konverzácií existuje text, ktorý spracovala. Zetkin sa o týchto konverzáciách s Leninom vyjadrila nasledovne: „Súruh Lenin hovoril so mnou o ženskej otázke. Ženskému hnutiu pripisoval veľký význam a za istých okolností bolo preňho dôležitou súčasťou. Samozrejme, pre komunistov bola bez diskusie spoločenská rovnosť žien principiálnou potrebou. Naša prvá dlhá konverzácia sa udiala v Leninovej veľkej študovni Kremľa na jeseň roku 1920.“⁹³⁰ V tomto texte tak Zetkin reprodukuje názory, ako aj nadšenie Lenina pre riešenie ženskej otázky či jeho kladný postoj k účasti žien v socialistickej a komunistickej hnutí.

Zetkin prirovnávala postavenie žien k mužom za pomoci analogického vzťahu proletariátu a buržoázie. Tvrdila, že vo vzťahu ženy a muža je žena proletárom a muž buržoóm.⁹³¹ Zároveň bola táto marxistka presvedčená, že účasť žien na výrobnom procese prinesie nielen ich väčšiu ekonomickú nezávislosť, ale bude viesť k úplnému spoločenskému zrovnoprávneniu mužov a žien. Končným cieľom pre ňu ako socialistku bolo predovšetkým zrušenie súkromného vlastníctva, ktoré sa dotkne aj rodinných väzieb. Rodina prestane byť hospodárskou jednotkou a stane sa z nej morálna jednotka založená na láske, porozumení a vzájomnej úcte. Zetkin tvrdila, že manželstvo v buržoáznych podmienkach súkromného vlastníctva nespôsobuje len problémy a trápenie proletárskym ženám, ale týka sa aj žien iných postavení a tried. Predovšetkým však Clara Zetkin bola marxistkou, ktorá bola presvedčená, že podoby rodiny a manželstva patria do duchovnej nadstavby, ktorá je determinovaná ekonomickou základňou danej spoločnosti: „A každý skutočný marxistický rozbor každého jedného dôležitého segmentu duchovnej nadstavby spoločnosti, [...], musí smerovať k analýze buržoáznej spoločnosti a jej vlastníckemu základu, pričom musí končiť v úvahe ‚toto musí byť odstránené‘.“⁹³² To znamená, že ideologické väzby medzi mužom a ženou určuje stupeň výrobných síl v spoločnosti. V tejto súvislosti sa mení každý segment manželského, rodinného života, ako aj otázky sexuálnych vzťahov medzi mužom a ženou. Dokonca samotné objavenie sa „ženskej otázky“ považovala za dôsledok ekonomických transformácií, ktoré so sebou priniesol kapitalistický spôsob výroby. Zetkin pritom rozlišovala: vývoj pred kapitalizmom, kedy sa ženy neaktivizovali politicky; a vývoj v kapitalizme, v ktorom sa objavujú ženské hnutia požadujúce zrovnoprávnenie žien. Príčina tohto javu podľa nej spočívala v zmenených ekonomických podmienkach, ktoré so sebou priniesol industriálny kapitalizmus, a teda zavedenie strojov do priemyselnej výroby.

Napriek spoločným problémom, ktoré zažívali ženy v rodine a manželstve bez ohľadu na ich triednu príslušnosť, si Zetkin bola vedomá rozdielných záujmov medzi ženami.

⁹²⁹ V otázke odporu k centralizmu naprieč komunistickými a sociálnodemokratickými politickými stranami súhlasila s Rosou Luxemburg.

⁹³⁰ Pozri ZETKIN, C. Lenin on the Woman Question. New York : International Publishers, 1934. s. 3 a nasl.

⁹³¹ V tejto súvislosti sa zrejme Zetkin nechala inšpirovať jednou z vedúcich osobností marxistického myslenia – Friedrichom Engelsom. Engels totižto tvrdil, že „[o]n je v rodine buržoa a žena predstavuje proletariát“. Pozri ENGELS, F. Pôvod rodiny, súkromného vlastníctva a štátu, s. 93.

⁹³² ZETKIN, C. Lenin on the Woman Question, s. 7.

Podľa nej boli ženy vyššej a strednej triedy naklonené otázkam osobných práv a presadzovania vlastného záujmu, zatiaľ čo ženy proletárskej triedy sa zaujímali otázkami vykorisťovania ženskej pracovnej sily. V nadväznosti na to Zetkin nepripúšťala, aby sa v dobe kedy žila mohol marxizmus zlúčiť s feminizmom. Dôvodom takejto nezlučiteľnosti boli nielen vzájomne rozdielne politické požiadavky, ale predovšetkým rozdielne a nepreklenuteľné teoretické základy – marxizmus sa opierať o historický materializmus, zatiaľ čo feminizmus čerpal z teórie prirodzených práv, ktorú filozoficky odvodňovali buržoázne revolúcie.⁹³³ Pojmy ako „socialistický feminizmus“ alebo dokonca „marxistický feminizmus“ tak boli z jej pohľadu oxymoron, keďže požiadavky socialistických žien smerovali k dosiahnutiu zrovnoprávnenia, ktoré bolo podmienené odstránením kapitalizmu, a požiadavky vtedajších feministiek sa snažili o vydobytie maxima práv v medziach kapitalizmu. Preto z jej pohľadu bolo možné oslobodenie a zrovnoprávnenie žien robotníckej triedy jedine cestou politického úspechu proletariátu ako celku. Jej slová voči vtedajším feministkám/sufražetkám vyznievajú kriticky: „Pracujúca žena, ktorá túži po spoločenskej rovnosti, neočakáva v emancipácii nič od buržoázných ženských hnutí, ktoré vraj bojujú za práva žien. Táto stavba je postavená na piesku, bez skutočného základu. Pracujúce ženy sú absolútne presvedčené, že otázka emancipácie žien nie je izolovanou otázkou, ktorá existuje sama osebe, ale súčasťou veľkej sociálnej otázky. Dokonale jasno si uvedomujú, že táto otázka nemôže byť v súčasnej spoločnosti nikdy vyriešená, ale až po jej úplnej spoločenskej transformácii.“⁹³⁴ Zetkin však neostáva len pri takejto kritike, pretože skúma ďalej požiadavky sufražetiek a dospieva k záveru, že „[p]rávo voliť bez ekonomickej slobody nie je nič viac a nič menej ako zmenou, ktorá nemá žiaden smer. Ak by sociálna emancipácia závisela od politických práv, potom by v krajinách so všeobecným hlasovacím právom neexistovala žiadna sociálna otázka“.⁹³⁵ Právo

⁹³³ Zetkinovej nástojčivé trvanie na rozdielnych ideových základoch mnoho jej oponentiek z radu feminizmu zľahčovalo ako teoretické. Ona ale na ňom dôsledne trvala. Ideologicky buržoázne feministky vychádzali z koncepcie prirodzených práv, ktoré dali motiváciu vzplanúť buržoáznym revolúciám. Jadrom doktríny prirodzených práv je presvedčenie, že každý jednotlivec disponuje nepremléateľnými, nescudziteľnými a nezrušiteľnými právami, ktoré mu náležia ako ľudskej bytosti a občanovi. Zetkin však bola dôsledná marxistka, ktorá svoju analýzu ženských práv opierala o historický materializmus, rozlišujúc materiálnu základňu a duchovnú nadstavbu. Kľúčom k riešeniu každého spoločenského problému je tak zohľadnenie ekonomickej determinácie. Preto sa Zetkin na mnohých miestach tak nástojčivo vymedzila voči sufražetkám a tvrdila, že „s ohľadom na zdôvodnenie našich požiadaviek sme úplne odlišné od buržoázných ženských hnutí“. Pozri ZETKIN, C. Zur Frage des Frauenwahlrechts: Bearbeitet nach dem Referat auf der Konferenz sozialistischer Frauen zu Mannheim. Berlin : Verlag Buchhandlung Bortwärts – Hans Weber, 1907. s. 3-4. Takisto k tomu bližšie pozri FRENCIA, C. – GAIDO, D. „A Clean Break“: Clara Zetkin, the Socialist Women’s Movement, and Feminism. In *International Critical Thought*, Vol. 8, Iss. 2, 2018, s. 277-303. Navyše, Zetkin sa s vtedajšími feministkami nezhodla ani na formulácii teoretického názoru na rozdiel/podobnosť/totožnosť medzi mužmi a ženami. Podľa buržoázných feministiek si muži a ženy boli identickými ako racionálni jednotlivci, ktorým náleží sloboda a autonómia. Naopak, Zetkin bola názoru, že muži a ženy sú si z podstaty rozdielni, ale to v každom prípade neznamená, že by si nemohli byť rovní. Karen Honeycutt pripomína, že podľa Zetkin bola žena bytosťou, ktorej plnohodnotný rozvoj a oslobodenie si vyžadoval rozvinutie jej ženských osobitostí prostredníctvom materstva a jej vnímania ako sociálnej bytosti, ktorá je nositeľkou spoločensky produktívnej práce. Tieto dva dialektické body – intimita materstva a verejná prospešnosť ženy ako pracovníčky – v podstate zlučovali v žene silu etického a morálneho aspektu jej osobného života spolu s tvorivosťou a efektívnosťou ženskej práce v priestore mimo domova, a teda vo verejnom priestore. Každá žena, uvedomujúc si túto dialektiku svojho života, rozširuje horizont svojho poznania a zväčšuje možnosti poznania svojho šťastia v živote. Aj preto Zetkin nepripúšťala, žeby bolo možné od cudziť ženu voči jej materstvu ako inherentnú stránku života ženy. Pozri bližšie HONEYCUTT, K. Clara Zetkin: A Socialist Approach to the Problem of Woman’s Oppression, s. 135 a nasl.

⁹³⁴ ZETKIN, C. Zur Frage des Frauenwahlrechts: Bearbeitet nach dem Referat auf der Konferenz sozialistischer Frauen zu Mannheim, s. 3-4.

⁹³⁵ Tamže.

voliť bolo pre ňu už empiricky overenou otázkou, ktorá nedokáže vyriešiť každý sociálny problém, a už vôbec nie každú sociálnu nerovnosť. Navyše, ako marxistka bola presvedčená, že emancipácia žien bude prebiehať tak ako emancipácia celého ľudstva, tzn. oslobodením práce od kapitálu: „Iba v socialistickej spoločnosti ženy rovnako ako pracujúci získajú svoje práva.“⁹³⁶ Preto ako jedinú cestu skutočného zrovnoprávnenia a oslobodenia žien v dobe priemyselného kapitalizmu videla táto politička a marxistka v členstve a účasti žien v socialistických robotníckych stranách a hnutiach.

Zetkin presadzovala v rámci marxistického hnutia zrovnoprávnenie práce žien a bola takisto bojovníčkou za mzdovú rovnosť medzi mužmi a ženami. Ako tradičná marxistka bola presvedčená, že zmeny v materiálnej základni ovplyvňujú aj postavenie žien v spoločnosti: „Podmienky výroby spôsobili revolúciu v postavení žien v ekonomickej základni, odstránili opodstatnenie ich činností v domácnosti a vychovávateľky v rodine a v skutočnosti ich zbavili možnosti jej uplatnenia. Výrobné podmienky tradičnej činnosti žien v rodine, položili základy nových spoločenských činností. Výsledkom novej úlohy žien je ich ekonomická nezávislosť na mužovi, čo zasiahlo smrteľnú ranu politickej a spoločenskej starostlivosti o ženy.“⁹³⁷

Čo sa v tejto súvislosti snaží povedať? Zetkin apeluje na zmeny v materiálnej základni, ktoré by priniesli zmeny v živote žien a zároveň by rovnako predstavovali aj zmeny vo vnímaní produktivity ženskej práce. Pred zavedením strojovej výroby a vôbec pred rozmachom kapitalizmu bola práca žien v domácnosti dostatočne produktívna a teda porovnateľná s prácou muža v podmienkach individuálnych rodinných prác, ktoré sa opierali o spoločenskú deľbu práce a deľbu práce medzi pohlaviami. Práca žien dokázala prinášať všetky produkty, ktoré rodina potrebovala. Navyše, čas a vynaložené úsilie, ako aj produkty ženskej práce v domácnosti⁹³⁸ sa približovali iným prácam. Zavedením strojov do výroby v podmienkach kapitalizmu došlo k rozbitiu produktivity ženskej práce, alebo skôr k rozbitiu idylickej predstavy ženy ako „dobrej domácej gazdinky“. Zmenili sa podmienky výroby a zvýšila sa celková produktivita. Masová, rýchla a efektívna výroba produktov priemyselného kapitalizmu dokázala ponúknuť produktivitu, ktorej sa nemohla rovnať žiadna individuálna práca žien v domácnosti. Ako zhrňuje Zetkin: „Aj keď žena môže byť produktívna a užitočná pre jednotlivcov v rodine, tento druh práce je pre spoločnosť stratou.“⁹³⁹ V tomto citáte je možné vidieť ako sa kapitalizmus pozerá na tradičnú činnosť žien v domácnosti. V dôsledku toho musela žena vstúpiť do výroby. Začala byť ekonomicky nezávislá na manželovi, ale tam to neskončilo, pretože súčasne sa žena stala ekonomicky závislá na veľkokapitalistovi, buržuovi a teda vlastníkovi výrobných prostriedkov. „[Z] otrokyne manžela sa stala otrokyňa zamestnávateľa“⁹⁴⁰, pripomína Zetkin.

Uvedené zmeny sa netýkali len žien, pretože účasťou žien vo výrobe sa zvýšilo množstvo pracovnej sily. Veľkokapitalisti začali v dôsledku účasti žien znižovať mzdy mužom, ktoré predtým dokázali pokryť náklady na živobytie celej rodiny. Avšak stále bola mzda ženy nižšia ako mzda muža. Podľa Zetkin ženské mzdy stačili sotva na pokrytie živobytia jej samej. Všeobecne nízka mzda žien sa odôvodňovala tým, že výkon ženskej práce nie je natoľko efektívny ako výkon mužskej práce a takisto tým, že žena nemá veľký počet

⁹³⁶ Tamže.

⁹³⁷ ZETKIN, C. Die Arbeiterinnen – und Frauenfrage der Gegenwart [online]. [cit. 17.10.2020]. Dostupné na: <<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/zetkin/zetkin-frauenbewegung/clara-zetkin-die-arbeiterinnen--und-frauenfrage-der-gegenwart/>>.

⁹³⁸ Napríklad, v tejto súvislosti Zetkin spomína domácu výrobu mydla, výrobu octu z odpadkových zvyškov ovocia, šitie, tkanie, pradenie, pranie, pletenie, háčkovanie, vyšívanie, pečenie, chov a prípravu napr. hydiny na jedenie atď. Pozri tamže.

⁹³⁹ ZETKIN, C. Für die Befreiung der Frau!: Rede auf dem Internationalen Arbeiterkongreß zu Paris. [online]. [cit. 16.10.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1889/07/frauenbef.htm/>>.

⁹⁴⁰ Tamže.

a rozsah potrieb, ktoré by bola treba odôvodnene uspokojovať vyššou mzdou. Strojová kapitalistická výroba tak odstránila potrebu silovej mužskej práce, umožnila ženám sa realizovať aj mimo domova, no v skutočnosti predstavovala dramaticky zhoršené socioekonomické postavenie proletariátu. Za doplnenie snád' ešte stojí, že veľkokapitalisti využívali takisto detskú prácu, čím sa opäť zvýšil objem pracovnej sily a zároveň opäť klesli mzdy. Takisto, kapitalistov k tomuto kroku nútil súťažný spôsob fungovania kapitalizmu, teda ostať konkurencieschopným, tzn. vyrábať čo najlacnejšie a zároveň predávať s čo najväčším možným ziskom. Samozrejme, bremeno domácich prác či starostlivosti o deti a ich výchova naďalej zostávali na pleciach žien.⁹⁴¹ A v tomto bode sa dostáva Zetkin k rozuzleniu tohto, inak tragického pôsobenia kapitalizmu na proletariát: „Samotný kapitalistický systém je dôvodom, prečo má ženská práca také výsledky, ktoré sa menia v presný opak ich prirodzenej tendencie; že vedie skôr k dlhšiemu pracovnému dňu ako k jeho podstatnému skráteniu; že nie je synonymum pre zvýšenie bohatstva spoločnosti, to znamená, nepredstavuje rastúcu prosperitu pre každého jednotlivého člena spoločnosti, ale že je iba zvýšením ziskov pre hrstku kapitalistov, a súčasne je čoraz väčším hromadným ochudobňovaním. Katastrofálne následky ženskej práce, ktoré sú dnes tak bolestne cítiť, zmiznú až s kapitalistickým výrobným systémom.“⁹⁴² Zavŕšenie tejto kritiky fungovania kapitalizmu sa skrýva v myšlienke, že medzi záujmami kapitálu a záujmami práce existuje nezmieriteľný rozpor. Zároveň musím dodať, že Zetkin v žiadnom prípade nechcela hovoriť o zákaze ženskej práce. Ženská práca bola pre ňu nevyhnutným predpokladom ekonomickej nezávislosti a politickej či spoločenskej emancipácie žien.

Zaujímavým sa javí aj povaha ženskej otázky a dôvody, prečo sa vôbec objavila. Opäť je možné v tomto smere odkázať na to, že aj skutočnosť, že samotná ženská otázka sa objavila v spoločnosti je výsledkom zmien vo výrobe, teda zmien v ekonomickej základni danej spoločnosti. To znamená, že ženská otázka je produktom kapitalistickej materiálnej základne a predtým sa v dejinách ľudstva neobjavila, a ani nemohla objaviť. Clara Zetkin to koncentruje v nasledovnej myšlienke: „Nevyhnutná výroba spotrebného tovaru ženskou produktívnou silou v rodine je tiež dôvodom, prečo predtým neexistovala otázka žien a nemohla existovať, pokiaľ boli v platnosti staré podmienky výroby. [...] Otázka žien, rovnako ako moderná otázka pracovníkov, je skôr dieťaťom priemyslu, veľkovýroby, ktorá priniesla revolúciu v používaní mechanického náradia, parnej energie a elektriny. Nie je to otázka politická ani morálna (hoci obsahuje politické a morálne prvky), ale otázka ekonomická. Žena musela zostať pripútaná k svojmu starému kruhu ako domáca otrokyňa; myšlienka na jej emancipáciu nemohla vzniknúť, kým sa neobjavil stroj ako záchranca s revom a búšením jeho častí a ohlasoval evanjelium vtelenia, ekonomickej nezávislosti žien. Ako sa rozvíjal moderný priemysel, ktorý uľahčoval, zrýchľoval a rozširoval výrobu a zlacňoval výrobky pomocou pary a mechaniky, muselo sa ženám odobrať jedno odvetvie za druhým, a to v domácnosti.“⁹⁴³ Táto myšlienka od Zetkin sa líši od tradičných feministických vysvetlení, prečo sa tzv. ženská otázka neobjavila skôr a ktoré skôr poukazujú na izolovanosť žien v domácnosti alebo na sociálny a politický útlak patriarchátu. Pri Zetkin sa stretávame s ekonomickými vysvetleniami opodstatnenosti ženských hnutí. Inými slovami, ak by spoločnosť

⁹⁴¹ Zetkin túto dvojité potrebnosť žien zo strany kapitalistu a zo strany muža vykreslila týmito slovami: „Súčasná ekonomická situácia je taká, že ani kapitalista, ani muž sa nezaobídu bez ženskej práce. Kapitalista si ju musí udržať, aby zostal konkurencieschopným, a muž s ňou musí rátať, ak si chce založiť rodinu.“ Pozri Tamže. Zároveň na inom mieste tvrdí nasledovne: „Celý vývoj [dejín života] žien smeroval jednostranne a výlučne k jedinému cieľu: k [ženskej] činnosti vykonávanej pod ochranou a zodpovednosťou muža v rodine a v prospech rodiny.“ Postavenie ženy v rodine v časoch pred priemyselným kapitalizmom však bolo možné prirovnať k postaveniu otroka s povinnosťami, ktorému nenáležali žiadne práva. Pozri ZETKIN, C. Die Arbeiterinnen – und Frauenfrage der Gegenwart.

⁹⁴² ZETKIN, C. Für die Befreiung der Frau!: Rede auf dem Internationalen Arbeiterkongreß zu Paris.

⁹⁴³ ZETKIN, C. Die Arbeiterinnen – und Frauenfrage der Gegenwart.

nedisponovala tak rozsiahlou schopnosťou vyrábať tovary, akú jej poskytol kapitalizmus, ženské hnutia spolu s požiadavkami zrovnoprávnenia žien by sa vôbec neobjavili. Jednoducho, nebol by na to dôvod a nebol by ani spôsob, akým by sa dalo v predošlých materiálnych podmienkach riešiť zhoršené postavenie žien. Ženská otázka je teda predovšetkým otázkou ekonomickou.

Aj keď na jednej strane Clara Zetkin podporovala možnosť vytvárania a fungovania samostatných ženských organizácií v rámci socialistických a robotníckych politických strán a hnutí, zároveň na strane druhej nepripúšťala možnosť, že by ženy – tzn. naprieč jednotlivými socioekonomickými triedami – mohli tvoriť osobitnú a nezávislú triedu. Rovnako ženská otázka nebola v jej očiach samostatnou otázkou, ktorá si zasluhuje osobitné riešenie už v daných spoločenských, politických a ekonomických podmienkach doby, ale dôrazne trvala na tom, že ženská otázka je súčasťou širšej robotníckej otázky. Týmto spôsobom sa od základov rozchádzala s vtedajším feminizmom. Doslova napísala: „Rovnako ako je možná emancipácia proletariátu len odstránením kapitalistických výrobných vzťahov, je emancipácia žien možná iba zrušením súkromného vlastníctva. Od tejto pravdy je však ešte dlhá cesta k zásadnému vylúčeniu žien z akéhokoľvek politického a ekonomického hnutia.“⁹⁴⁴ Inými slovami opísala nepreklenuteľnosť vtedajšieho „buržoázneho“ feministického hnutia a socialistického hnutia za zrovnoprávnenie žien nasledovným vymedzením: „Sme presvedčenými, že ženské hnutie existuje iba v spojení s historickým vývojom, a preto popri hnutí buržoáznych žien je tu ešte hnutie proletárskych žien, ktoré nemajú vzájomne nič viac spoločného než sociálna demokracia a buržoázna spoločnosť.“⁹⁴⁵ Z uvedených citátov je jasné, že Zetkin stavala medzi obe hnutia ostrú hranicu. Zetkin v tom videla aj rôzne spôsoby zacielenia boja jednotlivých ženských hnutí. Z jej pohľadu bol buržoázny feminizmus orientovaný na začlenenie ženy do vtedajšej spoločnosti, čo neriešilo socioekonomické problémy a zároveň mohlo skončiť stabilizovaním a posilnením buržoáznej podoby spoločnosti. Pre sufražetky bola demokracia cieľom samým osebe. No Zetkin dostatočnosť takéhoto konečného cieľa odmietala, čo ťažko možno charakterizovať výstižnejšie ako jej nasledujúcimi slovami: „Stručne povedané, zostáva všeobecný a konečný cieľ nášho volebného práva: požadujeme rovnaké práva ako muži, aby sme mohli bez kontroly pracovať proti prekážkam a bojovať za zvrhnutie tejto spoločnosti.“⁹⁴⁶

Rosa Luxemburg: o buržoáznych ženách ako o parazitoch parazita

Pokiaľ sa má hovoriť o Rose Luxemburg a jej prínose k ženskej otázke, musia sa zohľadniť dva prístupy jej príspevkov o riešení ženskej otázky. Prvý prístup tvoria autori, ktorí apelujú na skutočnosť, že ani z dnešného pohľadu nemožno skúmať jej myšlienkové dielo vo feministickom kontexte. V tejto súvislosti naznačujú, že ani sama Luxemburg nechcela byť v žiadnom prípade zaškatal'kovaná ako socialistická, ktorá sa zaoberá výhradne ženskou otázkou. Dokonca sa objavujú indicie, že popudy zo strany jej dobových mužských kolegov a socialistických straníkov, ktorí ju vyzývali, aby sa zamerala na otázku ženskej emancipácie v socialistickom a proletárskom hnutí, ostávali u Luxemburg nepovšimnutými. Uvedenému zodpovedá aj šírka rozsahu jej teoretického a praktického záujmu, ktorá zďaleka presahovala oblasť ženskej emancipácie. Takisto skupina autorov pripomína, že socialistické ženské krídlo malo v tomto smere významnejšie predstaviteľky, ktoré sa dôslednejšie zamieravali na kritickú analýzu postavenia proletárskej ženy v opratách kapitalizmu. Z radu týchto predstaviteľiek sa spomína najmä Clara Zetkin, ktorej príspevok k ženskej otázke sa zdá byť

⁹⁴⁴ ZETKIN, C. Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands. 2. Auflage. Berlin : Dietz Verlag, 1958. s. 75.

⁹⁴⁵ ZETKIN, C. Nur mit der proletarischen Frau wird der Sozialismus siegen!

⁹⁴⁶ ZETKIN, C. Zur Frage des Frauenwahlrechts : Bearbeitet nach dem Referat auf der Konferenz sozialistischer Frauen zu Mannheim, s. 12.

v porovnaní s tým od Luxemburg neporovnateľne väčším, pokiaľ hovoríme o téme zrovnoprávnenia žien. Jednoducho a otvorene povedané, ženská emancipácia nebola prioritnou témou, ktorej Luxemburg venovala svoju pozornosť.

Druhý prístup práve v tomto momente poznamenáva, že Rosa Luxemburg nebola od vtedajšieho ženského socialistického a proletárskeho prostredia celkom izolovaná. Práve so spomínanou Clarou Zetkin ju nespájalo len osobné priateľstvo, ale takisto skúsenosť sexizmu zo strany mužov v sociálnodemokratickom hnutí. Napríklad, Luxemburg síce bola v roku 1898 zvolená za editorku sociálnodemokratických novín, ale keď sa ako žena dožadovala rovnakých oprávnení, aké mali jej mužskí predchodcovia, narážala na prekážky. Po sťažnosti, ktorú adresovala Augustovi Bebelovi a ktorá nevedla k náprave, musela na miesto editorky rezignovať.⁹⁴⁷ O štyri roky neskôr napísala: „[Č]erstvý závan politickej emancipácie žien musí zafúkať do [sociálnodemokratického] politického a duchovného života, aby rozptýlil dusivú atmosféru súčasného flišinského rodinného života, ktorý takisto ťaží našich stranických členov, pracovníkov, ako aj lídrov.“⁹⁴⁸ V roku 1913 pred kongresom nemeckej sociálnodemokratickej strany naberal sexizmus mužských vrcholných socialistických predstaviteľov na obrátkach. Medzi nimi sa takisto ocitli August Bebel a Karl Kautsky, ktorí sa obávali „útoku“ žien na popredné miesta v strane. Takéto ich konanie nezostalo bez povšimnutí a reagovala naň Luxemburg, a neskôr sa k jej pozícii pridala takisto Clara Zetkin. Dalej autori druhého prístupu argumentujú podpornými slovami zo strany Luxemburg, ktoré apelovali na dôležitosť a naliehavosť riešenia ženskej otázky v socialistickom hnutí, a to teoretickou a praktickou cestou. Luxemburg okrem iného pravidelne prispievala do časopisu s názvom Rovnosť (*Gleichheit*) editovaného Clarou Zetkin.

Ďalším dôvodom, prečo možno chápať Rosu Luxemburg ako feministku v dnešnom slova zmysle, je jej boj proti každému utláčateľskému systému vo všeobecnosti. Nezostávala ale iba pri kritike útlaku. Jej odhodlaním bolo zmeniť každý utláčateľský systém. Aj keď cieľom záujmu Rosy Luxemburg bol primárne boj proletariátu proti vykorisťovateľskej moci, predsa len jej neušiel masívny podiel žien na organizácii a chode robotníckeho hnutia. Rosa Luxemburg vo svojej reči Volebné právo žien a triedny boj (*Frauenwahlrecht und Klassenkampf*) mimo iného poukazuje na nezanedbateľný podiel proletárskych žien v boji proti útlaku kapitálu. Inými slovami, politika bola oblasťou záujmu žien aj napriek skutočnosti, že ženy nedisponovali formálne zakotvenými právami, ktoré by im umožňovali priamo sa podieľať na formovaní politiky tej-ktorej krajiny: „Proletárky doteraz ťažili z volebných práv mužov, ktoré skutočne [muži] využívali, aj keď iba nepriamo. [...] Vo všetkých sociálnodemokratických volebných zhromaždeniach tvoria ženy početné, niekedy ohromujúce publikum, ktoré je vždy živé a zapálené. Vo všetkých volebných obvodoch, kde je pevná sociálnodemokratická organizácia, vykonávajú volebné práce práve ženy. Sú tiež tými, ktorým vďačíme za distribúciu letákov a získanie si predplatiteľov sociálnodemokratickej tlače, ktorá je najdôležitejšou zbraňou predvolebnej kampane.“⁹⁴⁹ Už uvedený citát z prejavu Luxemburg naznačuje, že sama sa prikláňala k podpore ženskej organizácie na poli sociálnodemokratického hnutia, a to aj napriek skutočnosti, že právo voliť a právo byť volenou bolo aj naďalej upierané ženám zo strany „kapitalistického štátu“ v dôsledku prežitkov, akými sú monarchia a náboženstvo.

Luxemburg zvlášť oceňovala, ako ženy dokázali využiť zhromažďovacie a združovacie právo v prospech boja proletariátu. Navyše, jej výrok z tohto prejavu, podľa ktorého „[n]ezastaviteľný pokrok proletárskeho triedneho boja vtiahol pracujúce ženy do víru

⁹⁴⁷ Pozri DUNAYEVSKAYA, R. Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution. 2nd Edition. New Jersey : Humanities Press, Sussex Harvester Press, 1991. s. 90.

⁹⁴⁸ Cit. podľa tamže.

⁹⁴⁹ LUXEMBURG, R. Frauenwahlrecht und Klassenkampf [online]. [cit. 24.10.2020]. Dostupné na: <<http://www.mlwerke.de/lu/lu.htm/>>.

politického života“,⁹⁵⁰ jednoznačne predznamenáva, že politickú účasť žien spolu s ich emancipáciou nepovažovala za marginálny či zanedbateľný problém. Pre Luxemburg bolo udelenie volebného práva ženám absolútnou nevyhnutnosťou pokroku. Podľa nej samotný vývoj ekonomickej základne priniesol v kapitalizme stav, kde nedostatok práv žien a monarchia v Nemecku sú „prehnitými skutočnosťami minulosti“. Dokonca pripomína, že udržateľnosť monarchie je spolu s nerovnosťou žien hlavným nástrojom boja proti záujmom ľudu.

Už uvedené predznamenáva, akú dôležitú rolu prikladala Luxemburg riešeniu ženskej otázky. V tejto súvislosti zdôrazňuje: „Monarchia a nedostatok práv žien sa stali najdôležitejšími nástrojmi vlády kapitalistickej triedy.“⁹⁵¹ Zároveň tvrdí, že celá nadvláda vládnucej vrstvy je postavená na ženskej nerovnosti. Na tomto mieste treba zvlášť upozorniť, že pozadie týchto úvah od Luxemburg nevychádza z analýzy spoločenských vzťahov či historického vývoja vzťahu muža a ženy, zvykov a tradícií, a dokonca ani zo zmien v materiálnej základni danej spoločnosti. Dôvod, prečo je ženám upreté volebné právo má podľa Luxemburg pragmatické a politické pozadie. To znamená, vládnuca buržoázna trieda si uvedomuje, že udelenie práva voliť ženám skončí posilnením voličskej základnej sociálnodemokratických a robotníckych strán. A tu sa dostávame celkom k inému problému...

Rosa Luxemburg odmietala, aby ženy bez ohľadu na svoju sociálnoekonomickú príslušnosť mohli tvoriť – slovami feministiek druhej vlny – akési „sesterstvo“. Dokonca, podľa nej nemôžu tvoriť ani jednotnú triedu, ktorá spoločne bojuje za vlastné ženské záujmy. Inými slovami, ženy sú od seba rovnako oddelené ako sú od seba oddelené záujmy buržoázie a proletariátu. Zasa opäť inak, triedny antagonizmus oddeľuje vzájomne od seba aj ženy. A na tomto mieste narážame na tvrdú Luxemburgovej kritiku voči buržoáznym feministkám a sufražetkám. Skutočnosť, že táto kritika bola značne tvrdá dokazujú aj invectívy, ktoré v týchto súvislostiach použila na ich označenie: „paraziti parazitov spoločenského poriadku“, „levice“ alebo „zbožné baránky kráčajúce v duchu konzervatívnej a administratívnej reakcie.“⁹⁵² Suфраžetky, a vlastne všetky politicky aktívne buržoázne ženy, považovala za reakčné sily voči pokroku proletárskeho hnutia. Naznačovala, že tieto ženy svojou obhajobou buržoázných záujmov môžu byť oveľa krutejšími a hrozivejšími než je vládnuci kapitalistický patriarchát: „Ženy vlastníckej triedy zostanú vždy fanatickými ochrankyňami vykorisťovania a otroctva pracujúcich, od ktorého závisí ich spoločensky zbytočná existencia.“⁹⁵³ Pre Luxemburg neexistoval žiaden spoločný základ, ktorý by spojil ženy naprieč jednotlivými socioekonomickými triedami. Naopak, buržoázne ženy boli podľa Luxemburg nesamostatné (ekonomicky závislé na kapitalistickom bohatstve svojho manžela) a spoločensky neproduktívne, zatiaľ čo proletárske ženy boli ekonomicky nezávislé, spoločensky produktívne pre manželov a celé ľudstvo. Z tohto hľadiska tak nemôže dôjsť k spojeniu žien, ktoré výrazne od seba oddeľuje nepreklenuteľné rozdelenie do socioekonomických tried.

Vyššie uvedený rozkol medzi ženami nie je len výkričníkom samým osebe. Luxemburg v tejto súvislosti demonštruje začlenenie ženskej otázky do problému triedneho boja. Podobne ako takmer všetky marxistky jej obdobia, aj ona nepovažovala zrovnoprávnenie žien za osobitný problém, ale za súčasť proletárskeho boja. Úspech žien v zrovnoprávnení aj podľa Luxemburg závisí od úspešnosti proletárskeho boja.

⁹⁵⁰ Tamže.

⁹⁵¹ Tamže.

⁹⁵² Tamže.

⁹⁵³ Tamže.

Alexandra Michajlovna Kollontaj: o zrovnoprávnení, ktoré si vyžaduje zmenu povedomia

Alexandra Michajlovna Kollontaj bola v skutočnosti prvou ženou na svete, ktorá sa stala oficiálnou členkou vlády štátu. Pred Veľkou októbrovou revolúciou v Rusku bola praktičkou revolúcie, členkou Ústredného výboru Ruskej sociálnodemokratickej robotníckej strany a blízkou spolupracujúcou Vladimíra Iljiča Lenina. Dá sa tvrdiť, že patrila – bez ohľadu na pohlavie ostatných – k najdôležitejším osobnostiam Veľkej októbrovej socialistickej revolúcie z roku 1917. Aj keď to znie dobre, Kollontaj spolu s jej ambíciami na poli presadenia ženských požiadaviek bola v sovietskom Rusku na druhej koľaji, pretože nie všetky jej predstavy a požiadavky sa podarilo realizovať. Bez ohľadu na uvedené, Kollontaj sa ako žena dokázala behom svojho života dostať do viacerých významných štátnych a diplomatických funkcií, ktoré boli vôbec v histórii ľudstva po prvýkrát obsadené a vykonávané ženou. Avšak nielen to, pretože ako ministerka sociálnych vecí sa zaslúžila o rad nebývalých štátnych opatrení, ktoré mali za cieľ zrovnoprávniť ženy sovietskej spoločnosti. Medzi inými možno spomenúť rovné právne postavenie žien v spoločnosti, ktoré sa výrazne odrazilo najmä v právnom inštitúte manželstva. Popritom umožnila legálnosť interrupcií,⁹⁵⁴ zrovnoprávnenie postavenia nemanželských detí alebo zavedenie rovnej mzdy pri vykonávaní rovnakej práce bez ohľadu na pohlavie pracujúceho. Mimo uvedeného sa pričínala o vypracovanie politiky materských dávok a zdravotnej starostlivosti pre deti. Pozornosť venovala aj podmienkam domácej práce, starostlivosti o deti alebo plánu na vybudovanie spoločenských stravovacích

⁹⁵⁴ Tento prístup sa môže zdať zvláštny, nakoľko sa Kollontaj sama hlásila k socialistickej/komunistickej podobe materstva. Vynára sa otázka, prečo mohla hájiť legálnosť interrupcií. Jej súhlas však nebol absolútny, ale len podmienený a viazaný na podmienky, v ktorých sa nachádzalo sovietske Rusko. Faktom je, že po revolúcii došlo k zrušeniu nelegálnosti interrupcií v novembri roku 1920. Jednalo sa o prvú krajinu v Európe, ktorá uzákonila legálnosť interrupcií z akéhokoľvek dôvodu. Tento krok sa zdal o to zvláštny, že v podmienkach masívnej industrializácie nový štát potreboval reprodukciu novej pracovnej sily a jej stabilnú garanciu do budúcnosti. Priznáva to aj táto marxistická feministka. Zároveň v jej argumentácii nenájdeme odvolania sa na individualistické pohnútky ženy ako napr. strach z nepohodlia ženy v tehotenstve, zničenie postavy, obmedzenia v životných možnostiach ženy. Takéto dôvody považovala za buržoázne a musela ich odmietnuť ako nedostatočné. Jej argumentácia za vyslovenie sa v prospech legálnosti interrupcií je v tomto ohľade racionálna a viaže sa na aktuálne potreby zabezpečenia výrobných, teda pracovných síl: „Interrupcie existujú a darí sa im všade, a žiadne zákony alebo postihy ich nikdy nevykorenili. Vždy si nájdu cestu ako sa vyhnúť zákonu. Avšak „tajná pomoc“ iba mrzačí ženy; stávajú sa tak bremenom vlády pracujúcich, a množstvo pracovnej sily sa tým redukuje. Interrupcia, vykonávaná s náležitou lekárskou starostlivosťou, je menej škodlivá, a žena sa môže rýchlejšie vrátiť do práce. Sovietska moc si uvedomuje, že potreba interrupcií vymizne iba, ak na jednej strane, Rusko bude mať širokú a rozvinutú sieť inštitúcií ochraňujúcich materstvo a bude poskytovať sociálne vzdelávanie, a na strane druhej, keď ženy pochopia, že narodenie dieťaťa je spoločenským záväzkom.“ KOLLONTAJ, A. M. *The Labour of Women in the revolution of the Economy*. In HOLT, A. *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, s. 148-149. Za doplnenie takisto stojí fakt, že v roku 1936 došlo k zrušeniu interrupcií, ktoré sa znovu stali opäť legálnymi v roku 1955. Bez ohľadu na uvedené, Kollontaj sa snažila dať do pozornosti skutočnosť, že v komunistickej spoločnosti bude materstvo chápané ako spoločensky záväzok. Umelé prerušenie tehotenstva v nadchádzajúcom komunizme nebude ani spoločenskou možnosťou a ani osobnou voľbou ženy. Z hľadiska spoločnosti tak tento typ zároku nebude potrebný, z hľadiska ženy nebude žiaduci, nakoľko sama žena si transformovaným morálnym vedomím bude uvedomovať svoj záväzok priniesť nového člena spoločnosti na tento svet a starať sa oň za pomoci všetkej dostupnej opatery. Osobnú možnosť ženy podstúpiť interrupciu Kollontaj v komunistickej spoločnosti popierala. Dokazujú to aj tieto jej slová, ktorými sa vyjadruje o materstve tehotnej ženy: „[Ž]ena musí dodržiavať počas tehotenstva všetky pravidlá hygieny pamätajúc na to, že v týchto mesiacoch nepatrí sama sebe, slúži kolektívu, „tvorí“ z vlastného mäsa a krvi novú jednotku práce, nového člena republiky pracujúcich. Druhým záväzkom ženy je koiť jej bábätko; jedine, ak to vykonáva, môže žena mať právo tvrdiť, že splnila svoj záväzok.“ Tamže, s. 144.

zariadení. V roku 1920 založila ženské oddelenie Ústredného výboru Komunistickej strany Ruska. V teoretickej oblasti bola presvedčená o tom, že proletárska revolúcia, ktorej historickým stelesneným v Rusku bola Veľká októbrová revolúcia, nebude len politickou revolúciou samou osebe, ale výrazne bude viesť k širšej sociálnej revolúcii, ktorá v konečnom dôsledku premení nielen celú spoločnosť, ale najmä človeka samého. V spojitosti s tým bola Kollontaj presvedčená, že so zmenou morálneho zmýšľania jednotlivcov sa menia vzájomné vzťahy medzi nimi a odlišným spôsobom sa budú chápať slová ako láska, manželstvo, rodina či materstvo. Analýzou týchto vzťahov, v ktorých bola žena po stáročia utláčaná, dospela k ich alternatívnej podobe v nastávajúcej komunistickej spoločnosti. Útlak a nerovné postavenie žien sú v rámci jej teórie takisto veľmi špecifické, pretože za utláčateľské považuje voči ženám všetko, čo ženy obmedzuje v ich práve vykonávať prácu, a teda podieľať sa rovným dielom na pracovnom procese: „Iba zmena v ekonomickej role ženy a jej nezávislé zapojenie sa do výroby môže priniesť, a prinesie oslabenie týchto chybných a falošných ideí.“⁹⁵⁵ Túto tézu následne aplikuje na analýzu postavenia rolí matky, ženy v domácnosti, prostitútky atď. Oporným bodom jej argumentácie je zmenené myslenie ľudí budúcej socialistickej, resp. komunistickej spoločnosti, ktorej hodnotové piliere sú tvorené rovnosťou, vzájomnosťou, ochotou k spolupráci, láskou a súdružstvom. Iba takáto podoba spoločnosti – konkrétne, spoločnosti sovietskeho Ruska – podporuje právo pracovať rovným dielom u každého a vedie k podkopaniu základov patriarchátu.

Táto predstaviteľka feminizmu však v sebe skrýva viacero protikladov. V literatúre sa možno stretnúť s tým, že na jednej strane to bola politička, zatiaľ čo na strane druhej ako marxistická teoretička nedokázala dostatočne jasne a určito vyjadriť kritiku s nedostatočnou politikou komunistickej strany pri riešení ženskej otázky v sovietskom Rusku. Táto stránka poukazuje na rozpor medzi úspechmi v jej politickom živote a myslením. Koniec-koncov, samotný Kollontajovej príspevok k riešeniu ženskej otázky bol do značnej miery odignorovaný aj zo strany sovietskej revolučnej tradície a histórie.⁹⁵⁶ V tejto súvislosti sa Kollontaj často zmieňovala o prekážkach, ktoré straníci uskutočňovali pri jej snahe o vytvorenie autonómneho ženského hnutia v predrevolučných rokoch alebo o ich totálnej ignorancii.⁹⁵⁷ Do úvahy je potrebné zobrať aj skutočnosť, že po roku 1923 Kollontaj nemala žiaden reálny politický dosah na udalosti v Sovietskom zväze. Takže časový rozsah, v ktorom by mohla uskutočniť mnohé svoje radikálne opatrenia bol do značnej miery obmedzený. Navyše, mnohé jej názory boli dodatočne prehlásené za chybné, nakoľko nezodpovedali ideovej línii hlavnej politiky komunistickej strany. To zodpovedá aj tomu, že Kollontajovej marxizmus je voľnejší a duchovná nadstavba sa v istom zmysle chápe autonómne vo vzťahu k materiálnej základni.

Ďalším jej protirečením je aj skutočnosť, že Kollontaj neoznačovala samú seba ako feministku. Pojem feminizmu bol v jej očiach spojený s buržoáznym charakterom prvej vlny feminizmu a sufražetiek. Kollontaj hovorila a písala o feminizme s akýmsi odstupom. Pod týmto pojmom rozumela „pokús buržoázných žien postaviť sa spoločne a využiť vlastnú silu

⁹⁵⁵ KOLLONTAI, A. M. Sexual Relations and the Class Struggle. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai, s. 245.

⁹⁵⁶ Pozri LOKANEETA, J. Alexandra Kollontai and Marxist Feminism. In Economic and Political Weekly, Vol. 36, No. 17, 2001. s. 1405-1406.

⁹⁵⁷ Teórie Alexandry Kollontaj boli predmetom zosmiešňovania v kruhoch oficiálnych predstaviteľov komunistickej moci. V roku 1919 nebola menovaná do Ústredného výboru strany ako zástupkyňa pre ženskú otázku, ktorú pokladala za svoju doménu. Namiesto nej bola do tejto funkcie menovaná Inessa Armandová. Nasledoval rad obmedzení reálnych možností získania ďalších funkcií. Pozri DELALOYE, M. Erotické dejiny Kremlu: od Ivana Hrozného k Raise Gorbačovové. Brno : Albatros Media, a.s., 2018. s. 43-44.

proti nepriateľovi, proti mužom“.⁹⁵⁸ V konečnom dôsledku tvrdila, že medzi feministkami a skupinou angažovaných pracujúcich žien bola istá priepasť: „Feministky nevedeli pochopiť triedny charakter zárodku hnutia pracujúcich žien.“⁹⁵⁹ Jej kritika vtedajšieho feminizmu mala svoje opodstatnenie v tom, že buržoázny feminizmus požadoval spojenie síl všetkých žien naprieč triedami. Takýto feminizmus zo svojej podstaty popieral existenciu dôležitosti sociálnoekonomického roztriedenia členov spoločnosti, resp. považoval triedne rozpory za zmieriteľné. Kollontaj v zhode s ostatnými marxistami apelovali na boj proletariátu – spoločný proletársky boj žien a mužov – za oslobodenie ľudstva, a preto s ideologickým východiskom buržoázneho feminizmu nemohla súhlasiť. Iróniou osudu je, že takýto postoj si zachovala aj keď zažívala kritiku od svojich mužských spolustraníkov.

Napriek tomu, že by sme dnes Kollontaj mohli označiť ako marxistickú feministku, nebola bez výhrad presvedčená o tom, že zmenou ekonomickej základne sa automaticky zmení aj duchovná nadstavba v spoločnosti a k nej náležiacie spoločenské povedomie o rovnosti žien. V prvom rade však treba povedať, že sama trvala na odstránení podmienok kapitalizmu ako hlavnej príčiny útlaku žien, nakoľko podľa nej k oslobodeniu žien „môže dôjsť jedine iba v dôsledku víťazstva nového spoločenského poriadku a odlišného ekonomického systému“.⁹⁶⁰ Verila, že zlepšenie postavenia žien musí byť dosahované aj svojou vlastnou cestou. Preto duchovná nadstavba nebola podľa nej nikdy len čistým odrazom materiálnej základne. Pritom nestačí len zmeniť politiku vlády alebo prijať potrebnú právnu úpravu, ale omnoho podstatnejšími sa javia zmeny v spoločenskom vedomí. V tomto smere ju možno prirovnať ku talianskemu marxistovi Antoniovi Gramsci alebo k neskorším marxistom. V zhode s nimi pripúšťala určitý stupeň autonómnosti duchovnej nadstavby. Praktickým uskutočnením tejto myšlienky bolo založenie ženského oddelenia sovietskej vlády s označením *Ženotdel* (*Женотдел*).⁹⁶¹ Úlohou tohto oddielu bolo vychovávať ženy v duchu socializmu a prilákať ich do hospodárskej výstavby a verejnej správy, a tým docieľiť želanú koordináciu procesu transformácie manželských a materských inštitúcií, ako aj zmenu životných podmienok žien. Kollontaj bola presvedčená o tom, že vytvorením ženského oddelenia vo vnútri vlády dôjde k rozširovaniu vzdelanosti a informovanosti žien, a hlavne budú môcť ženy priamo sprostredkovať svoje požiadavky a potreby vláde. Tento mechanizmus mal viesť k tomu, aby sa uľahčilo presadenie záverov teoretických diskusií do ich praktického uskutočňovania. Aj keď Kollontaj dokázala sfunkčniť takýto mechanizmus zlepšenia postavenia žien od lokálnej až po centrálnu úroveň, treba dodať, že stav krajiny v období vojnového komunizmu – teda v období, kedy nový komunistický štát musel bojovať o svoje holé prežitie – a neskôr aj podozrievavosť čelných komunistických predstaviteľov, ktorí sa snažili o čoraz väčšiu centralizáciu, spoločne viedli k znefunkčneniu autentického fungovania daného mechanizmu a obrátilo to len podozrenie voči Kollontaj samotnej. O tom svedčí aj fakt, že v roku 1929 došlo k zrušeniu zmieneného oddelenia Josifom Vissarionovičom Stalinom s odôvodnením, že ženská otázka bola v Sovietskom zväze už úspešne vyriešená.

Kollontaj sa spoliehala – tak ako každý vtedajší socialista či marxista-leninista –, že prechodom do komunizmu sa zmení aj samotná podstata človeka, a teda uvažovanie, povaha a správanie každého muža a každej ženy. Komunizmus bude oplývať vyššou morálnou uvedomelosťou ľudí, a zároveň jej jadro bude tvorené hodnotami vzájomnosti, ochotou ku spolupráci a zodpovednosťou jednotlivca za iných. Súťaživosť a egoizmus kapitalizmu budú

⁹⁵⁸ KOLLONTAI, A. The Social Basis of the Woman Question. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai, s. 62.

⁹⁵⁹ KOLLONTAI, A. Toward a History of Working Women's Movement in Russia. In tamže, s. 45.

⁹⁶⁰ KOLLONTAI, A. M. Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman [online]. [cit. 09.06.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/archive/kollonta/1926/autobiography.htm/>>.

⁹⁶¹ Šlo o skratku pôvodne ruského názvu *Отдел по Работе Среди Женщин*, ktorý možno preložiť do slovenčiny ako Oddelenie práce žien.

navždy vystriedané spoluprácou a súdržnosťou. Takíto ľudia nebudú poznať súťaživosť individualizmu či ľahostajnosti voči svoju okoliu. Kollontaj k tomu píše: „Nová morálka je vytvorená novou ekonomikou, ale nemôžeme vytvoriť novú ekonomiku bez pomoci novej morálky.“⁹⁶²

Súčasťou novej morálky podľa nej mala byť aj zmenená sexuálna morálka. Takáto morálka sa mala výrazne podieľať na meniacej sa povahe mužov a žien v socialistickej a neskôr v komunistickej spoločnosti. Inými slovami, meniaci sa morálka mala prispieť k transformácii vzťahov medzi mužmi a ženami za účelom odstránenia nadvlády mužov nad ženami. Buržoázna morálka, založená na pokrytctve, nerovnosti a majetníctve, postihuje úplne každého a tým vytvára nerovné vzťahy vo verejných, ako aj súkromných oblastiach života bez ohľadu na ich priamu či nepriamu súvislosť s ekonomikou. „Skutočná láska“ je tak nedosiahnuteľným ideálom pre ženy všetkých sociálnoekonomických tried. Sex a manželstvo sú výrazom ekonomickej, ale takisto aj emočnej a psychologickkej nerovnosti medzi mužmi a ženami. V tejto súvislosti tak nestačí, aby ženy boli oslobodené zmenou ekonomických podmienok – ako si myslel, napr. Engels –, ale dôrazné zmeny musia nastať cestou radikálnej reformy ľudskej psychiky: „Kríza medzi pohlaviami nemôže byť vyriešená dokiaľ nenastane radikálna reforma ľudskej psyché, a dokiaľ mužský potenciál pre lásku nebude zvýšený. A základná transformácia socioekonomických vzťahov popri komunistických cieľoch je podstatnou pre re-formáciu psyché. To je ‚stará pravda‘, ale neexistuje iná cesta. Krízu pohlaví nebude možné redukovat', ak sa ľudia nepokúsia zmeniť manželstvo alebo osobné vzťahy.“⁹⁶³ Takáto úplná transformácia je možná len v komunistickej spoločnosti. Naopak, dovtedajší ideál kapitalistickej lásky v sebe obsahoval podľa Kollontaj patriarchálnu ideológiu a individualizmus. Tomu zodpovedá aj myslenie moderných buržoáznych mužov. Muži si myslia, že im ich manželka patrí a zároveň sú presvedčenými o vzájomnej nerovnosti medzi pohlaviami, a to vo všetkých oblastiach spoločenského a súkromného života.

Kollontaj nepovažovala monogamiu za ideálny model individuálnych a sexuálnych vzťahov muža a ženy. Monogamia v sebe skrýva nebezpečenstvo exkluzívnosti,⁹⁶⁴ ktorá môže byť nebezpečná aj pre ženu samú a aj pre blahobyt spoločnosti. Táto feministka však v žiadnom prípade neobhajovala prostú promiskuitu. Promiskuitu chápala ako asociálne správanie, ktoré môže ohroziť zdravie pracujúcich a vedie ich k zanedbávaniu dôležitejších povinností. Sex považovala za vyššiu formu ľudskej aktivity. Odmietala prístup k sexu, ktorý by ho znižoval na úroveň zvieracej aktivity a rovnako odmietala aj momentálnu fyzickú príťažlivosť – Kollontaj takúto podobu lásky označuje slovným spojením „okřídlený Eros“ („*крылатый Эрос*“). V tejto súvislosti sa však vyjadrovala pozitívne k možnosti experimentovania v oblasti sexu. Avšak zároveň treba pripomenúť, že síce túto možnosť považovala za akceptovateľnú, no nie nevyhnutnú. V jej očiach bolo ženské oslobodenie vnímané v duchu slobody, rovnosti a materstva.

⁹⁶² KOLLONTAI, A. M. Prostitution and Ways of Fighting it. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai, s. 270.

⁹⁶³ KOLLONTAI, A. M. Sexual Relations and the Class Struggle, s. 241.

⁹⁶⁴ V súvislosti s komunistickou morálkou odmietala akúkoľvek možnosť exkluzívnosti: „Proletárska morálka nemôže akceptovať exkluzivitu a ‚všeobšiahlu lásku‘. Proletariát nie je plný hnuša a morálneho poburovania mnohými podobami a stránkami ‚okřídleného Erosa‘ spôsobom pokryteckej buržoázie; naopak, snaží sa usmerňovať tieto emócie, ktoré vidí ako výsledok komplexných sociálnych okolností do smerov, ktoré sú výhodou tried v boji za výstavbu komunistickej spoločnosti. Komplexnosť lásky nie je v rozpore so záujmom proletariátu. Naopak, podporuje triumf ideálu súdružskej lásky, ktorá sa aktuálne vyvíja. [...] Ideológia pracujúcej triedy nesmeruje k tomu, aby zničila ‚okřídleného Erosa‘, ale na druhej strane, sa snaží o očistu uznania hodnoty lásky ako psychologickkej a spoločenskej sily.“ KOLLONTAI, A. M. Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai, s. 288-289.

Monogamii teda považovala z exkluzívnych a individualistických dôvodov za nezlučiteľnú s komunistickou morálkou. Monogamická intenzívna láska môže podľa nej izolovať dvojicu od okolia, čo v konečnom dôsledku môže viesť k tomu, že sa daná dvojica zameria iba na seba. Takýto vzťah Kollontaj považovala za protispoločenský, pretože izoluje záujem súkromných osôb v neprospech všeobecného dobra. V komunistickej spoločnosti, založenej na spoločenstve a solidarite, nebudú intimita a pocit vzájomnej emočnej dôvery obmedzené rodinou a sexuálnymi vzťahmi, pričom sexuálna láska bude súčasťou jej zmenenej, a teda zvýšenej schopnosti milovať. Slovanmi autorky: „V novej a kolektívnej spoločnosti, kde sa medziľudské vzťahy vyvíjajú na pozadí šťastnej jednoty a súdružstva, bude Erosu patriť čestné miesto ako emočnej skúsenosti zväčšujúcej ľudské šťastie. Ako bude vyzerať transformovaná podstata Erosa? Ani tá najhrubšia predstava nám nemôže poskytnúť odpoveď. Ale jedná vec je jasná: čím silnejšie budú intelektuálne a emočné väzby novej humanity, tým viac sa bude slovo láska v dnešnom význame vytrácať zo sveta. Moderná láska stále hreší, pretože do seba vstrebáva myšlienky a cit ‚zamilovaných sŕdc‘ a izoluje zamilovaný pár od kolektívu. V budúcej spoločnosti takýto separatizmus bude nielen nepotrebný, ale aj nepredstaviteľný. V novom svete bude akceptácia noriem sexuálnych vzťahov pravdepodobne založená na slobodnej, zdravej a prirodzenej príťažlivosti (bez deformácií a zhýralosti) a na ‚transformovanom Erose‘.“⁹⁶⁵ Ako si možno všimnúť, komunistický ideál spoločnosti sa premieta dokonca do samotného citu lásky a následne ho má transformovať. Kollontajovej názory na komunistickú transformáciu sexuálnych vzťahov medzi mužmi a ženami boli odmietnuté komunistickou stranou a kritizované ako sexuálny anarchizmus. Napriek tomu len málokto sa v tej dobe pokúšal o bližšie rozpracovanie tematiky sexuálnych vzťahov v relácii k útlaku žien a možnostiam jeho zmiernenia. Napriek týmto námietkam nemožno celkom oprávnené vyčítať Kollontaj navádzanie pracujúcich na frivolnosť. Sama totižto odsudzovala prostitúciu, o ktorej sa vyjadrila, že znamená pracovnú dezerciu a vyjadruje nezaslúženú mzdu, ohrozuje zdravie národa (a tým aj produktivitu práce), solidaritu medzi robotníkmi a v samotnom jej korení je zakódované podriaďovanie sa a obchodovanie v štýle „ponuka – dopyt“.⁹⁶⁶

Podobne ako Engels, aj Kollontaj sa snažila pozdvihnúť význam emancipácie žien so zreteľom na domáce práce. Zdôrazňovala hlavnú úlohu verejných služieb dostupných každému, pričom ich úlohou malo byť zabezpečiť stravovanie osôb, pranie špinavej bielizne či upratovanie. Pokiaľ však ide o starostlivosť o deti, Kollontaj bola v tejto otázke omnoho radikálnejšia než väčšina vtedajších marxistov. Argumentovala v prospech spoločenskej výchovy detí a starostlivosti o nich. Účelom tu bolo indoktrinovať nových jednotlivcov od ranného veku hodnotami komunistickej morálky: „[N]ová generácia bude, od ranných rokov, naučená vážiť si krásu hodnôt solidarity a družnosti, takto si zvykne dívať sa na svet cez prizmu kolektívu a nie iba cez vlastné sebecké ego.“⁹⁶⁷ Spoločenská starostlivosť a výchova detí mala v podstate plniť tri funkcie: prvá funkcia, odbremenenie žien a následné napomáhanie k emancipácii žien; druhá funkcia, transformácia rodiny a hodnôt, na ktorých sa dovtedy zakladala; a konečná tretia funkcia, výchova nových plnohodnotných členov budúcej rozvinutej komunistickej spoločnosti.

Funkciu, ktorú mala plniť spoločenská starostlivosť a výchova detí pri emancipácii žien znamenalo najmä, že žena už nemusí viac obetovať celý svoj život v prospech vlastných detí. Tým sa zároveň malo zamedziť tomu, že žena bude niekedy v budúcnosti postavená pred zložité a emočne náročné rozhodovanie na pomedzí životnej križovatky, kde sa musí rozhodnúť či svoj život obetuje výchove detí alebo naplní svoj život inými spoločensky

⁹⁶⁵ KOLLONTAI, A. M. *Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth*, s. 290.

⁹⁶⁶ Pozri viac KOLLONTAI, A. M. *Prostitution and ways of fighting it*, s. 268 a nasl.

⁹⁶⁷ Cit. podľa STITES, R. *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1991. s. 267.

významnými aktivitami. Spoločensky významnými aktivitami sa má predovšetkým na myslí rozvoj výrobných síl, ktorý podnecuje produktivitu práce v rozvíjajúcej sa sovietskej spoločnosti.⁹⁶⁸ Koniec-koncov ako to vyjadruje Kollontaj nasledujúcimi slovami: „Sovietske Rusko pristúpilo k otázke ochrany materstva s ohľadom na riešenie základného problému republiky pracujúcich – rozvoj výrobných síl krajiny, tzn. pozdvihnutia a obnovy výroby.“⁹⁶⁹ Hlavnou úlohou rozvíjajúcej sa socialistickej/komunistickej krajiny bolo zabezpečiť dostatočné množstvo pracovných síl v dôsledku žiadúceho rozvoja industrializácie. Tomu sa mala prispôsobiť aj pozícia ženy v spoločnosti, ktorá sama v sebe ukrývala potenciál výrobnej sily: „Akonáhle prijmem toto hľadisko, otázka emancipácie žien vyrieši bremená materstva samo osebe. Štát pracujúcich zavádza kompletne nový princíp: starostlivosť o mladšie generácie nie je súkromná rodinná záležitosť, ale sociálno-štátnym záujmom. Materstvo je chránené a určené nie iba v záujme ženy samej, ale stále viac v záujme národného hospodárstva počas prechodu k socialistickému systému: je nevyhnutné uchrániť ženy pred neproduktívnou námahou vynakladanou na rodinu, a to tak, že môže byť využitá efektívnejšie v kolektíve; je nevyhnutné chrániť zdravie za účelom zabezpečenia republiky pracujúcich a budúci tok zdravých pracujúcich.“⁹⁷⁰ V tejto súvislosti Kollontaj chápe odlišne aj materstvo, keďže podľa nej materstvo nespočíva v totálnom sebaobetovaní životného osudu ženy v prospech dieťaťa. Naopak, zabezpečenie spoločenskej výchovy a starostlivosti o dieťa odbremení matku a ukáže jej pravú radosť z materstva, resp. styku matky s dieťaťom. Avšak bez zásahu štátu do tradičných úloh materstva to nie je celkom možné. V nadväznosti na to hovorí: „V zhode s možnosťami žien byť súčasťou výrobných síl bez narušania jej povahy alebo materstva, je nevyhnutné pristúpiť k druhému kroku; preto je nevyhnutným, aby kolektív zabezpečil všetku starostlivosť materstva, ktorá doteraz ťaživo spočívala na pleciah žien, a teda je potrebným uvedomiť si, že úloha výchovy detí prestáva byť funkciou súkromia jednotlivých rodín a stáva sa spoločenskou funkciou štátu. Materstvo sa začína javiť v novom svetle. Sovietska moc vidí materstvo ako spoločenskú úlohu. [...] Princíp, ktorým sa riadi sovietska moc v rámci riešenia daného problému umožňuje, aby boli matky zbavené kríža materstva a namiesto toho mali šťastný úsmev zo stretnutia matky s dieťaťom.“⁹⁷¹

A hoci sa materské povinnosti majú rozdeliť medzi matku a štát, materská láska sa rozšíri aj na ostatné deti. Kollontaj počítala s tým, že materinský inštinkt sa bude v rámci ideí vzájomnosti a zodpovednosti za iných rozširovať mimo vlastného dieťaťa: „Samozrejme, materinský inštinkt je silným, a preto ho nie je treba potláčať. Ale prečo by mal byť tento

⁹⁶⁸ Treba mať na pamäti, že Rusko bolo v tom období priemyselne zaostalou krajinou. Proletárska revolúcia a prechod k socializmu ako dôsledok tejto revolúcie neboli v Rusku teoreticky a ani prakticky zhodné s teóriou, ktorú predkladal Marx. Marx sa totižto domnieval, že revolúcia musí prebehnúť v krajinách s vyspelým kapitalizmom. Rusko však takouto krajinou ani zďaleka nebolo. V Rusku tak po revolúcii museli krajinu masívne industrializovať práve komunisti. Ruský náboženský a existenciálny filozof Nikolaj Alexandrovič Berďajev sa v tom čase o tom vyjadril nasledovne: „Päťročný plán, ktorý ohromuje mnohých ľudí na Západe, je veľmi elementárna a prozaická vec. Rusko je priemyselne zaostalá krajina. Je nevyhnutné ju industrializovať za každú cenu. Na západe to prebehlo v znamení kapitalizmu, a podľa Marxa to tak má byť. No v Rusku sa má industrializácia uskutočniť v znamení komunizmu. V komunistickom režime to možno urobiť len tak, že vznikne nadšenie pre industrializáciu, že sa industrializácia premení z prózy na poéziu, z trizvej reality na mystiku, vytvorí sa mýtus o päťročnici. Všetko to sa však odohráva nielen za pomoci entuziazmu, poézie, mystiky a mýtotvorby, lež aj pomocou teroru a GPU. [...] Na industrializáciu Ruska za komunistického režimu bola potrebná nová motivácia práce, nová psychická štruktúra, bolo potrebné, aby sa objavil nový kolektívny človek.“ BERĎAJEV, N. A. Pramene a zmysel ruského komunizmu. Bratislava : Kalligram, 2004 . s. 152.

⁹⁶⁹ KOLLONTAJ, A. M. The Labour of Women in the revolution of the Economy, s. 142.

⁹⁷⁰ Tamže, s. 142.

⁹⁷¹ KOLLONTAJ, A. M. The Labour of Women in the revolution of the Economy. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontaj, s. 143.

inštinkt úzko vymedzený láskou a starostlivosťou voči iba vlastnému dieťaťu? Prečo nepodporiť tento inštinkt [...], ak sa žena nestará iba o vlastné dieťa ale má takisto nežný sklon k všetkým deťom? Heslo republiky pracujúcich ‚Bud’ matkou nie iba svojmu dieťaťu, ale všetkým deťom robotníkov a roľníkov‘ ukazuje pracujúcej žene nový prístup k materstvu.⁹⁷² Materstvo predstavované touto feministkou teda nie je iba súkromný záväzok, z ktorého plynú súkromné práva a povinnosti v rámci rodiny, ale je povýšený na spoločenský záväzok, ktorý hľadá na deti ostatných členov spoločnosti. Starostlivosť, vzdelávanie, výchova a vytvorenie zdravej a primeranej atmosféry sa rozširuje týmto spôsobom na všetky deti komunistickej spoločnosti.

Mimo výhod, ktoré má priniesť transformovaná predstava materstva v prospech hospodárstva krajiny Kollontaj spomína aj výhody, ktoré prinesie ženám: „Sovietske Rusko chce, aby robotnícka alebo roľnícka žena mohla s pokojom pracovať s vedomím, že jej dieťa je v bezpečí rúk expertov v detských jasliach, materských škôlkach alebo v detských domovoch.“⁹⁷³ Za týmto účelom má byť vytváraná inštitucionálna podpora zo strany štátu. Rovnako majú byť za účelom podpory reprodukčných funkcií vytvárané „materské domovy“ poskytujúce oporu slobodným matkám ako aj vydatým ženám s „dôrazom na znovunadobudnutie síl po pôrode a starostlivosť o dieťa v prvých, najdôležitejších týždňoch života“.⁹⁷⁴

Viaceré názory Alexandry Michajlovny Kollontaj sú v príkrom rozpore so súčasťou podobou názorov vo vnútri feminizmu. Kolektivisticky vymedzené inštitúty, akými sú materstvo, sexualita a rodinný život ženy je z pohľadu súčasného feminizmu v prevažnej väčšine vnímaný v prvom rade ako súčasť osobnej sféry ženy. Vzhľadom k tomu by sa nemali pomeriavať či pretvárať podľa žiadúcich sociálnych následkov.⁹⁷⁵ Kollontajovej nadšenie z materstva môže mať takisto v súčasnom feminizme terciárny význam. Rovnako možno chápať aj jej prístup k legálnosti umelého prerušenia tehotenstva. Na jednej strane, bola za jeho legalizovanie v ranných podmienkach sovietskeho proletárskeho štátu, zatiaľ čo na strane druhej, tvrdila, že prechodom ku komunizmu takýto lekársky zákrok prestane mať svoje opodstatnenie, a teda stane sa nežiadúcim – rovnako zo strany spoločnosti, ako aj zo strany žien samotných – a dôjde k jeho zániku. V tejto súvislosti sa argumentuje proti Kollontaj s poukazaním na to, že fakticky uprela ženám abstraktné alebo absolútne právo rozhodovať o vlastnej reprodukčnej schopnosti. S telom ženy si v tomto ohľade môže nakladať komunistická spoločnosť ako to potrebuje. Podobne ako plánovanie hospodárstva a ekonomických cieľov aj reprodukčná funkcia žien sa stáva podmienená záujmom kolektívu, než by mala byť vecou osobného rozhodnutia tej-ktorej ženy.⁹⁷⁶ Je otázne, či je práve „lepší“ morálny charakter komunistickej spoločnosti dostatočným ospravedlňujúcim dôvodom pre to, aby tomu tak bolo. Inou slabinou Kollontaj z pohľadu dnešného feminizmu je najmä to, že sama nevypracovala systematickú teóriu podoby patriarchátu a jeho útlaku. Ostávala iba u hrubého presvedčenia, že útlak proletariátu je úzko prepojený s útlakom žien a jedinou cestou ako ho poraziť je spojiť vzájomné sily. Do pozornosti dávala: „Feministky sa nazdávajú, že muži, ktorí si nespravodlivo vzali všetky práva a privilégia pre seba a nechali ženy vo väzenských okovách a s tisíckami povinnosťami, sú hlavným nepriateľom, a že víťazstvo bude dosiahnuté mužským vzdaním sa výhradných výsad. Ženy proletariátu sa dívajú na túto situáciu odlišne. Určite nevidia mužov ako nepriateľov alebo utláčateľov. Pre

⁹⁷² Tamže, s. 144-145.

⁹⁷³ Tamže, s. 146.

⁹⁷⁴ K bližším príkladom podôb inštitucionálnej podpory v sovietskom Rusku po roku 1920 pozri ďalej Tamže, s. 146 a nasl.

⁹⁷⁵ Pozri bližšie napr. COOLE, D. *Women in Political Theory*. 2nd edition. Boulder, Colorado : Lynne Rienner Publishers, 1993. s. 174.

⁹⁷⁶ Pozri BRYSON, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*, s. 124-125.

nich sú muži pracujúcej triedy súdruhmi, ktorí zdieľajú rovnako nešťastnú existenciu, sú vernými bojovníkmi za lepšiu budúcnosť. Rovnaké spoločenské podmienky utláčajú ako ženy, tak aj mužských súdruhov, rovnaké okovy kapitalizmu dopadajú na nich a zatemňujú ich životy.“⁹⁷⁷ Takisto vo svojich myšlienkach Kollontaj opomína dôslednejšiu analýzu muža. Zatiaľ čo ženu spája s rolou matky a pracovnej sily, absentuje dôslednejšia analýza muža ako, povedzme, otca. Muž ostáva pre jej teóriu iba pracujúcou silou.

Evelyn Reed: o kapitalizme ako o hlavnom nepriateľovi žien

Typickým príkladom marxistického feminizmu mimo prelomu 19. a 20. storočia, a zároveň mimo sovietskych kruhov je americká komunistka a aktivistka za práva žien Evelyn Reed. V roku 1970 napísala článok s názvom *Ženy: kasta, trieda alebo utláčané pohlavie (Women: Caste, Class, or Oppressed Sex)*. Reed sa vyjadruje značne kriticky voči feministickým teóriám, ktoré preberajú z Marx triedne chápanie a nekriticky ho aplikujú na ženy bez patričného uvedomia si vzájomných odlišností medzi ženami. Doslova o nich hovorí: „Niektoré z týchto teórií majú za to, že ženy tvoria osobitnú triedu alebo kastu – takéto vymedzenia sú nielen cudzie marxizmu, ale vedú k nesprávnemu záveru o tom, že primárnym nepriateľom žien nie je kapitalizmus, ale sú nimi muži.“⁹⁷⁸ Reed má pre takýto záver niekoľko dôvodov: po prvé, podľa nej ženy neboli po celú dobu existencie ľudstva utláčané alebo považované za ľudí druhej kategórie. Napríklad, v primitívnych a kolektivistických spoločnostiach boli ženy rovné s mužmi a všeobecne uznávané tak, ako aj ostatní členovia spoločnosti; po druhé, podľa nej bol úpadok spoločenského postavenia žien spätý s úpadkom matriarchátu, ktorý bol nahradený rozdelením spoločnosti do tried. Inými slovami, prechod spoločnosti z obdobia lovcov a zberačov k efektívnejším spôsobom výroby, súvisiacich s rozvojom poľnohospodárstva, chovu dobytky a neskorším vznikom remesiel, podnietil prechod od primitívnej deľby práce medzi pohlaviami ku komplexnejšej, spoločenskej deľbe práce. V dôsledku efektívnejšej deľby práce bola zrazu spoločnosť schopnejšia vyrábať viac než určovala aktuálna, resp. krátkodobá spotreba. V spoločnosti sa objavil nadvýrobok, ktorý podnietil rozdelenie členov spoločnosti do jednotlivých tried. Zároveň sa triedne rozdiely medzi jednotlivými členmi spoločnosti neustále prehľbovali.

Otázka však stojí: Ako uvedené súvisí so zhoršeným spoločenským postavením ženy? Reed ponúka nasledujúcu odpoveď: „Na základe riadiacich rolí, ktoré zastávali muži vo veľkých poľnohospodárskych, zavlažovacích a stavebných plánoch, ako aj pri chove dobytky, tento nadvýrobok bol postupne prisudzovaný hierarchii mužov ako ich súkromné vlastníctvo. To si zasa vyžadovalo, aby inštitút manželstva a rodiny zaručovalo právne ukotvenie vlastníctva a dedenia spravovaného majetku mužov. Prostredníctvom monogamného manželstva sa manželka dostala pod úplnú kontrolu svojho manžela, ktorému bola poskytnutá záruka, že jeho legitímny synovia zdedia jeho bohatstvo. Tak ako muži preberali množstvo aktivít súvisiacich so spoločenskou výrobou, a posilnením inštitútu rodiny, boli zasa ženy odsúdené do domácnosti, aby slúžili svojim manželom a rodinám. Štátny aparát vznikol s cieľom upevniť a legalizovať inštitúty, akými sú súkromné vlastníctvo, mužské vládnutie a *pater familias*, ktoré neskôr posväcovalo aj náboženstvo.“⁹⁷⁹ Reed predkladá názor, podľa ktorého za znížené postavenie žien v spoločnosti môžu predovšetkým materiálne príčiny. To znamená, ekonomické zmeny, ktoré následne vyústili v dôležitú zmenu organizácie spoločnosti. Dôvodom útlaku žien teda nie sú biologické rozdiely medzi pohlaviami ale „spoločenské zmeny, ktoré zničili rovnostársku matriarchálnu spoločnosť rodov a klanov,

⁹⁷⁷ KOLLONTAI, A. Toward a History of Working Women's Movement in Russia. In HOLT, A. Selected Writings of Alexandra Kollontai, s. 51-52.

⁹⁷⁸ REED, E. Woman: Caste, Class, or Oppressed Sex? [online]. [cit. 31.03.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/archive/reed-evelyn/1970/caste-class-sex.htm/>>.

⁹⁷⁹ Tamže.

a nahradili ju patriarchálnou triednou spoločnosťou, ktorá od svojho zrodu bola príznačná diskrimináciou a nerovnosťami mnohých druhov, vrátane nerovnosti medzi pohlaviami. Rozmach tejto inherentne utláčateľskej sociálnoekonomickej organizácie bol zodpovedný za dejinný pád žien“.⁹⁸⁰

Reed však upozorňuje aj na ďalšiu skutočnosť, ktorá sa udiala v zmene z matriarchálne rovnostárskej spoločnosti na patriarchálnu spoločnosť sužovanú nerovnosťami. Opäť prináša stanovisko, ktorým sa podstatne odchyľuje od ostatných – ak nie väčšiny – feministiek. Tvrdí, že tieto zmeny priniesli rovnako nevýhody a nerovnosť väčšine mužov – pôvodné vzťahy bratstva medzi mužmi a sesterstva medzi ženami boli patriarchálnou spoločnosťou rozbité. Rozbitím takejto fratriarchie rovnostárskej matriarchálnej a primitívnej spoločnosti došlo k tomu, že „podrobenie si žien šlo ruka v ruke s podrobením masy lopotiacich mužov inej vládnucej triede mužov“.⁹⁸¹

U marxistickej feministky Reed nenájdeme žiadnu výzvu všetkým ženám, aby sa spojili a jednotne bojovali proti mužom ako spoločensky vládnucej triede, alebo voči všetkému mužskému. Naopak, od žien požaduje, aby sa v ženskej otázke spojili s mužmi a spoločne viedli triedny boj proti spoločnému nepriateľovi, ktorým je kapitalistický útlak: „Hlavný zdroj útlaku žien, ktorým je kapitalizmus, nemôže byť odstránený iba ženami samotnými, takisto ani koalíciou žien rôznych tried. Bude si to vyžadovať celosvetový boj pracujúcich nás, rovnako žien a mužov, spoločne s ostatnými utláčanými v boji za socializmus proti moci kapitalizmu, ktorého dnešným centrom sú Spojené štáty.“⁹⁸²

Len pre úplnosť treba dodať, že Reed v žiadnom prípade nehovorila o tom, že by ženy mali subordinovať riešenie ženskej otázky v revolučnom boji na niekoho iného, napríklad na mužov, alebo že by sa dokonca mali vzdať vlastnej čiastočne nezávislej akcie v boji za ich oslobodenie. Odmieťa aj jednoduché delenie v štýle „muži = utláčatelia“: „Nesprávne teoretické hľadiská vedú k nesprávnej stratégii v boji za oslobodenie žien. [...] Ak všetky ženy tvoria triedu utláčaných, potom všetci muži tvoria opačnú triedu – triedu utláčateľov. Aký záver plynie z tejto premisy? Že v triede utláčaných sa nenachádzajú žiadni muži? Kde sa podeli tie milióny utláčaných bielych pracujúcich mužov, kde sú čierne, hispánske a iné menšiny, sú aj oni utláčaní monopolistami? Nemajú aj oni ústredné miesto v boji za sociálnu revolúciu? Za akým účelom a pod akou vlajkou sa spoja títo utláčaní ľudia všetkých rás a oboch pohlaví v boji proti spoločnému nepriateľovi. Dávať do protikladu ženy ako triedu proti triede mužov môže viesť jedine k odklonu od skutočného triedneho boja.“⁹⁸³ Reed teda podotýka, že v boji za sociálnu revolúciu sú zodpovednými všetci spoločne a odmieta akékoľvek ďalšie delenie na triedy než je delenie socioekonomické. Zároveň je si ako feministka vedomá všeobecne horšieho spoločenského postavenia žien. Zostávajúci patriarchát v hlavách utláčaných mužov má byť podľa nej odstránený prevzdelaním: „[P]vzdeláme mužov, ktorým boli vymyté mozgy tak, aby verili tomu, že ženy sú od prirodzenosti menejcenným pohlavím v dôsledku niektorých biologických nedostatkov. Muži sa musia naučiť, že v hierarchii útlaku, ktorú vytvoril kapitalizmus, ich šovinizmus a dominancia je ďalšou zbraňou v rukách vládnucej triedy, ktorou uplatňovala svoju nadvládu. Vykorišťovaný pracovník, konfrontovaný s ešte horšou situáciou svojej závislej domácej pani, sa nemôže uspokojiť s týmto stavom – musí byť prinútený vidieť zdroj utláčateľskej moci, ktorá ich degraduje oboch.“⁹⁸⁴

Marxistický feminizmus vo verzii Evelyn Reed apeluje na fakt, že primárnym nepriateľom žien je kapitalizmus, a nie patriarchát. Odtiaľ pramení aj jej pohľad na patriarchát

⁹⁸⁰ Tamže.

⁹⁸¹ Tamže.

⁹⁸² Tamže.

⁹⁸³ Tamže.

⁹⁸⁴ Tamže.

ako iba na akísi sprievodný jav kapitalizmu, ktorý sa v spoločenskom zriadení po sociálnej revolúcii nebude vyskytovať. Reed v podstate chápe patriarchálny útlak ako sekundárny jav, ktorý utužuje kapitalistické vykorisťovanie a je využívaný za účelom upevnenia kapitalizmu. Primárnym útlakom je kapitalistický útlak, ktorý utláča väčší a rôznorodý rozsah ľudí, vrátane žien. Preto sa má podľa Reed spoločnosť vrátiť do stavu, kedy vzťahy ľudí budú budované na rovnosti a vzájomnosti, ako tomu bolo v primitívnych spoločnostiach pred vznikom tried.

Margaret Benston: o domácej práci ako o vykorisťovaní žien

Iná marxistická feministka a profesorka chémie Margaret Benston sa zamerala na analýzu ženskej práce, ktorú vykonávajú v domácnostiach predovšetkým ženy. Nakoľko ide o prácu, ktorá je neplatená, Benston tvrdí, že tu nejde len o diskrimináciu žien, ale o ich vykorisťovanie. Behom jej myšlienok rozvíja tézu, podľa ktorej „skutočná rovnosť v pracovných príležitostiach je zrejme nemožná bez slobody od domácich prác, a industrializácia domácich prác je nepravdepodobná, pokiaľ ženy neopustia domácnosť kvôli zamestnaniu“.⁹⁸⁵ Skôr než sa dostaneme k jadrú tohto problému, musím upozorniť na to, že pre Benston je podstatné triedne začlenenie jednotlivca, resp. skupiny jednotlivcov. Príslušnosť k triede určuje vzťah skupiny jednotlivcov k výrobným prostriedkom. Podľa Benston majú ženy rozdielny vzťah k výrobným prostriedkom než je to v prípade mužov. Inými slovami, ženy majú v porovnaní s mužmi horšie spoločenské postavenie. Otázka znie, prečo je tomu tak a aké sú teda dôvody tohto javu?

Vo všeobecnosti platí, že triedne rozvrstvenie je založené na tom, či daná skupina jednotlivcov buď vlastní výrobné prostriedky, alebo ich nevlastní, a preto je prinútená predávať svoju pracovnú silu. Z pohľadu kapitalistického trhu tak má rozhodujúce postavenie práca, ktorej výsledkom sú tovary s úžitkovou a výmennou hodnotou. Takúto prácu vykonávajú z podstatnej časti väčšinou muži. Okrem toho však existuje množstvo prác, ktoré sú spoločensky nevyhnutné, ale ich výsledkom nie sú tovary s úžitkovou a výmennou hodnotou. Ženy takúto prácu z pohľadu kapitalizmu nevykonávajú. Ženy sa teda obmedzujú na vykonávanie prác v domácnosti, ku ktorej takisto patrí starostlivosť o deti. Pričom táto práca žien nevytvára žiadne tovary, ktoré by boli z pohľadu trhu relevantné, pretože nedisponujú úžitkovou a výmennou hodnotou. Napriek tomu ženská práca je spoločensky nevyhnutnou a má iba jednoduchú úžitkovú hodnotu.⁹⁸⁶ Na základe uvedeného Benston vyslovuje tvrdenie: „Priradzovanie domácich prác ako úlohy osobitnej kategórie ‚žien‘ znamená, že táto skupina je v odlišnom vzťahu vo vzťahu k výrobe než je skupina ‚mužov‘.“⁹⁸⁷ Benston tvrdí, že takto je vymedzená definícia pozície ženy v kapitalizme. Žena je z pohľadu Benston definovaná ekonomickou základňou, teda charakterom prác, ktorú ženy v kapitalizme prioritne vykonávajú a ktoré sú spoločensky nevyhnutné: „Pokusne budeme definovať ženy ako skupinu ľudí, ktorá je zodpovedná za produkciu jednoduchých úžitkových hodnôt, ktoré sú spojené s činnosťami vykonávanými v domácnostiach a rodine.“⁹⁸⁸ Podľa nej muži takouto zodpovednosťou nedisponujú a pre nich je vyhradená zodpovednosť za vytváranie tovarov na trhu. Inými slovami, mužom spoločnosť neprpisuje za chod domácnosti žiadne podobné zodpovednosti.

⁹⁸⁵ BENSTON, M. The Political Economy of Woman's Liberation. In Monthly Review, Vol. 21, No. 4, 1969, s. 22.

⁹⁸⁶ Benston vychádza pri svojej analýze z teoretických predpokladov kapitalizmu, ktoré predostrel Ernest Mandel. Pozri bližšie MANDEL, E. An Introduction To Marxist Economic Theory. 2nd Edition. New York : Pathfinder Press, 1973. s. 10-11. a MANDEL, E. Workers Under Neo-capitalism [online]. 1968. [cit. 04.04.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/archive/mandel/19xx/xx/neocap.htm/>>.

⁹⁸⁷ BENSTON, M. The Political Economy of Woman's Liberation, s. 15-16.

⁹⁸⁸ Tamže, s. 16.

Z takejto definície žien v kapitalizme vyplýva aj ich horšie spoločenské postavenie. Väčšina aktivít žien sa odohráva v domácnostiach. Tieto ženy sice vykonávajú reálnu prácu v domácnostiach, avšak táto práca nie je ohodnotená peniazmi. Benston tvrdí nasledovne: „V spoločnosti, v ktorej sa hodnota odvodzuje od peňazí, sú ženy skupinou, ktorá pracuje mimo peňažnej ekonomie. Ich práca nie je hodná peňazí, preto je bez hodnoty, preto nie je ani skutočnou prácou. A od samotných žien, ktoré vykonávajú túto bezcennú prácu, sa dá len ťažko očakávať, že budú mať rovnakú cenu, akú majú muži, ktorí pracujú za peniaze. Zo štrukturálneho hľadiska je najbližšie k stavu žien stav tých, ktorí sú alebo boli mimo tovarovej výroby, t.j. nevoľníci a nádenníci.“⁹⁸⁹ Jedným z týchto dôvodov je najmä to, že kapitalistické výrobné sily sú zužitkované tak, aby prinášali čo možno najväčší zisk, a teda nerušené rozširovanie súkromného vlastníctva.

Ženy behom histórie kapitalizmu však mali aj inú funkciu. Napríklad, vytvárali skupinu osôb, ktorá zároveň plnila funkciu rezervoáru pracovnej sily. Ženy sa tak aktivizovali ako pracovná sila len v prípade, ak to bolo nevyhnutné, napríklad v prípade industrializácie kapitalizmu 19. storočia, behom druhej svetovej vojny atď. Podľa Benston ale v ostatných obdobiach kapitalizmu (napr. v súčasnej situácii neokapitalizmu) sa zo ženskej práce stáva nadbytočná pracovná sila, ktorá je ekonomicky závislá od manželov. V obdobiach „nadbytočnosti ženskej práce“ tak následne rastie zasa „kult domova“, ktorý ideologicky odvádza ženskú pracovnú silu z verejnej oblasti trhovej ekonomie do súkromnej sféry domácností: „Skutočnou prácou všetkých žien je domácnosť; to platí či už sú vydaté, slobodné, alebo panie v domácnosti.“⁹⁹⁰

Iným príkladom je podľa Benston, ak ženy popri domácej práci majú aj prácu mimo domova. V takejto situácii akoby dané ženy disponovali fakticky dvoma prácami zároveň: „Ženy, najmä vydaté ženy s deťmi, ktoré pracujú mimo svojej domácnosti, vlastne, vykonávajú dve práce; ich účasť v pracovnom procese je prípustná jedine, ak sú schopné plniť si svoje prvoradé povinnosti v domácnosti.“⁹⁹¹

Otázne ale je ako docieľiť požiadavku zrovnoprávnenia žien. Podľa Benston je to rovný prístup k pracovným miestam mimo domácnosti. Avšak to stačiť nebude, pokiaľ ženy budú popritom zaťažené prácou v domácnostiach. Ako sme videli v predchádzajúcom odseku, to by viedlo k tomu, že ženy sú dvojnásobne zaťažené. Cestu skôr Benston vidí v tom, aby sa práce, ktoré vykonávajú doma viac socializovali, tzn. aby za ich vykonávanie prebrala zodpovednosť spoločnosť. V konkrétnych podmienkach by to znamenalo, že výchova detí nebude výhradne záležitosťou rodičov a stane sa spoločenskou záležitosťou. Týmto spôsobom by prestali byť deti a ženy ekonomicky závislými od muža – otca a manžela. Ďalším je socializovanie varenia a prania špinavej bielizne vytvorením verejných stravovacích zariadení a pracovní, ktoré by zabezpečovali práce, ktoré sú v domácnostiach z väčšej miery na pleciah žien. V prechodnej fáze dokonca Benston pripúšťa, že takúto prácu budú vykonávať predovšetkým ženy. Už takúto situáciu považuje za progres v zrovnoprávnení žien, nakoľko ženy budú za obdobnú prácu, ktorú predtým vykonávali vo svojich domácnostiach zadarmo, tentokrát riadne platené. Dôležitou skutočnosťou je, že takéto štruktúry sociálnych zariadení musia mať systémový a udržateľný charakter vrátane toho, že musia byť široko dostupné každému. Toto má byť výhoda socialistickej spoločnosti, pretože v kapitalistickej spoločnosti tieto sociálne zariadenia nie sú uplatňované vo svojej plnosti.

Benston takisto spomína revolučný prechod z jednej podoby spoločnosti do druhej, kde ženy budú zbavené vykorisťovania domácou prácou a oslobodené od jej vykonávania. Nehovorí však o konkrétnej podobe revolúcie. Takisto tvrdí, že požadované zmeny budú mať dopad nielen na ekonomický chod spoločnosti, ale takisto sa zmení súkromný život

⁹⁸⁹ Tamže.

⁹⁹⁰ Tamže, s. 21.

⁹⁹¹ Tamže.

jednotlivcov. Presnejšie vyjadrené, dôjde k podstatným zmenám modelu nukleárnej rodiny, ktorá sa rozvíja vo vzťahu rodičov a detí, ale autorka nejde ďalej do konkrétností, akými spôsobom by sa daná podoba rodiny mala zmeniť. V tejto súvislosti je to z hľadiska Benston pochopiteľné, nakoľko nukleárnu rodinu považovala za stabilizačný faktor kapitalizmu, pretože takáto podoba rodiny podľa nej umožňuje bezodplatnosť práce ženy a plní funkciu ideálnej spotrebnej jednotky či funkciu rezervoáru (ženskej) pracovnej sily v prípade nevyhnutnosti.

Mariarosa Dalla Costa a Selma James: o domácej práci, ktorá tvorí nadhodnotu

Margaret Benston tvrdí, že k plnému oslobodeniu žien dôjde až oslobodením od neplatenej práce v domácnosti a zabezpečením plného prístupu žien k pracovnému trhu. Celkom opačný názor majú marxistické feministky Mariarosa Dalla Costa a Selma James. Tie tvrdili, že najlepší spôsob ako zrovnoprávniť ženy nie je to, aby sa rovne s mužmi podujímali na tvorbe pracovných síl, ale ani aby zostávali doma a vykonávali prácu pri varení, upratovaní, praní, žehlení, starostlivosti o deti alebo pri vytváraní emočnej stability členov domácnosti. Oba spôsoby považujú za cesty, ktoré sa v praxi zrovnoprávňovania žien neosvedčili a vyzývajú na vytvorenie novej alternatívy v boji žien za zrovnoprávnenie.⁹⁹² Svoju pozornosť zameriavajú na prostredie nukleárnej rodiny a domácu prácu žien v kapitalistickej spoločnosti.

Obe marxistky chápú domáce práce ako práce, ktoré vytvárajú hodnoty porovnateľné s hodnotami, ktoré vykonáva práca zasycujúca trh tovarom a službami. A hoci je takáto pozícia v rozpore s názormi časti marxistov, tieto feministky tvrdia, že domáce práce sú nevyhnutnými podmienkami pre všetky ostatné práce, teda nevyhnutnými podmienkami pre trhovo orientované práce a v rovnakej miere s nimi sa podujímajú na vytváraní hodnôt. Obe autorky hovoria: „Domáce práce nevytvárajú iba úžitkové hodnoty, ale sú esenciálnymi pre tvorbu nadhodnoty.“⁹⁹³ Pritom obe autorky v rámci svojej argumentácie vychádzajú z klasických Marxových kategórií hodnoty.⁹⁹⁴ Tak ako bolo uvedené predtým, podľa nich ženská práca nevytvára len jednoduché úžitkové hodnoty, ale výrazným spôsobom sa podieľa na tvorbe nadhodnoty. Vo svojej podstate apelujú na aspekt charakteru a trvania ženskej práce v domácnostiach, ktorý má podporný charakter pre kapitalistický systém rovnako ako mužská práca, ktorá je vykonávaná mimo domova, avšak je platená. Inými slovami, snažia sa ukázať ako ženy podporujú svojou prácou kapitalizmus z izolácie vlastného domova a navyše

⁹⁹² V tejto súvislosti tvrdia: „Výzvou pre ženské hnutie je nájsť spôsob boja, ktorý oslobodí ženy z ich domovov a zároveň na jednej strane zabráni dvojitému otroctvu, a na strane druhej, predíde ďalšiemu stupňu kapitalistickej kontroly a roztriedenia. To je v konečnom dôsledku deliaca čiara medzi reformizmom a revolučnou politikou v ženskom hnutí.“ Pozri DALLA COSTA, M. – JAMES, S. *The Power of Women and the Subversion of the Community*, s. 35.

⁹⁹³ DALLA COSTA, M. – JAMES, S. *The Power of Women and the Subversion of the Community*, s. 16.

⁹⁹⁴ V tomto zmysle sa hovorí o úžitkovej hodnote, výmennej hodnote a nadhodnote. Úžitkovou hodnotou sa rozumie samotný tovar, resp. vecná stránka tovaru a je závislá od vlastností tovaru, pričom sa určuje kvantitatívne počtom kusov, metrov, kilogramov atď. Podobne to platí aj o službách, pretože každá služba je činnosťou špecifickej kvality a zamerania, ktoré ju práve takto definujú a dodávajú jej úžitkovú hodnotu. Táto úžitková hodnota je výsledkom konkrétnej práce pracujúceho. Podľa Marxa je výmenná hodnota premenlivý kvantitatívny pomer, ktorý je určený v procese výmeny jednej úžitkovej hodnoty za inú úžitkovú hodnotu. V konečnom dôsledku sa pod pojmom nadhodnoty skrýva kapitalistovo vlastníctvo, ktoré si ponecháva kapitalista ako zisk z nezaplatenej časti práce robotníka. Nadhodnota je výsledkom abstraktnej práce. Okrem toho sa v tomto duchu rozlišuje kvantitatívna hodnota, t.j. množstvo práce, ktorú je potrebné vynaložiť na zhotovenie daného druhu tovaru alebo na vynaloženie daného druhu služby, a kvalitatívnu hodnotu, ktorou sa rozumie spoločenský vzťah jednotlivého výrobcu ku všetkým ostatným výrobcem. Pozri bližšie MARX, K. *Kapitál: Kritika politickej ekonomie, díl první, Výrobní proces Kapitálu*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1978. s. 51 a nasl., 303 a nasl. a takisto MARX, K. *Ku kritice politickej ekonomie*. 2. vydanie. Bratislava: Nakladateľstvo EPOCHA, 1969. s. 38 a nasl.

zadarmo. Bezprostredným prostredím vykorisťovania práce ženami je domácnosť a rodina tak ako ju behom času vyformoval kapitalizmus. Oslobodenie žien spod domácej práce tak musí byť podľa nich spojené s odstránením podoby nukleárnej rodiny, ktorú si pre vlastné účely zachovania a efektívneho fungovania prispôbil kapitalizmus.

Vo svojej podstate má táto myšlienka zmysel najmä, ak zoberieme do úvahy spoločnosť zahŕtenú rodovými stereotypmi, kde sa prevažná časť periodicky sa opakujúcich a nevyhnutných domácich prác viaže na jedno pohlavie, potom sa neplatená ženská práca v domácnostiach zameriava na vytvorenie rodinného prostredia, ktorého konečným účelom je slúžiť k hromadeniu kapitalistického zisku. V tomto prípade, je jasné, že ženy, ktoré pracujú mimo svojho domu, odvádzajú aj prácu v domácnosti. Síce disponujú platenou prácou, ktorá býva časovo ohraničená, no zároveň disponujú prácou, ktorá býva časovo neohraničená, neplatená, cyklicky sa opakujúca a takisto vytvára hodnoty, ktoré zdôvodňujú jej nevyhnutnosť pre chod trhu. Navyše, tieto autorky vychádzajú z predpokladu, že takáto pozícia je typická pre takmer všetky ženy na svete. Konkrétne hovoria o ženách v domácnosti, ktoré patria k pracujúcej triede (*working class housewife*). Toto postavenie sa tak týka podľa nich každej ženy: „Každá analýza ženy a jej spoločenského postavenia, musí vychádzať z analýzy pozície žien pracujúcej triedy, ktoré plnia svoje úlohy v domácnostiach.“⁹⁹⁵ Uvedená pozícia zaväta z feministického hľadiska esencializmom, nakoľko sa tu zdôrazňuje spoločný prvok prítomný v živote každej ženy. Podľa Dalla Costa a James v živote každej ženy sú prítomné dve oddelené skúsenosti: prvá je skúsenosť ženy v domácnosti, zatiaľ čo druhá je skúsenosťou pracujúcej ženy. Z filozofického hľadiska však táto pozícia apeluje na mesianske poslanie pracujúcej triedy, ktoré je pôvodne späté s proletariátom ako triedou. V tejto súvislosti je pracujúca trieda – a v neposlednom rade ženy k nej patriace –, triedou, ktorá je schopnou transcendovať seba samu a prekonávať triedne členenie v spoločnosti.

K oslobodeniu žien spod práce v domácnosti tak nikdy nemôže podľa nich prispieť zavádzanie čoraz modernejších domácich spotrebičov, ktoré sa postarajú o väčšinu domácich prác. K tomuto faktu prispieva najmä to, že od žien závisí v prevažnej väčšine starostlivosť o deti v domácnosti a tento problém doteraz nedokáže vyriešiť žiaden domáci spotrebič. Ako to vyjadrujú vlastnými slovami: „Ak technologické inovácie môžu znížiť limit nevyhnutnej práce, a ak pracujúca trieda môže v priemysle prostredníctvom inovácií dosiahnuť ušetrené hodiny, to isté nemožno tvrdiť o prácach v domácnosti v rozsahu, v akom musí žena izolovane znášať tehotenstvo, vychovávať a starať sa o deti; vysoký stupeň mechanizácie drobných domácich prác neušetrí žene žiaden čas. Žena je preto stále v službe, neexistuje taký stroj, ktorý by vynosil a postaral sa o deti. Vyššia produktivita domácej práce prostredníctvom mechanizácie sa obmedzuje iba na špecifické oblasti služieb, napríklad varenia, prania, umývania riadov. Jej pracovný deň je nikdy nekončiacim nie preto, že nemá dostupné spotrebiče, ale preto, lebo je izolovaná.“⁹⁹⁶ Žena tak podlieha dlhodobej izolácii a dostáva sa do ekonomického a iného područia muža vďaka podmienkam, ktoré vytvára a zároveň využíva kapitalizmus. Zároveň tento kapitalizmus značne redukuje potenciál ženy „od myslenia po plod“, ako dodávajú samotné autorky. Žene vyhradzuje priestor kuchyne s pár štvorcovými metrami, čím obmedzuje jej kreatívnu schopnosť myslieť a vôbec možnosť demonštrovať tieto schopnosti v plnej miere vo vonkajšom svete. Plodnosť jej tela kapitalizmus chápe iba ako prostriedok reprodukcie pracovnej sily.⁹⁹⁷ Zaujímavé je chápanie muža z pohľadu kapitalizmu,

⁹⁹⁵ DALLA COSTA, M. – JAMES, S. The Power of Women and the Subversion of the Community, s. 2.

⁹⁹⁶ Tamže, s. 11-12.

⁹⁹⁷ Zaujímavým je postreh Dalla Costa a James v otázke plodenia a výchovy detí v kapitalizme: „Žena, zodpovedná za reprodukciu budúcej pracovnej sily, na jednej strane učí disciplínu deti, ktoré sú pracovnými silami zajtrajška, a na strane druhej, vynucuje disciplínu od manžela, aby pracoval aktuálne, z ktorého mzdy si môžu dovoliť, aby sa reprodukovala pracovná sila budúcnosti.“ Pozri tamže, s. 31.

ktoré predstavujú Dalla Costa a James: „Z takejto redukcie ženy, kapitál vytvára ženské role, a z muža urobil v rodine nástroj tejto redukcie. Muž ako námezdný pracovník a hlava rodiny je osobitným nástrojom tohto špecifického vykorisťovania, ktoré je v skutočnosti vykorisťovaním žien.“⁹⁹⁸ V tejto súvislosti je zaujímavé inštrumentálne postavenie muža v kapitalizme. Muž tak nie je chápaný ako utláčateľ v pravom slova zmysle. Muž je takisto v kapitalizme redukovaný a sebaodcudzený na dozorný nástroj kapitalizmu.

Dôsledkom zahltenia ženy nikdy nekončiacou prácou v domácnosti je jej izolovanosť v domácnosti (a v dôsledku toho reálna neschopnosť spojiť sa s ostatnými ženami a viesť účinný boj za oslobodenie žien, či predsudok o neschopnosti žien vzájomne medzi sebou spolupracovať, vyplývajúci z domnienky o vzájomnej rivalite žien), ekonomická závislosť od manžela (a v dôsledku toho je žena vo väčšej miere vystavená tomu, že musí byť vyživovaná zo strany manžela, lebo výživa členov rodiny a potreby pre domácnosť sú hradené z manželovej mzdy), vznik spoločenských predsudkov o ženách (t.j. o ich neschopnosti, o ich nevôli pracovať, o ich príživníctve a prehnanych konzumných požiadavkách, o ich konzervatívnych názoroch atď.).

K možnostiam marxistickej feministickej právnej filozofie

Keďže zámerom tejto publikácie ako celku je vyčleniť právny feminizmus zo širšej množiny feminizmu, súčasne treba pripomenúť, že marxistický feminizmus vo svojej čistej podobe nemá predstaviteľku alebo predstaviteľa, ktorí by sa venovali aplikácii výhradne marxisticko-feministickej pozície na pojem a koncept práva. Z uvedeného dôvodu nenájdeme feministickú právnu teóriu, ktorá by v koherentnej podobe vytvorila právnu doktrínu na marxistických východiskách.

Marx chápal právo ako duchovný prvok, ktorý sa odvíja od materiálnej základne ekonomiky.⁹⁹⁹ Právo tak bolo v očiach marxistov len prostriedkom, ktorým vládnuca trieda

Podstatne to odkrýva skutočnosť, že akákoľvek snaha v rámci nukleárnej rodiny smeruje k tomu, aby sa fyzicky reprodukovala pracovná sila do budúcnosti, čím sa, takpovediac, vyživuje zotrvanie a fungovanie kapitalizmu ako funkčného systému. Dá sa povedať, že týmto odhaľujú kapitalistickú organizáciu práce na úrovni rodiny ako hlavného podporného piliera kapitalizmu. V dôsledku toho dospievajú k názoru, že kapitalizmus nevyhnutne stojí na znevýhodnenom postavení všetkých žien.

⁹⁹⁸ Tamže, s. 14.

⁹⁹⁹ Dosvedčuje to Marxov výrok z diela *Bída filozofie*: „Právo je iba oficiálnym potvrdením skutočnosti.“ MARX, K. *Bída filozofie: Odpoveď a „Filozofii biedy“ pana Proudhona*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1979. s. 38. Ešte presnejšie to vyjadril v *Kritike gothajského programu*, kde píše: „[P]rávo nemôže byť nikdy na vyššom stupni než ekonomické zriadenie a kultúrny vývin spoločnosti, ktorý je ňou podmienený.“ MARX, K. *Kritika gothajského programu*. In ENGELS, F. – MARX, K. *Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 4, 1875-1883*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1978. s. 19. K primárnej role materiálnej základne, od ktorej sa odvodzuje duchovná nadstavba, sa Marx a Engels vyjadrujú aj v *Nemeckej ideológii*. Navyše, v tejto súvislosti ukazujú vo vzťahu štátu, práva a vlastníctva prepojenosť politiky, práva a ekonomie: „Pretože štát je forma, v ktorej individua vládnucej triedy uplatňujú svoje spoločné záujmy a zahŕňa celú občiansku spoločnosť danej epochy, vyplýva z toho, že všetky spoločenské inštitúcie sú sprostredkované štátom a nadobúdajú politickú vôľu. Preto ilúzia, akoby zákon spočíval na vôli, a to na slobodnej vôli, odtrhnutej od svojej reálnej základne. Práve tá je potom právo opäť redukované na zákon. [...] Len čo sa vývojom priemyslu a obchodu vytvorili nové formy styku, napr. poisťovacie a iné spoločnosti, bolo právo vždy prinútené zaradiť ich medzi spôsoby nadobúdania majetku. [...] V zákone si buržoázia musia dávať všeobecný výraz práve preto, že vládnu ako trieda.“ Pozoruhodné sú aj ich tvrdenia o tom, že „právo nemá vlastné dejiny“ alebo že „sudca napr. používa zákonník, preto pokladá zákonodarstvo za skutočnú hybnú silu“, a teda názor, že idea práva, ktorá by mohla byť skutočnou spoločensky hybnou silou je vlastne postavená na hlavu. V tomto prípade spoločne ukazujú sekundárny význam politiky a práva, pričom skutočný primárny význam má úroveň výrobných a výmenných vzťahov. Pozri bližšie ENGELS, F. – MARX, K. *Nemecká ideológia : Kritika najnovšej filozofie v jej predstaviteľoch Feuerbachovi, B. Bauerovi a Stirnerovi a nemeckého socializmu*

utláča triedy iné. Inými slovami, politicky vládnuca trieda je triedou ekonomicky najmocnejšou, ktorá si zaistuje svoje postavenie a svoj záujem v práve a prostredníctvom práva. V dobe, kedy žili a tvorili Karl Marx a Friedrich Engels to bola buržoázia, ktorá disponovala kapitálom a ovládala ostatné triedy, z ktorých bola najpočetnejšia trieda proletárov. Právo sa tak príznačne chápalo ako ideologická zbraň buržoázie, ktorá je prepojená s politikou ako ďalšími časťami duchovnej nadstavby. Právo týmto spôsobom pomáhalo usmerňovať triedny antagonizmus spoločnosti do žiadúceho a kontrolovateľného stavu. Aj keď ani Marx a rovnako ani Engels spoločne nevytvorili ucelenú právnu doktrínu – v ich dielach sú myšlienky o práve roztrúsené a prevažne v útržkovitej podobe –, predsa len môžeme tvrdiť, že z marxistického chápania práva vyplývajú nasledovné postuláty, na ktorých musí byť nevyhnutne postavená každá marxistická právna teória: po prvé, právo vyjadruje buržoázny egoizmus a usporiadanie buržoáznych majetkových vzťahov; po druhé, právo je ideológiou, ktorá zakrýva vykorisťovanie tým, že jednotlivcovi iba formálne priznáva práva a slobody; po tretie, právo je prostriedok, ktorým vládnuca trieda utláča iné triedy; po štvrté, právo má vždy konkrétnu historickú podobu, tzn. vyjadruje zjednotenie formy a obsahu, ku ktorému došlo v historickom procese; po piate, právo sa samo osebe – teda ako prostriedok donútenia – neosvedčilo ako vhodný spôsob uskutočňovania ideálu humanity. Všetky tieto postuláty ukrývajú v sebe značný pesimizmus voči právu. Odtiaľ pramení téza o postupnom odumieraní práva v socialistickej spoločnosti a úplnom odstránení práva v spoločnosti rozvinutého komunizmu, ktorú s obľubou prevzali a rozvíjali teoretici a praktici Veľkej októbrovej revolúcie a niektorí predstavitelia marxisticko-leninskej právnej vedy.¹⁰⁰⁰

To ale neznamená, že marxistická pozícia nie je aspoň čiastočne aplikovaná v teórii feministickej právnej vedy. Príkladom takéhoto prístupu je Catherine MacKinnon.¹⁰⁰¹ Pre MacKinnon je zvlášť príznačné, že jej teoretická pozícia bola v americkom prostredí feminizmu takmer výhradne spájaná s predpokladmi marxizmu. Slovom Kate Sutherland: „Catherine MacKinnon, kedysi dominantný hlas právneho feminizmu Severnej Ameriky, vytvorila vlastnú feministickú teóriu práva rozšírením o marxizmus. Svoju teóriu po prvýkrát

v jeho rozličných prorokoch. In ENGELS, F. – MARX, K. Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1, 1843-1849. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1977. s. 270-274. Vyslovene to uvádza Engels vo svojom diele Anti-Dühring, kde píše: „[C]elé doterajšie dejiny (s výnimkou prvotného stavu) boli dejinami triednych bojov, že tieto vzájomné proti sebe bojujúce triedy spoločnosti sú vždy produktmi výrobných a výmenných vzťahov, jedným slovom – ekonomických pomerov svojho obdobia; že teda tá-ktorá ekonomická štruktúra spoločnosti tvorí vždy reálnu základňu, z ktorej v poslednej inštancii treba vysvetliť celú nadstavbu právnych a politických ustanovizní, ako aj náboženské, filozofické a ostatné spôsoby nazerania toho-ktorého historického obdobia.“ ENGELS, F. Anti-Dühring : Ako pán Eugen urobil prevrat vo vede, s. 23.

¹⁰⁰⁰ V tejto súvislosti je často citovaný Leninov výrok, ktorý je reakciou na prirodzene oprávnené námietky voči spoločnosti, ktorá je schopná sa samoregulovať bez potreby práva: „ [L]udia si zvyknú dodržiavať elementárne pravidlá spoločenského života, známe od pradávna, opakujúce sa po tisíc rokov vo všetkých predpisoch spoločenského spoluzitia, až si zvyknú ich dodržiavať bez násillia, bez donútenia, bez podriadenia sa, bez zvláštneho donucovacieho aparátu, ktorý sa nazýva štátom.“ LENIN, V. I. Stát a revoluce. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1949. s. 85. Rovnako ďalší sovietski právní teoretici počnúc Jevgenim Bronislavovičom Pašukanisom a končiac Pjotrom Ivanovičom Stučkom zastávali túto tézu. Výnimkou bol v tomto smere snád iba Michail Andrejevič Rejsner, ktorý pripúšťal, že právo bude naďalej existovať v modifikovanej podobe, hoci sa sovietska spoločnosť stane plnohodnotne komunistickou. Váhavo pristupoval k možnostiam skutočného odumierania práva v komunistickej spoločnosti Andrej Januarjevič Vyšinskij. Vyšinskij však rozvíjal stalinskú tézu o tom, že v sovietskom komunistickom štáte obkolesenom kapitalistickými štátmi nemôže právo len tak odumrieť. Pozri VYŠINSKIJ, A. J. Hlavní úkoly sovětské socialistické právní vědy. Praha : Orbis, 1950. s. 32 a nasl.

¹⁰⁰¹ V tejto súvislosti pozri bližšie MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory, s. 515-544 a takisto MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence, s. 635-658.

predstavila v dvoch vplyvných článkoch z rokov 1982 a 1983, a neskôr v roku 1989 ju rozšírila do knihy *Smerom k feministickej teórii štátu* [*Towards a Feminist Theory of the State*]. V dôsledku týchto publikácií sa marxistické myslenie v ideách mnohých feministických právnych vedkýň a aktivistiek úplne prelínalo s osobitným prístupom radikálneho feminizmu MacKinnonovej.¹⁰⁰² Sutherland ďalej pokračuje v zdôrazňovaní analógie medzi marxizmom a verziou radikálneho feminizmu od MacKinnonovej: „MacKinnon vytvorila vlastnú teóriu ženskej subordinácie spojením kľúčových prvkov Marxistickej teórie s feministickými analógiami: práca – sex; pracujúci – žena; kapitalista – muž; tovar – sex/žena; hodnota – ženská sexuálna dostupnosť; kapitalistická akumulácia – mužská sexuálna túžba; trieda – heterosexuálna; kapitál – rod a rodina; výroba – reprodukcia; atď.“¹⁰⁰³ Všeobecne však možno tvrdiť, že marxistické prístupy v čiastkovej podobe môžeme nájsť po celom socialistickom a radikálnom feminizme. V takýchto prístupoch nejde ani tak o bezvýhradné adaptovanie marxistickej teórie, ale skôr o vyberanie a následné variovanie niektorých marxistických postulátov a kategórií za účelom feminizmu.

Inými druhmi prístupov, ktoré svedčia o životaschopnosti a využiteľnosti marxistickej pozície v právnom feminizme, sú tie, ktoré sa pokúšajú o jej aplikáciu do konkrétnej podoby politiky a právnej úpravy. Príkladom takéhoto novšieho prístupu je Katie Cruz, ktorá sa pokúsila o aplikovanie marxistickej feministickej metodológie na otázku platenej či neplatenej sexuálnej práce a otázku jej slobodného a násilného vykonávania v podmienkach kapitalistickej spoločnosti v meste Londýn.¹⁰⁰⁴ Jej zameranie sa orientuje na migrujúce ženy. Túto metodológiu využila so zámerom poukázať na nevhodnosť liberálnej pozície, ktorá k väčšine sexuálnej práce pristupuje ako ku slobodne vykonávanej, resp. z presvedčenia migrujúcich žien. Iným príkladom je aplikovanie marxisticko-feministických metód na oblasť právnej úpravy celoživotného vzdelávania žien od Shahrzad Mojab a Rachel Gorman.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰² SUTHERLAND, K. Marx and MacKinnon: The Promise and Perils of Marxism for Feminist Legal Theory. In *Science & Society*, Vol. 69, No. 1, 2005, s. 113.

¹⁰⁰³ Tamže, s. 114.

¹⁰⁰⁴ Pozri CRUZ, K. Beyond Liberalism: Marxist Feminism, Migrant Sex Work, and Labour Unfreedom. In *Feminist Legal Studies*, Vol. 26, Iss. 1, 2018. doi:10.1007/s10691-018-9370-7

¹⁰⁰⁵ Pozri MOJAB, S. – GORMAN, R. The Struggle Over Lifelong Learning: A Marxist-Feminist Analysis [online]. [cit. 15.05.2020]. Dostupné na: <<https://newprairiepress.org/aerc/2001/papers/50/>>.

Psychoanalytický feminizmus

V rámci feministickej právnej filozofie sa môžeme stretnúť aj so psychoanalytickým smerom uvažovania. Psychoanalytický feministický prístup vychádza z predpokladu, že základný zdroj ženského spôsobu konania vychádza z hĺbky psychiky, konkrétne z ich spôsobu uvažovania o sebe ako o ženách. Predstaviateľky tohto smeru tak tvrdia, že sexuálna a rodová identita je zakorenená v sérii ranných detských skúseností a zážitkov. Jednotlivec tak následne podľa nich definuje seba samého maskulínnym alebo feminínnym pohľadom. Inými slovami, tento pohľad mu pomáha vidieť seba v rozhodujúcom momente detstva ako chlapca alebo ako dievča. Cesta ako odhaliť, ktoré z nich sú natoľko významné, aby mohli zásadným spôsobom ovplyvniť budúce správanie jednotlivca, takpovediac, po celý život je podľa psychoanalytických feministiek dosiahnuteľná práve psychoanalýzou. Avšak cesta psychoanalytických skúmaní neodhaľuje len skúsenosti, ktoré majú individuálny význam. Vo väčšej miere sa snaží psychoanalytický feminizmus odhaliť ich celospoločenských význam, teda to ako sa tieto individuálne skúsenosti ranného detstva hypostazujú a následne determinujú konkrétnu podobu a fungovanie celkovej spoločnosti. Ako plynie z uvedeného, psychoanalytický feminizmus prichádza s premisou, podľa ktorej je telo ústredným determinujúcim faktorom v osobných a tiež celospoločenských (politických) súvislostiach. Pričom v rámci telesnosti hrajú významné miesto v psychoanalýze najmä genitálie, tzn. penis (*falus*), vagína, maternica a klitoris.

Psychoanalýza sa začala vyvíjať na prelome 19. a 20. storočia ako vedecký prístup v skúmaní sexuológie. Hlavnými myšlienkovými zdrojmi, z ktorých vyvstáva psychoanalytický feminizmus sú klasický predstaviteľ psychoanalýzy Sigmund Freud a postmoderný predstaviteľ psychoanalýzy Jacques Marie Emile Lacan. Hlavný rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že Freud opiera svoju psychoanalýzu o biologické predpoklady, zatiaľ čo Lacan svoju psychoanalýzu presúva do roviny alokácie významu v jazyku.

Vo vyššie predstavených súvislostiach môžeme rozlíšiť tri varianty psychoanalytického feminizmu. Prvý, anglo-americký variant reprezentuje séria autoriek, ktoré vytvárajú feministické varianty teórie objektívnych vzťahov (*object relations theory*). Medzi nich možno zaradiť feministky Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein a Jessica Benjamin. Tieto autorky sa snažia feministickým a kritickým spôsobom reinterpretovať Freuda – najmä odmietnutie Freudovho biologického determinizmu – a neofreudizmu. Ukazujú, ako sa rodové identity rodičov podpísali na *psyché* dieťaťa. Nancy Chodorow tvrdí, že rozhodujúcim pre utváranie rodových identít je vzťah matky a dieťaťa. Táto skutočnosť je podmienená starostlivosťou matky o dieťa v rannom veku. Podľa Chodorow tento fakt vedie k tomu, že dievčatá sa identifikujú s matkou, čo sa do budúca prejavuje tým, že ženy sú viac zamerané na udržiavanie vzťahových väzieb a ich schopnosť individualizovať sa ako jednotlivec sa stáva flexibilnou a sekundárnou. U chlapcov sa naopak vytvárajú predpoklady pre oddelenie sa od matky a identifikovanie sa s rolou otca. Ale nakoľko otec pri výchove absentuje ďaleko viac ako matka – v dôsledku zaobstarania obživy rodiny –, chlapci sú vedení k tomu, aby sa z nich stali autonómni, slobodní a na seba odkázaní jednotlivci. Podľa Chodorow rodové psychické rozdiely, ktoré sa odlišne vytvárajú od mala u dievčat a u chlapcov, ústia v náchylnosť žien byť vo svojich životoch submisívnymi.¹⁰⁰⁶ Jessica Benjamin sa už bližšie zamerala na vzťah nadržanosti a podradenosti v psychoanalytických súvislostiach. Je pre ňu podstatná najmä skutočnosť, že maskulinita sa u jednotlivca vyvíja v závislosti od odmietnutia femininity. Maskulinita teda vníma svoju odlišnosť od femininity prostredníctvom napätia medzi sebaapresadením a vzájomným uznaním.¹⁰⁰⁷ Toto vníma

¹⁰⁰⁶ Pozri CHODOROW, N. The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender, s. 205 a nasl.

¹⁰⁰⁷ Pozri BENJAMIN, J. The Bonds of Love. New York : Pantheon, 1988. s. 12 a nasl.

Benjamin ako hlavný zárodok pre vznik a udržiavanie sa spoločenského systému rodov. Doroty Dinnerstein sa zasa zamerala na to, ako spoločnosť takmer v úplnosti zaťažuje ženu zodpovednosťou a povinnosťami za výchovu detí. Podľa Dinnerstein matka v rámci rannej výchovy núti deti dodržiavať prvé pravidlá, prispôsobovať sa im alebo ich plnenie dokonca vynucuje. To v deťoch, bez ohľadu na pohlavie, vyvoláva odpor voči matke.¹⁰⁰⁸ Dinnerstein teda tvrdila, že nerovnosť žien a sexizmus voči ženám sú dôsledkami ponechania starostlivosti o deti a výchovy detí výlučne na ženy.¹⁰⁰⁹

Osobitný druhý variant psychoanalytických feministických prístupov vytvárali zasa socialistické feministky Juliet Mitchell a Alison Jaggar. Tie využili psychoanalýzu ako nástroj poznania zhoršeného postavenia žien v patriarchálnej spoločnosti, kde je patriarchálny útlak voči ženám kombinovaný ekonomickým útlakom fungovania trhovej, kapitalistickej spoločnosti.

Tretí variant feministických psychoanalytických prístupov kriticky nadväzuje na psychoanalýzu Jacquesa Lacana. Patria sem najmä európske feministické autorky ako Luce Irigaray, Julia Kristeva a Hélène Cixous. Do popredia sa v ich dielach dostáva osobitný feministický prístup ku skúmaniu jazyka a jeho vplyv na vytvorenie a udržiavanie spoločenského systému rodov. Takisto ožívujú témy ženského tela, sexuality, sexuálnej rozkoše a iných predpokladov, ktoré sú schopné zdôvodniť diverzitu ženskej subjektivity a multiplicitné spôsoby jej vyjadrenia.

Celkovo tak táto podoba feminizmu vedie v konečných dôsledkoch k poznaniu, že daná spoločnosť uprednostňuje maskulínne psychoanalytické dôvody pred femininným a stáva sa tak z nej patriarchálna spoločnosť. Nepatriarchálna spoločnosť by podľa psychoanalytických feministiek inak vyhodnotila vzájomným pomer medzi maskulínnym a femininným, než to robí patriarchálna spoločnosť. Aby však bolo možné takúto spoločnosť docieľiť, psychoanalytické feministky považujú za kľúčové zmeniť zážitky a skúsenosti raného detstva, zažiť spoločenské ideové predpoklady uvažovania o rozdieloch medzi pohlaviami, prípadne zmeniť jazykové štruktúry, ktoré používajú členovia spoločnosti za účelom sexuálnej a rodovej identifikácie seba samých a ostatných. Inými slovami, teória psychoanalytického feminizmu odmieta mužské telo, *psyché* a jazyk ako ústredné determinanty psychoanalýzy s rozhodujúcim dopadom na formovanie nastavenia spoločnosti.

Psychoanalytický právny feminizmus zasa skúma právo ako maskulínny systém alebo inštitúciu, ktoré sú vyjadrením myšlienok oddelenia, dichotómie, linearity a vzťahu medzi objektom a subjektom. Psychoanalytické právne feministky sa v prevažnej miere opierajú o lacanovský spôsob psychoanalýzy a ideovo takisto čerpajú z diel Julie Kristevy a Luce Irigaray. Na strane druhej, analýzy Dorothy Dinnerstein a Nancy Chodorow sa čiastočne objavujú prevažne u právnych teoretičiek kultúrneho feminizmu. V týchto súvislostiach sa psychoanalytický právny feminizmus snaží o to, aby právo bolo rovnako ako iné spoločenské inštitúcie predmetom psychoanalýzy maskulínnych predsudkov. Podobne ako všetky psychoanalytické feministické prístupy aj psychoanalytický právny feminizmus sa snaží oslobodiť právnu filozofiu a teóriu práva od mužskej nadvlády. V rámci toho využíva východiskový argument, podľa ktorého vhodnosť psychoanalytickej teórie siaha ďaleko za psychiku jednotlivca a je vhodným spôsobom použiteľná aj pre objasnenie spoločenských inštitúcií, no najmä práva.

Použitie psychoanalýzy v právnej vede a zvlášť vo feministickej právnej teórii môže byť kontroverzné. O takomto názore svedčí esej s názvom *Znásilnenie, zvädzanie, psychoanalýza (Rape, Seduction, Psychoanalysis)* od Johna Forrestera. V obsahu tohto diela

¹⁰⁰⁸ DINNERSTEIN, D. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. Hagerstown – London – New York – San Francisco : Harper & Row, Publishers, 1977. s. 163 a nasl.

¹⁰⁰⁹ Pozri aj DINNERSTEIN, D. *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*. London : The Women's Press, 1987. s. 33-34.

vyslovuje Forrester myšlienku, podľa ktorej „psychoanalýza a právny diskurz sú nadobro nezlučiteľné“.¹⁰¹⁰ Dôvod vidí v nezlučiteľnosti právnej úpravy znásilnenia so psychoanalýzou. Právo z jeho pohľadu je striktným myslením v štýle „všetko alebo nič“, zatiaľ čo psychoanalytické myslenie predpokladá prítomnosť vnútorného konfliktu. Z pohľadu Forrestera tak ide o dva nezlučiteľné spôsoby vedenia diskurzov.

Sigmund Freud: o ženách a koncepte závislosti penisu

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Freud ako pesimista voči ženskej emancipácii, a zároveň ako mysliteľ, presvedčený o ženám vlastnej pasivite ako aj o tom, že život ženy je neúprosne determinovaný jej reprodukčnými funkciami, je nevhodnou pôdou na začatie feministických skúmaní. Opak je však pravdou. Freud behom svojho života predniesol koncept závislosti penisu (*Penisneid*), ktorý vyvstáva u žien už v ranom veku. Konkrétne, podľa Freuda sa dievčatá vo falickej fáze psychosexuálneho vývoja, t.j. od tretieho do piateho roku života, vzdávajú od matky a v rozhodujúcej miere venujú svoju pozornosť otcovi. Dievčatá v tomto momente zistia, že nemajú penis. Vo fáze predtým sa deti podľa Sigmunda Freuda bez ohľadu na pohlavie domnievajú, že všetci majú penis. Dievčatá takisto predpokladajú, že klitoris sa časom zmení na penis. Vo falickej fáze však dôjdu k presvedčeniu, že tomu tak nikdy nebude. V tomto momente rovnako dievčatá ako chlapci zažívajú kritický moment. U dievčat sa prejaví zmienená závislosť penisu, zatiaľ čo u chlapcov sa prejaví kastráčna úzkosť (*Kastrationsangst*), teda akási abstraktná podvedomá úzkosť zo straty penisu. Lenže ako rozvádza Robert F. Murphy veci nemusia byť také pekné a už vôbec také isté: „Bolo povedané, že po skončení oidipovského obdobia začnú muži smerovať k svojej budúcej heterosexualite, mužskej identite, a že sa u nich objaví zároveň neistota, pokiaľ ide o schopnosť si toto postavenie udržať. Jedným z výsledkov oidipovskej krízy je podľa Freuda hlboký strach z kastrácie, ako v doslovnom, tak v prenesenom slova zmysle, ktorý bol označený ako ‚kastráčna úzkosť‘. Táto kastráčna úzkosť, ktorej ženskou analógiou je podľa Freuda ‚závislosť penisu‘, prezrádza krehkosť mužského pocitu nadvlády a neistotu mužskej identity. Život muža je zradný podnik, behom ktorého je dotýčaný muž plný obáv, že by mohol stratiť svoju nezávislosť, sklznúť späť k pasivite a nechať sa pohltiť znepokojúcimi predstavami, prameniáciami z materskej lásky. Muži sa stávajú izolovanejšími ako ženy, pretože zrieknutie sa sexuálnej túžby po matke so sebou rovnako nesie odmietnutie akejkoľvek možnosti sa s ňou stotožniť. Následné stotožnenie s otcom nie je nikdy tak silné ako materské puto, takže mužský potomok zažije oveľa ostrejší pocit odlúčenosti od okolitého sveta ako jeho sestry. Muži sú v porovnaní so ženami samotári a ženy sú si svojou ženskosťou oveľa istejšie než muži svojou mužskosťou.“¹⁰¹¹

Následkom závislosti penisu u žien je ich pocit menejcennosti, z ktorého obviňujú matku. V skutočnosti tak dievčatá začnú podľa Freuda pociťovať, že sú v dôsledku absencie penisu nejakým spôsobom poškodené. Týmto to však nekončí, pretože pokračujú v následnom popretí, kompenzácii alebo v náprave zistenej skutočnosti iným spôsobom. U žien sa podľa Freuda obvykle transformuje túžba po penise do snahy získať dieťa, prípadne ho žena nahradzuje slastným potešením z penisu pri súloží, teda sexuálnou túžbu po mužovi.

Freudov koncept závislosti penisu je v rámci feminizmu značne kritizovaný. Kate Millet a niektoré ďalšie feministky šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov 20. storočia vyčítali Freudovi, že namiesto mužských sociálnych privilégii sa zameral výhradne na biologické predispozície, ktorými disponujú muži. V tomto duchu predkladá svoju kritiku Millet, ktorá chápe Freudove myšlienky ako výsledok biologického redukcionizmu. V tejto súvislosti sice

¹⁰¹⁰ FORRESTER, J. *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*. Melbourne – New York – Port Chester – Sydney : Cambridge University Press, 1990. s. 71.

¹⁰¹¹ MURPHY, R. F. Úvod do kultúrnej a sociálnej antropologie. Druhé vydanie. Praha : Sociologické nakladatelství Slon, 2006. s. 67.

niektoré dievčatá môžu závidieť chlapcom, ale nie ich biologické predispozície, ale moc a privilégia, ktoré im spoločnosť udeľuje. Takýto spôsob reinterpretácie Freuda sa objavuje u Juliet Mitchell.

Karen Horney a Clara Thompson: o závisťi maternice a o závisť penisu ako túžba po zrovnoprávnení s mužmi

Protipólom voči Freudovmu klasickému biologizovaniu je klasický kulturalizmus, ktorý sa začal objavovať v tridsiatych a štyridsiatych rokoch 20. storočia v dielach neofreudovských psychiatričiek Karen Horney a Clary Thompson. Práve Karen Horney sa zvykne v literatúre označovať za zakladateľku feministickej psychológie. Obe autorky odmietali možnosti biologického determinizmu tak, ako sú predstavené vo Freudovej teórii. Tieto autorky predstavujúce predzvesť feministických prístupov, začali chápať sexuálne role ako kultúrne výtvary. Podľa nich je vytváranie rolí príznačné tým, že sa biologickým odlišnostiam pripisuje enormný spoločenských význam. Karen Horney v rámci Národného združenia profesijných a obchodných ženských spolkov (*National Federation of Professional and Business Women's Club*) predložila svoj príspevok, v ktorom označila mužnosť a ženskosť za umelo vytvorené pojmy. Karen Hornej bola Freudova študentka. K mnohým jeho myšlienkam, ktorými Freud charakterizoval ženy, sa však vyjadřila kriticky. Zároveň sa stala zdrojom moderných feministiek pri hľadaní vhodnej teórie ženskej psychológie.

Horney teda vo všeobecnosti argumentovala voči viacerým pojmom a teoretickým konceptom vo vnútri Freudovej psychoanalýzy. Podľa nej rovnako ako ženy trpia závisťou voči mužskej dispozícii penisu, frustráciou závisťi trpia aj muži voči ženám. Horney tak postavila voči freudovskému konceptu závisťi penisu myšlienku, ktorá sa neskôr vžila pod označením „závisť maternice“.¹⁰¹² Dokonca v tejto súvislosti tvrdila, že závisť maternice je

¹⁰¹² Chcem však upozorniť na skutočnosť, že Horney tento pojem nikdy nepoužila tak ako ho uvádzame vyššie v texte. No predstavila myšlienku, ktorá jeho obsah jasne vyjadřila. Pojem „závisť maternice“ („*womb envy*“) použila otvorene až Margaret Mead v roku 1949 vo svojej knihe Mužské a ženské (*Male and Female*). Pozri MEAD, M. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York : William Morrow & Company, 1975. s. 78-104. V súvislosti s inými podobnými pocitmi mužov sa v psychológii objavujú aj iné pojmy ako „závisť vagíny“ („*vagina envy*“), závisť prs („*breast envy*“) alebo závisť pôrodu („*parturition envy*“). Tie buď označujú to isté, a sú teda používané ako synonymá, alebo môžu označovať rozdielne skutočnosti. Napríklad, Harold Tarpley tvrdí, že niektoré z týchto pocitov môžu byť mužmi úspešne behom ich života sublimované. K takýmto pocitom patrí závisť maternice a závisť prs, pretože muži ich dokážu uspokojiť zabezpečením bezpečného domova a starostlivého prostredia pre ženu a deti. Naopak, závisť vagíny je pre život muža zložitý sublimovať nejakým spôsobom. Turley sa domnieva, že závisť vagíny môže byť vysvetlením toho, prečo sa niektorí muži uchýľujú k zneužívaniu žien. Závisť vagíny je úzko prepojená so žiadostivosťou a orgazmom. Závisť vagíny je podvedomý pocit mužov, ktorý vníma ženu ako zbavenú žiadostivosti. Penis je viditeľným pohlavným orgánom, tzn. muž na jeho základe môže byť hodnotený z hľadiska veľkosti jeho genitálií, ich stavu alebo výkonnosti. V porovnaní s tým je vagína skrytá, čo poskytuje ženám výhodu v tom, že nemôžu byť pohľadom na ich genitálie porovnávané. Žena je vnímaná ako osobitá, privilegovaná a ovládajúca sa, závislá, pasívna, zbavená zodpovednosti, ochraňovaná a vplyvná. Navyše, byť ženou znamená v priemere žiť dlhšie o 4 až 5 rokov než sa dožívajú muži. Porovnaj TARPLEY, H. *Vagina Envy in Men*. In *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*, Vol. 21, No. 3, 1993. s. 457-464. Celkovo ale možno tvrdiť, že koncept závisťi maternice alebo aspoň myšlienky analogické tomuto konceptu našli svoje vyjadřenia aj v myšlienkach iných autorov mimo feminizmu. Ako príklad možno uviesť Ericha Fromma, ktorý tvrdil, že muži majú zvýšenú potrebu tvoriť iným spôsobom (slovom, myšlienkami atď.), čo pramení z absencie maternice a nemožnosti rodiť deti. Hovorí, že Margaret Mead prirovnáva schopnosť žien rodiť k potrebe mužov dosiahnuť niečo svojim spôsobom, keďže otcovstvo nie je nikdy úplne to isté čo materstvo. Felix Boehm tvrdí, že závisť voči ženskej schopnosti porodiť dieťa je značným stimulom pre mužov niečo tvoriť. John B. Nelson hovorí o tom, že tlak vo vnútri chlapcov a mužov ich núti byť produktívnymi a jeho korene pochádzajú zo závisťi voči

u mužov väčšej intenzity než je závisť penisu u žien: „Avšak z biologického hľadiska majú ženy v materstve alebo v možnosti materstva neopomenuteľnú a v každom prípade nezanedbateľnú fyziologickú prevahu. To sa predovšetkým odráža v nevedomí mužskej psychiky, konkrétne v tom, že muži intenzívne závidia ženám materstvo. Túto závisť ako takú poznáme, ale ani zďaleka nebola náležite ocenená ako dynamický faktor. Keď človek začne, ako tomu bolo v mojom prípade, analyzovať mužov po dosť dlhej skúsenosti s analýzou žien, získa veľmi prekvapivý dojem, že muži ženám veľmi intenzívne závidia tehotenstvo, pôrod a materstvo, rovnako ako prsia a kojenie.“¹⁰¹³ Muži tak trpia závisťou matrice. Horney pod týmto konceptom vyjadrila pocit menejcennosti u mužov za to, že nemôžu rodiť deti.

Podľa Clary Thompson zasa pranie ženy mať penis neznamená, že žena si je vedomá svojej anatomicky danej menejcennosti. Naopak, takéto pranie ženy symbolicky vyjadruje požiadavku určitej formy rovnoprávnosti s mužmi.¹⁰¹⁴ Na rozdiel od Freuda vidí Thompson kritické štádium v dospievaní dievčat, kedy začínajú dievčatá vnímať rozdiely medzi pohlaviami pri rozdelení moci a dopady rôznych spoločenských obmedzení s ohľadom na rozlišovanie pohlavia.

Jacques Lacan: o ceste dieťaťa zo sveta imaginárneho do lingvistického sveta symbolického

Podľa postmoderného psychoanalytika Jacquesa Lacana sa oidipovský komplex v rámci nukleárnej rodiny odohráva v rovine jazyka a symbolov. Zhrnutím tak možno tvrdiť, že Lacan pri výklade oidipovského komplexu prepája freudovskú psychoanalýzu so štruktúrnou jazykovedou a štruktúrnou antropológiou Lévi-Straussa.¹⁰¹⁵ Podľa Lacana dieťa dospieva k tomu, čo nazýva symbolickým.¹⁰¹⁶ Je to svet lingvistickej komunikácie, teda tvorby intersubjektívnych vzťahov, poznania ideologických zvyklostí a schopnosti akceptovania pravidiel a práva. Vyjadrené lacanovsky „dieťa sa rodí do jazyka“.¹⁰¹⁷ Akonáhle dieťa prenikne do tohto sveta a prijme pravidlá a príkazy spoločnosti, je schopné nadväzovať a rozvíjať interakcie s ostatnými.

Oidipovský komplex má vo vyššie predstavených súvislostiach význam v tom, že je nevyhnutne spojený s prijatím pravidiel používania jazyka u dieťaťa. Dieťa si osvojí symbolické práve v oidipovskom štádiu. Symboly umožňuje najmä skutočnosť, že dieťa je schopné prijať meno otca. Otec je stelesneným práva, a teda príkazov a zákazov, ktoré udržiavajú pod kontrolou túžby a dozerajú na pravidlá používania jazyka. Túžby sú ďalším kľúčovým pojmom v Lacanovom myslení. V predoidipovskom štádiu však dieťa žije v ideálnom raji tým, že je spojené s matkou. Všetky potreby sú naplnené. Lacan tvrdí, že v predoidipovskom štádiu sa deti vyvíjajú rovnako, a tak nemôže byť v ich vývoji počas tohto štádia rozdiel medzi tým, či je dieťa v skutočnosti chlapcom alebo dievčaťom. V momente, kedy dieťa zažije pocit oddelenosti seba od matky vzniká trhlina a zároveň jeho prvá túžba, tzn. túžba navrátenia do sveta raja.¹⁰¹⁸ Tento proces je charakteristický už pre oidipovské

výhradne ženským funkciám, ktorými prirodzene disponujú iba ženy. Pozri bližšie BAYNE, E. Womb Envy: The Cause of Misogyny and Even Male Achievement? In *Women's Studies International Forum*, Vol. 34, Iss. 2, 2011. s. 151-160.

¹⁰¹³ HORNEY, K. Útěk od ženskosti: komplex maskulinity u žen z pohľadu mužů žen. In KELMAN, H. (ed.) *Karen Horneyová: Ženská psychologie*. Praha : Triton, 2004. s. 60.

¹⁰¹⁴ Pozri bližšie THOMPSON, C. Cultural Pressures in the Psychology of Women. In *Psychiatry*, Vol. 5, Iss. 2, 1942. s. 332 a nasl.

¹⁰¹⁵ MITCHELL, S. A. – BLACKOVÁ, M. J. Freud a po Freudovi: Dějiny moderního psychoanalytického myšlení. Praha : Triton, 1999. s. 227.

¹⁰¹⁶ Lacanove poňatie symbolizmu sa vyznačuje tým, že symbol – alebo to čo je označujúce – je odlúčené od symbolizovaného, t.j. žije takpovediac akoby vlastným životom.

¹⁰¹⁷ Napr. LACAN, J. M. E. *Écrits: A Selection*. London – New York : Routledge, 2001. s. 76.

¹⁰¹⁸ V zmysle Lacanovej psychoanalýzy sú potreby a túžby rozdielne pojmy.

štádium. Túžba je následkom vytvorenia trhliny. Túžba je neukojiteľná a reprezentuje po zvyšok života jednotlivca jeho želanie zaeliť trhlinu, odstrániť odlúčenosť, či dosiahnuť nemožnú obnovu, teda akési opätovné splnutie s matkou.

Prvou skutočnou túžbou dieťaťa je stať sa pre matku falusom. V tejto súvislosti sa nepoužíva pojem falus v sexuálnom význame. Preto Lacan nemá pod pojmom túžby na mysli ani sexuálny pud a ani uspokojenie akejsi sexuálnej potreby. Falus tak nie je ani skutočným penisom, ale objektom matkinej túžby. Dieťa chce predstavovať naplnenie túžby matky celým svojim životom. Proti naplneniu tejto túžby stojí otec. Otec si takisto robí na matku nárok a má falus. Otec pretrháva jednotu medzi matkou a dieťaťom. Podľa Lacana to vedie k tomu, že dieťa nemôže byť matkiným falusom a následkom toho je kastrácia.

Lacanovská interpretácia oidipovského komplexu upozorňuje na to, že kastrácia je východiskovým stavom všetkých detí bez rozdielu pohlavia, a teda bez ohľadu na fakt, či majú alebo nemajú skutočný penis. Vždy keď matka vyslovuje meno otca narušuje tým imaginárnu jednotu medzi sebou a dieťaťom. Vyslovenie mena otca informuje dieťa o jeho existencii a o jeho faluse, ktorý tu bol pred dieťaťom a ktorý umožnil narodenie dieťaťa. Matka takto uvádza dieťa do zákonného spoločenského poriadku obmedzenia symbolických vzťahov. Lenže v oidipovskom štádiu sa deti v závislosti od ich pohlavia už podľa Lacana líšia. Chlapci sú oslobodení spod imaginárneho a vstupujú do symbolického sveta jazyka a individuálnosti. Naopak, dievčatá z dôvodu, že nikdy celkom nepodstúpia úplné vyriešenie oidipovského komplexu ostávajú vo svete imaginárneho alebo vstupujú do sveta symbolického umlčané. Otcov reprezentovaný zákon sa následne ďalej replikuje prostredníctvom symbolického jazyka, čím vytvára predpoklady, aby tomu nemohlo byť inak. Napríklad, postmoderná feministka Drucilla Cornell síce tvrdí, že „[ž]eny si môžu falus prisvojiť – a kto by to dokázal lepšie, ako to robia profesorky práva –, ale falus naďalej zostáva samotným symbolom sily a moci. Skrátka, aby ženy vstúpili do maskulínneho sveta, musia zaujať mužskú pozíciu“.¹⁰¹⁹

Lacanov myšlienkový prínos má pre feminizmus zásadný význam. Aj keď centrom Lacanovho myslenia je pojem falus, nakoľko falus je stredobodom symbolického poriadku a zároveň reprezentuje moc, Lacan sa vystríha toho, aby mu priradzoval význam skutočného penisu. Lacan kladie apel na pohlavie ako výhradne kultúrne a lingvisticky podmienené pojmy. V nadväznosti na to sa Lacanova interpretácia prenikavosti západných symbolických pohlavných významov v jazyku stáva u feministiek zdrojom kritiky západnej spoločnosti. Skrátka, niektoré feministky sa nechávajú inšpirovať Lacanovou analýzou jazyka a oblasťou imaginárneho a symbolického, iné sa zasa držia Lacanovho popisu nevyhnutnosti patriarchátu a ostatné sa pokúšajú Lacanovou analýzou zachytiť bezprostrednejšie formy femininnej skúsenosti a významov.

Luce Irigaray: o autentickej ženskosti, ktorá pramení z ich tela a sexuality

Psychoanalytický feminizmus našiel svoje predstaviteľky v osobách európskych predstaviteľiek psychoanalytického feminizmu, akými sú Luce Irigaray a Julia Kristeva. Aj keď Irigaray svoje myslenie zakladá vo výraznom podiele na Lacanovom odkaze, jej zámerom bolo predovšetkým oslobodiť femininné filozofické myslenie od prítomností maskulínneho. Podobne ako Lacan, aj Irigaray rozlišuje medzi imaginárnym a symbolickým, ale na rozdiel od Lacana, v prípade imaginárneho robí rozlíšenie medzi ženským, femininným imaginárnym a mužským, maskulínnym imaginárnym. To znamená, že podľa nej *psyché* nie je nikdy obojpohlavná, ale je buď ženská, femininná alebo mužská, maskulínna. Irigaray sa odmietala uspokojiť s pozíciou, ktorú vymedzil Lacan v predoidipovskom štádiu a oidipovskom štádiu v prípade dievčat. Skutočnosti, ktoré popisuje Lacan interpretovala nie ako hotový stav, ale ako nevyužitú príležitosť pre ženy a spoločnosť. Zdôvodňovala to tým, že všetko, čo o týchto veciach vieme pochádza z mužského uhla pohľadu. Preto konštatuje, že jediný obraz ženy,

¹⁰¹⁹ CORNELL, D. *The Philosophy of the Limit*. London – New York : Routledge, 1992. s. 175.

ktorý takáto psychoanalýza pozná je „maskulínna žena“, „falická žena“, teda žena ako ju vidia muži. Podľa Irigaray existuje iná žena, ktorú treba poznať a to „femininná žena“, tzn. žena ktorú vidia ženy. Zároveň pripomína, že takúto ženu nie je potrebné nijakým spôsobom vymedzovať a ani definovať. V opačnom prípade by sme dospeli len k falickej žene: „Tvrdiť, že femininné môže byť vyjadrené vo forme istého pojmu vedie k tomu, že sa necháva znova chytiť do systému ‚mužských‘ predstáv, v ktorých sú ženy uväznené v systéme významov, ktoré slúžia sebaopostihnutiu (mužského subjektu). Ak aj dochádza k spochybňovaniu ‚femininity‘, stále to ešte neznamená, že je nevyhnutné vypracovať ďalší ‚pojmem‘ – pokiaľ sa žena nechce vzdať svojho pohlavia a nechce hovoriť ako muži. Som toho názoru, že na vypracovanie teórie žien sú tu muži. V jazyku žien takýto pojem nemá svoje miesto.“¹⁰²⁰

Podľa Luce Irigaray je nevyhnutné podstúpiť tri kroky, ktoré vedú k oslobodeniu žien.¹⁰²¹ Po prvé, ženy si musia vytvoriť ženský jazyk. Ten sa musí vyhýbať rodovo neutrálnemu zafarbeniu v rovnakej miere ako sa bude vyhýbať mužskému jazyku. Aj keď požiadavka vyhýbania sa rodovej neutralite môže v rámci súčasného feminizmu znieť zvlášť, Irigaray chce tým podotknúť, že skutočná neutralita je bezvýznamná a morálne zavádzajúca. V neutralite sa stráca subjektivita. Irigaray vyzývala ženy, aby našli odvahu hovoriť aktívnym hlasom, a tak sa za každú cenu vystríhali falošnej bezpečnosti a neautenticite pasívneho hlasu.

Po druhé, ženy musia pochopiť význam ženskej sexuality. Singularita predkladaná mužským pohlavným orgánom musí byť prekonaná multiplicitou ženským sexuálnym orgánom. Irigaray kladie zreteľ na ženské ohanbie. To znamenajú, že žena nie je ani jedno a ani dve. Žena nie jedným, pretože jej pysky ohanbia predstavujú ženskú rozmanitú a splývajúcu sexualitu: „Akože žena nemá pohlavný orgán? Má ich prinajmenšom dva, ale nemožno ich identifikovať ako jeden. Vskutku, má žena viac. Jej sexualita, vždy prinajmenšom dvojitá, pokračuje ešte ďalej: je pluralitná. [...] Vskutku, ženská rozkoš si nemusí vyberať, napríklad medzi klitorisnou aktivitou a vaginálnou pasivitou. Rozkoš vaginálnej stimulácie nemusí byť nahradzovaná klitorisnou stimuláciou. Obe spolu nenahraditeľne prispievajú k ženskej rozkoši. Mimočodom, ostatné stimulácie... Hladenie bradaviek, dotyky na ohanbí, rozovieranie pyskov, hladenie zadnej steny vagíny, dráždeniu krčku matrice, a tak ďalej. Pripomenutie len niekoľkých veľmi špecifických ženských rozkoší. Rozkoše, ktoré ostávajú nejakým spôsobom nepochopené rozdielmi medzi pohlaviami viac ako by sa mohlo zdať – alebo aj nezdať, druhé pohlavie je iba nevyhnutným doplnkom k jedinému pohlaviu.“¹⁰²² Rovnako platí, že žena nie je ani dvoma. Dotýkajúce sa pysky ženského ohanbia sú súčasťou tela ženy: „[K]ontakt prinajmenšom dvoch (pyskov) ktoré umožňujú žene byť v dotyku so sebou samou, ale bez akejkolvek možnosti odlišnosti od toho čoho sa dotýka a čím sa dotýka.“¹⁰²³ Ženská sexualita sa podľa Irigaray neobmedzuje iba na jedno, alebo viacero miest ľudského tela. Naopak, ženská sexualita je podľa nej celistvou, t.j. týka celkového ženského tela: „Avšak žena má sexuálne orgány viac-menej všade. Sexuálnu rozkoš dosahuje všade. Aj keď sa zdržíme hysterizácie celého jej tela, geografia jej rozkoše je oveľa diverzifikovanejšou, rozmanitejšou vo svojich rozdieloch, zložitejšou, jemnejšou, ako si bežne predstavuje – je skôr imaginárnou než príliš úzko zameranou na rovnakosť.“¹⁰²⁴

¹⁰²⁰ IRIGARAY, L. *This Sex Which is Not One*. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1985. s. 122-123.

¹⁰²¹ Tieto tri prvky uvádzajú Rosemarie Tong a Tiny Fernandes Botts. Pozri FERNANDES BOTTIS, T. – TONG, R. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, s. 146 a nasl.

¹⁰²² IRIGARAY, L. *This Sex Which is Not One*, s. 28.

¹⁰²³ Tamže, s. 26.

¹⁰²⁴ Tamže, s. 28.

V tomto svetle Irigaray rozpracováva koncept celistvej, komplexnej, multiplicitnej a diverzítnej sexuality žien, ktorá sa líši od falickej sexuality žien, ktorú na ženy aplikujú muži v zmysle patriarchálnych kritérií. Vaginálna a klitorisná sexualita žien nie je o počte pohlavných orgánov ženy, ale je o jej celistvosti. Podľa Irigaray je ženská sexualita pluralitná, cirkulárna, bezplánovitá či bezúčelná. Naopak, mužská sexualita je dotváraná falickými kritériami patriarchátu, a preto je jednotnou, lineárnou, plánovitou a zameranou na účel. Podstatou tejto jej argumentácie je psychoanalytická prizma, podľa ktorej sa falické kritéria nevzťahujú iba na oblasť sexuality – hoci sú v nej dominantné –, ale presahujú ju a podieľajú sa na vytváraní širších spoločenských štruktúr. V nadväznosti na to je patriarchálna spoločnosť utváraná podľa mužskej sexuality. Dominancia mužského obrazu sexuality tak spätne pôsobí aj na utváranie ženskej sexuality. Jedinou cestou, ktorou je možné odstrániť patriarchát je oslobodiť ženu. Podľa Irigaray to ženy môžu docieľiť dočasným izolovaním sa od mužov a prostredníctvom lesbických alebo autoerotických praktík: „Aby ženy uskutočňovali taktický úder, držali sa dost' dlho ďalej od mužov kvôli tomu, aby sa naučili brániť svoju túžbu, najmä rečou, objavili útočisko v láske iných žien ďalej od imperiálnych rozhodnutí mužov, ktoré ich stavajú do pozície konkurenčných komodít, vynútiť si pre seba spoločenské postavenie, ktoré dosiahnu uznanie, zarobiť si na živobytie s cieľom uniknúť zo stavu prostitútky... to sú určite nepostrádateľné etapy úniku z ich proletarizácie na výmennom trhu. Keby však ich cieľom bolo iba zvrátiť poriadok vecí, hoci by to bolo možné, história by sa z dlhodobého hľadiska opakovala: smerom k falokratizmu. Nevzniklo by miesto pre ženskú sexualitu, ani pre ženské imaginárne, ani pre ženský jazyk.“¹⁰²⁵ Tým, že ženy začnú preskúmať mnohostranný terén ženského tela, naučia sa myslieť, rozprávať a používať jazyk či robiť skutky, ktoré vytlačia všadeprítomný falus patriarchálnej spoločnosti. Sexuálna izolácia žien je len akousi prechodnou fázou, v ktorej ženy spoznajú seba samé, dosiahnu poznanie a vytvoria si jazyk, ktoré sú nevyhnutné pre ich sebaidentifikáciu.

Po tretie, ženy musia skoncovať so vzormi správania a obrazmi, ktoré na nich kladú muži: „Ženy sú falicky poznamenávané svojimi otcami, manželmi, kupliarmi.“¹⁰²⁶ Irigaray vystríha pred falickou klasifikáciou kritériom rovnakosti, ktoré označuje pojmom „spekulum“ („*speculum*“). Spekulum, alebo kritérium rovnakosti, nachádza všade v kultúre západnej spoločnosti – vo filozofii, v jazyku, v psychoanalýze, v práve, v morálke atď. –, pričom jeho jadro tvoria mužské kritéria falokratického poriadku.¹⁰²⁷ To znamená, muži sa dívajú na ženy mužským obrazom podobnosti a rovnakosti. Ženy sa nechápu ako autentické bytosti samé osebe. Sú vymedzované prizmou a kritériami mužov. Ženám sa naskytá možnosť iba „falickej sebareprezentácie“.¹⁰²⁸ Irigaray v tejto súvislosti pripomína, že takéto vzory správania a obrazy by mali ženy v zveličenej podobe a dovedené do absurdnosti premietat' späť na mužov. Zároveň by tým ženy mali využiť každú možnosť karikovania falickej reprezentácie žien. Všetko to, vrátane prechodnej fázy, má viesť k prelomeniu falokratickej nadvlády spekula. Podstatou zrovnoprávnenia žien je teda podľa Irigaray ich oslobodenie spod falických pojmov, ktoré apelujú na rovnakosť a podobnosť (spekulum) na úkor multiplicity a diverzity žien. Takýto záver odráža Irigarayovej presvedčenie o tom, že špecificky ženské spôsoby uvažovania o sebe ako o žene sú obsiahnuté v ženskom tele, a teda pramienka z neho.¹⁰²⁹

Julia Kristeva: o ženách medzi semiotickým a symbolickým jazykom

Vedľa Luce Irigaray je ďalšia psychoanalytická feministka Julia Kristeva. S Irigaray ju spája najmä to, že obidve vytvárajú svoju teóriu na základe Lacanovho odkazu. Kristeva sa

¹⁰²⁵ Tamže, s. 33.

¹⁰²⁶ Tamže, s. 31.

¹⁰²⁷ Pozri tamže, s. 61 a nasl.

¹⁰²⁸ Tamže, s. 70.

¹⁰²⁹ Pozri BRYSON, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*, s. 237.

takisto identifikuje s Lacavovým opisom predoidipovského, oidipovského a postoidipovského štádia. Do veľkej miery ho preberá, ale zároveň ich bližšie rozpracováva. Kristeva rozpracováva kategóriu semiotického. Tvrdí, že táto špecifická modalita jazyka je charakteristická pre predoidipovské štádium vývoja dieťaťa. Pre oidipovské a postoidipovské štádium je v zmysle Lacana charakteristická kategória symbolického. Kristeva robí medzi nimi nasledovné delenie: semiotické je matkiným, poetickým jazykom, zatiaľ čo symbolické je otcovským, logickým jazykom. Symbolická modalita používania jazyka je stránkou jazyka, ktorá prispieva k vytvoreniu a umožneniu racionálnej argumentácie v jazyku. To znamená, že prispieva k vytvoreniu lineárneho, racionálneho, objektívneho a gramaticky usporiadaného jazyka. Podľa nej sa dieťa v nasledujúcich štádiách svojho vývoja nezabavuje semiotického a teda imaginárneho, ale prenáša si ho do nich. Kristeva je tak toho názoru, že imaginárne existuje mimo symbolického, a zároveň popri symbolickom. To je takisto moment, v ktorom sa rozchádza s Lacanom, nakoľko on sám striktno oddeľoval od seba imaginárne a symbolické, a teda pripúšťal len možnosť, že imaginárne existuje mimo symbolického.

Kristeva na rozdiel od Irigaray odmietla identifikáciu femininného, ženského a maskulínneho, mužského vzhľadom na biologické predpoklady ženy a muža. Podľa Kristevy tak dieťa aj samotným vstupom do symbolického sa môže rovnako identifikovať s matkou ako aj s otcom. S ohľadom na to, akú voľbu dieťa učiní, v takom rozsahu sa môže identifikovať femininným či maskulínnym. Dôležité je si uvedomiť škálovateľnosť tejto voľby. Dieťa nečini kategorickú voľbu, a daná voľba nemusí totalitne ovplyvňovať všetky oblasti života jednotlivca či znamenať jeho definitívnu časovú determináciu.

Aj keď Kristeva apeluje na stieranie ostrej a nepreklenuteľnej hranice binárnej tradície dvoch pohlaví či dvoch rozdielnych rodových identít, predsa len pripúšťa, že existujú rozdiely medzi mužským a femininným. Počiatky uvedomovania si týchto rozdielov vkladá do vzťahu dieťaťa k matke. Konkrétne, sa formujú v bode (ne)identifikovania sa s telom matky. Ženy a dievčatá sa identifikujú s telom matky, čím sa sťažuje možnosť odmietnutia a zavrhnutia jej tela. Muži, a teda chlapi odmietnu telo matky ako niečo čo je zároveň odmietnutím ľudskej bytosti. Matka je v týchto súvislostiach pre nich objektom, ktorý pre nich stelesňuje to, že sú ľudskou bytosťou so všetkými nechutnosťami, ktoré k ľudským bytostiam patria (hlieny, krv, výkaly atď.). Odmietnutie tela matky je tak podľa Kristevy v priamej súvislosti s odmietnutím žien. Ženy sa tak stávajú spoločensky menej významnými osobami. Takáto identifikácia žien ich vedie k tomu, že sú ďaleko viac revolučnejšie než sú muži.

Marie Ashe: o prelome postštrukturalistickej subjektivity do feministickej právnej vedy

Psychoanalytická feministka Marie Ashe prináša do feministickej právnej teórie subjektivitu, ktorú rozvíja za pomoci myšlienkového odkazu Jacquesa Lacana a psychoanalytickej feministky Julie Kristevy. Jej teória subjektivity je tak výrazne poznamenaná psychoanalytickým prístupom. Ashe vnáša do feministického právneho myslenia psychoanalytické chápanie subjektivity. Okrem iného sa takisto zameriava na znaky právneho diskurzu z pohľadu feminizmu, pričom jej feministické myšlienky o práve sa v mnohom opierajú o postmodernizmus a postštrukturalizmus s využitím metód dekonštrukcie a rekonštrukcie. Jej pozícia voči právu sa javí na prvý pohľad zvlášť negatívne. O právnom diskurze a práve sa vyjadruje nasledovne: „Tak sa mi zdá, že hlavné znaky právneho diskurzu týkajúce sa žien a matiek sú nasledovné: vychádzajú z muža; vymedzujú ženy s určitosťou; pokúšajú sa a zároveň skrývajú aktivity moci; umlčávajú iný diskurz. Beriem ako samozrejmosť: Právo, ktoré umlčiava akýkoľvek diskurz je bez oprávnenia.“¹⁰³⁰

Ashe dáva v prípade práva do popredia potencionálne prítomnú schopnosť práva kontrolovať akúkoľvek oblasť spoločenského a individuálneho života jednotlivca. Negatívny

¹⁰³⁰ ASHE, M. Zig-zag Stitching and Seamless Web: Thoughts on „Reproduction“ and the Law. In KELLY WEISENBERG, D. (ed.) *Feminist Legal Theory: Foundations*, s. 583.

vplyv tejto potenciality práva zostrujú špecifické vlastnosti práva, akými sú bezmedzerovitosť práva, vymedzovanie právne významných skutočností v právnych definíciách, špecifický právny jazyk ako aj schopnosť prikazovať a donucovať. Právo a jeho schopnosť regulovať okolitý svet preniká všetkým až do takej miery, že si to už ani ľudia neuvedomujú. Problémom samým je podľa tejto psychoanalytickej právnej teoretičky aj skutočnosť, že právne pravidlá regulujúce stránky života žien (napr. tehotenstvo, materstvo či umelé prerušenie tehotenstva) sa ničím nelíšia od ostatných, teda bežných oblastí právnej regulácie. Právo vďaka svojmu jazyku a exkluzívnemu diskurzu, ktorý so sebou prináša, sa snaží vnášať unifikáciu. Teda, problematickým z jej pohľadu sa stáva diskurz, ktorý právo určuje.

Právny diskurz možno označiť aj ako totalitný diskurz, pretože sa zakladá na rámci absolútnych (teda pevných a konečných) významoch. Tým, že právo vymedzuje istú podobu diskurzu predznamenáva aj spôsob, akým sa jednotlivci vyjadrujú k danej problematike a ako si formujú svoj názor. Podľa Ashe je možné hovoriť rôznym spôsobom na základe rôznych skúseností a bez ohľadu na ustálený právny diskurz, a pritom môže ísť o tie isté veci. Rôznym spôsobom sa dá v tomto ohľade hovoriť o tehotenstve alebo o umelom prerušení tehotenstva: „Podľa mňa je východiskovým bodom vlastný ženský prístup vychádzajúci [z našich] skúseností, vyslovený s úctivým rozhodnutím k pravde o ženských telách, utláčaných prevládajúcim diskurzom.“¹⁰³¹ Tento nový diskurz by mal byť zbavený esencializmu morálnych úvah a abstrakcií, ktoré končia v stanovení dichotómie, napríklad medzi právom ženy a životom plodu. Marie Ashe je zásadne proti tomu, aby medicínsko-právny diskurz viedol k vytváraniu akejkoľvek trhliny medzi tehotnou ženou a plodom. Inými slovami, medicínsko-právny diskurz nemá dôsledne rozlišovať medzi ženou a plodom. Sama pripomína, že „tehotné ženy nie sú schopné hovoriť o interrupcii hlasom, ktorý by bol zbavený jej identifikácie s plodom“.¹⁰³² Tehotenstvo ženy podľa nej nemá binárnu povahu a samotné prenatalné štádium života tehotnej ženy je takisto pripomínajúcou sa identifikáciou s plodovým bytím v tele ženy. „Preto, ženská kritika prevládajúceho diskurzu musí byť poznamenaná sústredenosťou, novotou, precíznosťou, neústupným odmietaním špekulácií, ktoré končia v abstrakcii, úplne vzdialených od spoločnej skúsenosti vzájomne odlišných žien a rozhodnutím odmietnutím zjednodušujúcich a násilných kategorizácií“, tvrdí.¹⁰³³ Určitým smerovaným v utváraní nového diskurzu má byť aj morálny relativizmus: „Náš alternatívny diskurz musí byť schopný presvedčivo čeliť otázke, ktorou pomeriavame nielen medicínsko-právny diskurz, ale takisto aj každý diskurz týkajúci sa žien: Ako si poznávala to, čo tvrdíš, že poznáš?“¹⁰³⁴

Marie Ashe ako žena opísala skúsenosť viacerých svojich spontánnych potratov a jedného umelého prerušenia tehotenstva. Aj keď sa vyslovuje, že podstúpenie interrupcie malo pre ňu fyzické a emočné následky „ďaleko viac hrozivo negatívne, než som mohla očakávať na základe toho, čo mi hovoril zdravotnícky pracovník“, predsa len sama odmieta opodstatnenosť takéhoto zovšeobecnenia a pripomína, že „moja skúsenosť nie je skúsenosťou každej ženy“.¹⁰³⁵ Pripúšťa tak skúsenosti žien, ktoré po podstúpení interrupčného zákroku pocítili veľkú úľavu. Dodáva: „Pre niektoré ženy nie je interrupcia ničím iným než úľavou, aspoň sa to tak zdá, zatiaľ čo pre iné ženy sa stala určitým spôsobom umierania – samovražedným, ak nie vražedným.“¹⁰³⁶ Všetko sú to podľa nej rozdielne prežité skúsenosti rôznych žien, ktorých spája umelé prerušenie tehotenstva. Ženy sú rôzne a majú rôzne životné skúsenosti. Každá z nich prijíma inak tú istú skutočnosť do svojho života. Z takejto pozície

¹⁰³¹ Tamže, s. 589.

¹⁰³² Tamže, s. 587.

¹⁰³³ Tamže, s. 588.

¹⁰³⁴ Tamže.

¹⁰³⁵ Tamže.

¹⁰³⁶ Tamže, s. 589.

spochybňuje aj unifikáciu schopnosť práva, ktorá sa zakladá na esencialistických vymedzeniach rodov a pohlaví. Právo nutne musí podstúpiť dekonštrukciu a rekonštrukciu feministickej kritiky, ktorá do práva inkorporuje prvky jasnosti, novoty, plné zohľadnenie telesnej skúsenosti, odmietnutie abstrakcie a takisto odmietnutie snahy o redukciu do zjednodušujúcich, skutočnosti zbavených kategórií. Súčasťou takejto podoby práva je aj sebaobmedzenie práva pri regulácii niektorých otázok týkajúcich sa žien, medzi ktoré vyslovene zaraďuje oblasť reprodukčných funkcií ženského tela. Ashe zhrnutím dodáva: „Chcem právo, ktoré nám umožní byť ženami. Ktoré, uznaním hrubosti inherentne prítomnej v každej regulácii ženskej ‚reprodukcie‘, vymedzuje oblasť neregulácie, v rámci ktorej budeme robiť každá sama za seba svoje vlastné ‚morálne rozhodnutia‘.“¹⁰³⁷

Takéto chápanie diverzítnej skúsenosti žien súvisí s novým a odlišným prístupom k vymedzovaniu rodu. Ashe odmieta tradičné, patriarchálne a mužské vymedzenie rodu, ktoré vzniklo v dôsledku mužského diskurzu. Mužský diskurz formuje rody, ktorých vzájomné vzťahy sa pomeriavajú rovnakosťou alebo odlišnosťou. Naopak, presadenie nového diskurzu vyústi v „realitu unikátnych ženských telesných skúseností, na jednej strane, a očividne protichodné hlasy všetkých ženských identít, na strane druhej“.¹⁰³⁸ Zmena v práve musí byť z pohľadu Ashe zmenou diskurzívnou, to znamená, takou zmenou, ktorá je zmenou od „iného“ a smerom k „inému“. Na tomto mieste možno snáď iba spomenúť, že sama pri formulovaní svojej (postštrukturalistickej) teórie práva využíva koncepty lacanovskej feministky Julie Kristevy. Zároveň je Ashe skeptická k možnosti nápravy práva postupnou zmenou právnej úpravy. Uznáva síce, že aj postupná zmena môže viesť k zmierneniu negatív stále sa zhoršujúceho postavenia žien v práve a spoločnosti, ale nejde o spôsob, ktorý ponúka všeobecné riešenie v prospech žien, teda v prospech „iného“. Zmena právneho diskurzu tak ide ruka v ruku so zmenou spôsobu myslenia, akým ľudia uvažujú: „Takáto zmena myslenia sa objavuje v postštrukturalnej kritickej teórii, ktorá prijala do svojho streda pozície psychoanalýzy, etnológie a lingvistiky, a ukázala – svojou metodológiou ‚vystavovaniu pochybnostiam‘ – hranice myšlienok, v ktorých moc funguje na základe štruktúry našej kultúry.“¹⁰³⁹ A týka sa to aj práva, pretože „[v]eľký význam postštrukturalizmu pre právnu vedu, napriek tomu, že vystavuje pochybnostiam kategórie a klasifikácie práva, ktoré nekriticky podporujú výkon moci a ktoré umlčávajú a utláčajú v mene povahy alebo v mene praktickej nevyhnutnosti.“¹⁰⁴⁰ V princípe tým Ashe prináša postštrukturalistické spochybenie ustálenej *epistémé* do právnej vedy a do právneho uvažovania. *Epistémé* ako istý invariant poznania práva, ktorý nás v právnej vede núti myslieť istým spôsobom a najmä využívať takýto spôsob myslenia pre ďalšie ciele, naráža na bariéru. Touto bariérou je subjekt a právo. V takomto momente naráža na hranice svojej pôsobnosti: „Uznanie vlastného limitovania zo strany práva môže otvoriť jeho uši výzvam po pomenovaní, sebaurčení, a nárokom utláčaných osôb, a hlavne, právo môže umožniť uznanie zo strany práva, že jeho zaužívané pomenovania a klasifikácie nemajú väčší nárok na platnosť než tvrdenia tých, ktorých umlčovalo.“¹⁰⁴¹ Formovanie práva podľa predstáv a podoby postštrukturalistickej feministickej právnej vedy končí v tom, že právo prestane byť totalitným systémom pravidiel, ktorý si kladie nárok na reguláciu akejkoľvek oblasti spoločenského života, a najmä regulácie akejkoľvek oblasti života jednotlivcov. Práve potenciou totality akoby právo kastrovalo jednotlivcov, a to z dôvodu, že v istých oblastiach právnej regulácie ich núti prežiť určenú podobu života.

Za účelom transformácie práva do žiadúcej podoby, v rámci ktorej právo prijíma plnosť subjektivity do svojho vnútra, je nevyhnutné zmeniť aj podobu feministickej právnej

¹⁰³⁷ Tamže, s. 592.

¹⁰³⁸ ASHE, M. *Mind's Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence*, s. 115.

¹⁰³⁹ Tamže, s. 116.

¹⁰⁴⁰ Tamže.

¹⁰⁴¹ Tamže, s. 117.

vedy. Feministická právna veda sa nevyhnutne musí zbaviť liberálneho ideologického základu. Tento základ vytvára vo feminizme diskurz, ktorý sa deje v medziach „podobnosti“ verzus „odlišnosti“. Ashe považuje takýto diskurz za prekonaný a požaduje ho nahradiť konceptom „hovoriacich subjektov“ („*speaking subjects*“). V rámci uvedeného spochybňuje feministické prístupy, ktoré sa zakladajú na východiskách rasy, etnicity, miestnej kultúry alebo socioekonomickej triedy.

Julia E. Hanigsberg: o nevysslovených ženských túžbach, ktoré zmenia právo

Julia E. Hanigsberg sa pri konštrukcii svojho právneho feminizmu prostredníctvom jazyka opiera o lacanovský prístup do symbolického. Lacanovská prioritizácia jazyka a symbolického vyjadruje falocentrické jadro tohto sveta, pričom pre jazyk sú ženy vždy tým iným bez prístupu k symbolickému. Cestou ako lepšie poznať právo je podľa nej interdisciplinárny prístup, ktorý v jej ponímaní využíva psychoanalýzu: „Nástroje na hlboké skúmanie ľudskej autonómie nespočívajú v právne teoretickom vákuu, ale skôr v akomsi teoretizovaní, kde sa stierajú hranice medzi právom a inými odbormi. Užitočné sú najmä teoretické pohľady, ktoré sa priamo zameriavajú na ľudský subjekt a predmet túžby tak, ako to robí napríklad psychoanalytická teória.“¹⁰⁴² Nejde o klasickú podobu psychoanalýzy, ale transformovanú podobu psychoanalýzy, ktorá v sebe zohľadňuje predošlé vylúčenie ženy zo psychoanalýzy a vplyv historických, sociálnych a individuálnych faktorov, ktoré ozrejmiť pozíciu ženského subjektu v právnej vede.

Hanigsberg sa snaží využitím psychoanalýzy poukázať na to, ako bola žena vrhnutá do pozície objektu a akým spôsobom jej boli vlastná autonómia a subjektivita upierané. Psychoanalýza je tak kľúčom k podaniu vysvetlenia úlohy sexuálnej túžby západnej kapitalistickej spoločnosti neskorého 20. storočia. Hanigsberg pritom chápe psychoanalýzu hermeneuticky. To znamená, psychoanalýza je podľa nej spôsobilá vysvetliť význam jazykových termínov, ktoré v konečných dôsledkoch aj tak nemajú pevne určený význam. Práve takáto hermeneutická stránka psychoanalýzy môže pomôcť odkryť premenlivý význam pojmov. Takýto model psychoanalýzy je v jej ponímaní ovplyvnený historickým kontextom a rôznymi sociálnymi faktormi, ktoré zasa rôznym spôsobom vplývajú na postavenie rasy, socioekonomickej triedy, rodu, sexuálnej orientácie. S ohľadom na právo tak takáto podoba psychoanalýzy podľa Hanigsberg slúži na „opätovné vytvorenie ženských túžob v psychoanalytickom ohľade, predstavuje nevyhnutnú obhajobu ženskej sexuality pred pascou psychoanalytického nedostatku, a snaží sa umožniť právu vyjadriť ženské túžby“.¹⁰⁴³ Samotnú sexualitu však Hanigsberg považuje – rovnako ako všetko – za kategóriu bez ustáleného a jednotne platného významu.

Pri formulovaní svojho psychoanalytického prístupu k právu vyslovuje zaujímavú hypotézu. Podľa Julie E. Hanigsberg je patriarchálna podoba práva podmienená ženským mlčaním o svojich prirodzene autentických ženských túžbach. Mlčaním žien je vskutku rozvrátené množstvo spoločenských vzťahov, vrátane tých právnych. Táto psychoanalytička tak prináša do diskusie feministického právneho myslenia myšlienku, podľa ktorej je nevyhnutné vytvoriť autentický ženský jazyk, ktorý podmieni novú podobu práva. Tento jazyk bude účelným spôsobom slúžiť na to, aby prostredníctvom neho ženy dokázali právne vysloviť ženské túžby. Hanigsberg ďalej tvrdí, že tým sa otvorí celkom nový svet symbolického, ktorý doteraz nebol rozvinutý. Svoje myšlienky opisuje symbolicky na predlohe hlavnej postave filmu *Piano*.¹⁰⁴⁴ Je to nemá Ada McGrath, ktorá v skutočnosti nie je nemá, ale z presvedčenia

¹⁰⁴² HANIGSBURG, J. E. *An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire*, s. 56.

¹⁰⁴³ Tamže, s. 57.

¹⁰⁴⁴ Tento film bol uverejnený v roku 1993 a režirovala ho Jane Campion. Vo svojom deji sprítomňuje viacero myšlienok psychoanalytického prístupu z diel Sigmunda Freuda a Jacquesa Lacana na vzťahoch a správani jednotlivých filmových postáv.

sa rozhodne nepoužívať všeobecný, tzn. spoločenský rozšírený a patriarchálny jazyk. S vonkajším svetom komunikuje prostredníctvom symbolov posunkového jazyka, ktorý do reči simultánne prekladá jej dcéra, a takisto aj hrou na klavíry: „Jej hudba je prívalom expresivity, ktorá je neobmedzená, a preto ohrozuje jazyk – jazyk, ktorý štrukturuje samé dohody medzi jej otcom a manželom, a medzi manželom a Bainesom, dohody, v ktorých je ona sama objektom. Tým, že odmietla hovoriť opustila jazyk patriarchátu a namiesto toho je schopná vyjadriť seba samú nesprostredkovaním symbolického.“¹⁰⁴⁵ Podstatou je tu obraz ženy, ktorá dokázala vyjadriť seba samu, a tým prekročiť hranice mužského jazyka na tomto svete. Ako ďalej pripomína, toto mlčanie nie je pasívne a ani nekritické: „Jej mlčanie je skôr výrazom aktívneho odporu. Ada protestuje proti uduseniu ženského hlasu prisvojením si nemoty. Týmto spôsobom Ada odmieta plniť sociálne očakávania pasivity svojho pohlavia. Jej túžba sa vášnivo vyjadruje prostredníctvom hudby“, tvrdí Hanigsberg.¹⁰⁴⁶ Navyše, mlčanie Ady ju vyslobodzuje z patriarchálnosti právnych vzťahov, dostáva ju mimo tradícií, mravov a konvencií patriarchálnej civilizácie. Spôsob, akým Ada svojím vlastným telom rozozvučí nástroj, reprezentuje faktické možnosti vyjadrenia zmyslu nelingvisticky. Tým búra normy spolu s očakávaniami, ktoré sa na ňu kladú. Mlčanie ako protest v tomto zmysle možno naozaj chápať ako symbolický prejav skutočného rozvrátenia aktuálnej podoby spoločenských a individuálnych vzťahov medzi oboma pohlaviami. Avšak mlčanie môže mať aj druhú stránku, a to negatívnu stránku. Vedľa významu, ktorý reprezentuje Ada tak môže znamenať: po prvé, domnienku súhlasu a predpokladanú absenciu nesúhlasu či kritiky zo strany mlčiaceho; po druhé, nezúčastnenosť na vonkajšom svete, ktorá predstavuje osobnú rezignáciu alebo pasivitu a z nich vyplývajúce sebaopretie. Tieto dve stránky dávajú do popredia rozpornú povahu mlčania – mlčanie sa môže javiť ako produktívna činnosť, ale aj ako kontraproduktívnu činnosť.

Ada svojím mlčaním odmieta inak falocentrický diskurz, ktorý nevytvorila, netvorí a nemá šancu tvoriť. Stojí, takpovediac, mimo neho – môže byť len jeho recipientkou. Pre tento diskurz je rovnako ako iné ženy vždy len tým druhým, *ergo* je niečím, čo v jazyku chýba a táto podoba jazyka nikdy nebude ani jej súčasťou ako ženy: „Podľa tejto analýzy žena nemôže mať žiaden vlastný jazyk, ktorým by vyjadrovala túžbu. Musí sa dohovoriť plynule jazykom mužskej túžby, pretože nemá inú možnosť. Nie je to jej ‚materinský‘ jazyk, tento ‚iný‘ jazyk je jediný dostupný jazyk.“¹⁰⁴⁷ Súčasný jazyk spolu s právnym jazykom reprezentujú iba mužské túžby, pričom neboli vytvorené takým spôsobom, aby mali schopnosť vyjadriť autentické ženské túžby.

Právo je ale charakteristické podľa Hanigsberg v tom, že nepripúšťa mlčanie. To znamená, že právo predpokladá zapojenie sa do chodu vonkajšieho sveta, a nie schopnosť dôsledne sa od neho izolovať. Ako sama pripomína: „Protestovať proti neprítomnosti ženských túžob v práve si vyžaduje určité angažovanie sa v samotnom jazyku, ktorý sám osebe nenecháva priestor na vyjadrenie týchto túžob.“¹⁰⁴⁸ Avšak na strane druhej, „zapojiť sa mlčaním si vyžaduje konfrontáciu symbolizácie žien ako nedostatku“, pretože bez mlčania nemožno „rozvrátiť úbohosť ‚matky/ženy‘ a rozbiť dualitu, ktorou sa vyznačuje patriarchálny poriadok“.¹⁰⁴⁹ Cestou ako docieľiť nápravu v práve má byť práve psychoanalytický prístup k právu.

Ženské túžby sú pritom premenlivé a rôznorodé kategórie. Zvlášť sú doposiaľ neobjavené. Dať im výraz v priebehu ich objavovania znamená opätovné prisvojenie si jazyka. Jazyk práva je jazykom hegemonie a ženy sa ho snažia, tak ako jazyk vo všeobecnosti,

¹⁰⁴⁵ HANIGSBURG, J. E. An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire, s. 46.

¹⁰⁴⁶ Tamže, s. 47.

¹⁰⁴⁷ Tamže, s. 47-48.

¹⁰⁴⁸ Tamže, s. 56.

¹⁰⁴⁹ Tamže.

prispôbiť pre potreby vyjadrenia vlastných túžob: „Ak ženy nemôžu hovoriť o vlastných túžbach, potom právnici majú zásadný problém. Jazyk je naším nástrojom. Ak nemáme slová, ktorými by sme ich pomenovali, potom ich súd nemôže ani vypočúť. Ak aj máme slová, súd na nich často ani nereaguje.“¹⁰⁵⁰ Mlčanie v práve nič nezmení. Zároveň je dôležité v tomto ohľade, aby ženy hovorili a aby boli vypočuté. Záleží aj od toho, kto, teda aká žena hovorí a čo hovorí, pretože v tomto ohľade je treba klásť dôraz na rozdielnosť životov a problémov žien. Revízia túžob vyjadrených v práve, ktorej súčasťou majú byť túžby žien, musí zohľadňovať diverzitu a pluralitu túžob žien: „Právo musí byť schopné uznať, že neexistujú jediné ‚autentické‘ túžby žien a žiadna utópia mimo spoločnosti, na ktorú by sa ženy mohli obrátiť, aby našli svoje ‚skutočné‘ túžby.“¹⁰⁵¹ Zároveň dodáva, že „[n]ájdienie nevyslovených ženských túžob nám umožní dívať sa na ženy ako schopné sa rozhodnúť skôr, než len na objekty rozhodnutí mužov (a to v životoch mužov alebo v patriarchálnom štáte)“.¹⁰⁵²

Zároveň platí, že právo je voči akýmkoľvek novotám konzervatívne a represívne, v dôsledku čoho sa z neho vytrácajú nuansy subjektivity na úkor predvídateľnosti, stability, istoty a vymáhateľnosti. Pritom nejde o problém, že by právo nedokázalo vyjadriť túžby. Podľa Hanigsberg právo vo svojom vnútri už túžby vyjadruje, ale vyjadrenie týchto túžob je partikulárne, jednostranné, zjednodušené a v drvivej väčšine ide o vyjadrenie túžob zaručujúcich privilegované postavenie. Právo zároveň týmto spôsobom vylučuje prijatie túžob iného druhu do svojho vnútra. To vedie k tomu, že ženy v práve nie sú subjektom túžob – tak ako by mali byť –, ale naopak, ich objektom.

Hanigsberg sa zameriava na reguláciu reprodukčných funkcií právom. Reprodukčné funkcie ženy a právo majú zvlášť osobitné postavenie, pretože ak právo umožňuje žene rozhodovať o svojich reprodukčných funkciách, predstavuje to objavenie určitej ženskej túžby a následnú vôľu po jej zahrnutí do práva. Objavenie tejto túžby rozhodovať o vlastných reprodukčných funkciách robí zo ženy v práve subjekt schopný prijímať rozhodnutia. Je to veľmi dôležité poukázanie, lebo ak sa žene upiera takáto možnosť stáva sa samotná žena iba objektom rozhodnutí práva. Podobnú pozíciu vyhradzovalo právo aj v problematike znásilňovania, súdneho rozhodovania o právach lesbičiek v oblasti rodiny a spoločenskej redefinície a prijatia tínedžerskej dievčenskej sexuality.

Priniesť ženské túžby do práva znamená ochotu predefinovať význam pohlaví. Hanigsberg tvrdí, že „právní vedci si musia byť vedomí dôležitosti pohlavia pre ženy, pretože pohlavie je umožnené právom a samo umožňuje právo“.¹⁰⁵³ Právo za týmto účelom nemôže naďalej stereotypne vymedzovať kategórie dvoch pohlaví. Pohlavie musí chápať ako pohyblivú kategóriu, do ktorej sa prelína rôznorodosť subjektív. Právo sa podľa nej už ďalej nemôže opierať o „jednostrannosti, zjednodušenia a v drvivej väčšine o zvýhodňovania privilegovaných“.¹⁰⁵⁴ V takomto zmysle právo považovalo za ženské túžby pasivitu a reakčnosť. Úlohou žien tak bolo kontrolovať inak nekontrolovateľnú mužskú sexualitu.¹⁰⁵⁵ Podľa nej takáto podoba práva nie je schopná vyjadriť ženské túžby. Transformácia práva je závislá nielen od jeho schopnosti prijať túžby, pretože tie už prijalo, ale nájsť a vyjadriť ženské túžby. Tie sú však závislé od ich pohyblivej povahy a diverzity.

¹⁰⁵⁰ Tamže, s. 65.

¹⁰⁵¹ Tamže, s. 66.

¹⁰⁵² Tamže, s. 67.

¹⁰⁵³ Tamže, s. 62.

¹⁰⁵⁴ Tamže, s. 64.

¹⁰⁵⁵ Pozri tamže, s. 64.

Postmoderný feminizmus

Postmodernizmus obohatil feministické myslenie vo všeobecnosti o spochybňovanie možnosti objektívneho poznania. Do feminizmu vniesol stanovisko, ktorému sa všetky pravdy javia ako zakladajúce sa na subjektívnom poznaní. Postmoderna tak predkladá východisko, podľa ktorého sú proces poznania a z neho plynúce poznatky subjektívnymi, teda ovplyvnenými osobnými skúsenosťami poznávajúceho. Podľa nej sú východiskové atribúty poznávajúceho subjektu, akými sú pohlavie, rasa a príslušnosť k spoločenskej vrstve, zodpovedné za konečnú podobu poznatkov, ktoré poznávajúci subjekt vyslovuje a ku ktorým behom svojho poznávacieho procesu dospieva. Čo sa javí ako pravda z mužského pohľadu, zasa v ženskej optike pravdou vôbec nemusí byť.

Ďalším zásadným prínosom vstupu postmoderny do feminizmu bolo spochybnenie zaužívaných samozrejmych pojmov „muž“ a „žena“. Tieto pojmy začali feministky ovplyvnené postmodernou považovať za sociálne konštrukty, ktoré samé osebe nemajú žiaden všeobecne platný význam. Slovom, o ničom nevytvádzajú, a ak sa niekto nimi označuje, nič to o ňom nevytvádza. Tým, že ich označili za sociálne konštrukty predznamovali snahu ich reformovať, respektíve reformovať spoločenské sily, ktoré ich vytvorili a prisúdili im predpokladaný význam. Jediným odôvodnením takéhoto delenia a následného používania je podľa nich skutočnosť, že boli zavedené mužmi a vyjadrujú binárny mužský pohľad na vec.

Postmoderné feministky metodicky využívajú postup dekonštrukcie, ktorý priniesla a rozvinula postmoderná filozofia 20. storočia. Upozorňujú, že dekonštrukcia pojmov hovorí, že objasňovanie významu každého pojmu končí v slepej uličke. To znamená, proces hľadania významu pojmu nekončí v nájdení objektívnych a nespochybniteľných významov, ale naopak, ústi v nájdení presného opaku objektivistických snažení. Aplikovaním dekonštrukcie došiel feminizmus k zisteniu, že každý pojem smeruje do beznádejnej neurčitosti, ktorú francúzsky postmoderný mysliteľ Jacques Derrida označuje ako *aporia*. V tejto súvislosti sa pojmy ako rod a žena stávajú čoraz viac relatívnymi a premenlivými. Iným zdrojom inšpirácie postmoderného feminizmu je francúzsky postmoderný filozof Michel Foucault. Množstvo postmoderných feministiek je inšpirovaných Foucaultovým konceptom moci ako diskurzu, tzn. politizovaného systému významov, do rámca ktorého patrí aj právo. Predstaviiteľky postmoderného feminizmu, ktoré prijímajú takýto foucaultovský pohľad na moc, sa snažia využiť a odhaliť protirečenia rodovo podmieneného diskurzu v oblasti mocenských vzťahov. K takémuto diskurzu patrí aj právo.

V nadväznosti na uvedené možno zhrnutím tvrdiť, že postmoderný feminizmus a postmoderná feministická právna filozofia sa výrazne prejavujú ako antiesencialistické teórie. Spoločne tvrdia, že neexistuje jedna univerzálne platná kategória „ženského“, „ženstva“ a „ženskosti“, ktoré by boli vlastné všetkým ženám, a teda by bolo ich možné vzťahovať na každú existujúcu ženu. Slovom, každá žena je rozdielna, teda ženy žijú vôbec v rôznych okolnostiach, ktoré subjektívne vnímajú rozdielne, preto disponujú rozdielne nadobudnutými skúsenosťami a rozdielne hodnotia určité skutočnosti ako podstatné, či naopak ako problematické. Takýto pohľad vlastne hovorí, že každá žena tvorí (alebo si sama tvorí) individuálnu realitu vnímania okolností, ktoré ju obklopujú. To podstatne môže oslobodiť feminizmus ako praktické politické hnutie, pretože predznamenáva, že v skutočnosti neexistuje jedna – a už vôbec nie jediná – odpoveď na každú ženskú otázku, ktorá by vyriešila všetky problémy žien sveta.

V ničom sa nelíši od uvedeného ani feministická právna veda, pretože postmoderný feminizmus odmieta podstatnosť a možnosť vytvárania teórií vo feministickej problematike a vo feministickej právnej vede spolu s možnosťou vytvárania abstraktných pojmov a definícií, ktorými by mohli byť zmienené teórie či vedecké disciplíny vybavené. Postmoderný feminizmus a postmoderný právny feminizmus predpokladajú, že vo všeobecnosti nie je

možné, aby sa feminizmus zakladal na jednej a jednotnej teórii. Podľa postmoderného prístupu feminizmus tvoria viac či menej príbuzné teoretické problémy a politické praktiky. Tým pádom, nemožno vytvoriť ani jednotnú feministickú právnu vedu, teóriu rodov, či dokonca jednotnú všeobecne platnú teóriu žien.

Takéto uvažovanie postmoderného feminizmu sa začalo rozvíjať v polovici osemdesiatych rokov 20. storočia. Celkovo však ide o prístup, ktorý je vo feministickej právnej vede prijímaný váhavo. Do svojho teoretického základu vstrebáva z postmoderného feminizmu najmä spochybňovanie objektívnosti a neutrality práva a jeho autorky poukazujú na politickú funkciu práva ako takého. Spochybňovanie objektivity práva úzko súvisí aj so spochybňovaním jednoznačnosti rodových kategórií, akými sú muž a žena. A v tomto momente sa dostávame aj k vysvetleniu toho, prečo takáto podoba feministickej právnej vedy bola a je prijímaná rozpačito. Existuje totižto dôvodná obava, že vyhrtený skepticizmus voči pravde o ženách, vzťahoch medzi rodmi a pohlaviami a otázke povahy rodovej spravodlivosti môže v skutočnosti podkopávať možnosti boja za rovnosť žien, rodovú rovnosť a rovnosť medzi pohlaviami, prípadne môže viesť k spochybneniu účinnej možnosti poukázať a čeliť sexizmu a iným podobám diskriminácie, ktoré ženy vo svojich životoch zažívajú. V týchto súvislostiach sa feminizmus vystavuje hrozbe, že poprie samotné svoje základy. Mnohé feministky a feministické právne teoretičky pritom poukazujú, že ak je nevyhnutným cieľom feminizmu sústrediť sa na dosiahnutie politickej a právnej spravodlivosti voči všetkým ženám, potom je nemožné považovať ženu iba za akúsi abstraktnú a iluzórnu súčasť tohto sveta, ktorú vytvoril doterajší diskurz. Preto sa mnohé feministky obávajú toho, že ak by malo dôjsť k dôslednému uplatneniu postmodernej feministickej pozície, potom by konceptualizácia dosahovania žiadúcich politických a právnych zmien bola náročná, ak nie rovno nemožná.

Postmoderný feminizmus ale nie je o tom, aby sa znemožnila účinná feministická stratégia nekonečným relativizovaním alebo uviaznutím v pohodlnom a pasívnom skepticizme. Postmoderný feminizmus odmieta rozvrh jednotnej feministickej stratégie, avšak namiesto toho odporúča uvažovať o multiplicitných a diverzitných právnych politikách, ktoré budú reprezentovať viaceré skupiny žien zložené z rôznorodých žien. Právne teórie ovplyvnené postmoderným feminizmom odmietajú v tomto duchu, aby možnosti posudzovania rodových otázok vyjadrených v práve a uvádzaných do právnej praxe boli izolovanými od ostatných stránok a oblastí života žien. Otázka rasy, farby pleti, kultúrneho a etnického pozadia, sociálno-ekonomická triedna príslušnosť, vek, generácia, zdravotný stav, sexuálna orientácia atď., to všetko má byť zohľadnené v kategórii rodu a objasniť ako funguje uvažovanie konkrétnej ženy o sebe samej a o svojej rodovej identifikácii, a v konečnom dôsledku, ako táto žena uvažuje o vymedzení svojej osobnej skúsenosti, ktorá plynie zo styku jej osobnosti s okolitým svetom. Samozrejme, právo musí byť zohľadnením rodovej komplexnosti žien primeraným spôsobom otvorené. Inými slovami sa to dá vyjadriť aj tak, že postmoderný právny feminizmus apeluje na prerazenie prvku diverzitetnej subjektivity do sveta práva. Za doplnenie stojí poznámka, že naplnenie takéhoto predpokladu si vyžaduje otvorenosť práva a inkluzívny prístup zo strany práva, ktorý je filozoficky podopretý prijatím multiplicitných feministických (právnych) stratégií a multiplicitných feministických podôb spravodlivosti.

Napriek uvedeným výhradám voči postmodernému feminizmu a postmodernej feministickej teórii treba pripomenúť, že postmoderný feministický základ sa vhodným spôsobom uplatnil pri vytváraní teoretických základov v rámci antiesencialistických feministických teórií a v neposlednom rade ovplyvnil formovanie womanizmu, černošského¹⁰⁵⁶ a etnického feminizmu alebo *queer* teórie (práva).

¹⁰⁵⁶ Napríklad černošské feministky Kimberlé Crenshaw, Angela P. Harris, a Patricia J Williams ostro odmietajú možnosti redukovania žien na jednu a jednoliatu skupinu. Svoje názory opierajú o kritiku dovtedajších feministických prístupov a feministických teórií práva, ktoré predstavovali záujmy bielych

Za doplnenie iste stojí aj skutočnosť, že pri niektorých autorkách je pomerne náročne vymedziť hranicu medzi postmoderným a psychoanalytickým feminizmom. Príkladom takéhoto zlievania postmoderného a psychoanalytického prístupu vo feministickej právnej vede je napríklad Drucilla Cornell. Podobnú tendenciu možno zaznamenať aj u feministickej právnej teoretičky Marie Ashe. Tá dokonca svojimi myšlienkami deklarovala vznik postštrukturalistickej feministickej právnej teórie, ktorej význam pre feminizmus spočíva v zbavení sa inherentne prítomnej liberálnej ideológie a liberálneho diskurzu vo vnútri feminizmu. Týmto spôsobom predstavuje zahrnutie postštrukturalizmu do rámca feminizmu ako cestu zbavenia sa feministických vnútorných protirečení, a tiež ako spôsobu vyčlenenia feminizmu z rámca teórii a ideológií, ktoré sa snažia o získanie moci v spoločnosti. Na základe bezprostredne uvedeného, sa feminizmus podľa Ashe zbaví možných totalitných nárokov na regulovanie spoločnosti a oblastí života jednotlivcov.

Iným charakteristickým znakom postmoderného feminizmu je skutočnosť, že niektoré postmoderné feministické prístupy môžu pôsobiť dojomom eklekticismu, ktorý bol aplikovaný na oblasť ženského subjektu v práve alebo na rodové štúdie práva. Tieto prístupy tak môžu otvárať možnosti celej palety významu pojmov – a tým aj možnosti nikdy nekončiacej diskusie – , ktoré boli doteraz vyslovované, používané a vymedzované ako samozrejmé, určité, jasné a zrozumiteľné.

Judith Butler: o performatívnosti rodov

Typickou predstaviteľkou postmoderného feminizmu je Judith Butler. Je jednou z kľúčových feministiek, ktoré začali ako prvé spochybňovať možnosť nájdenia objektívnych znakov rýdzo ženskej skúsenosti alebo ženského vnímania objektívnej sociálnej reality, ktorá na ženy pôsobí. Butler nadväzuje na foucaultovský koncept moci, ktorý dáva do súvislosti s kategóriou rodu. Kategória rodu nie je v takomto poňatí moci ani vykonávateľom a ani obeťou moci, ale je produktom rodových mocenských vzťahov, ktoré sú vytvorené a formálne, inštitucionálne vyjadrované, tzn. aj právom a prostredníctvom práva.

Predovšetkým Judith Butler patrí medzi tie feministické autorky, ktorých dielo predstavovalo myšlienkový prínos pre rozdielne oblasti postmoderného spoločenského života. Jej dielo preto zasahuje filozofiu, feminizmus, politiku ale aj *queer* teóriu. O myšlienkach tejto feministiky tak môžeme nájsť množstvo sekundárnej a interpretačnej literatúry, čo nás odôvodňuje tvrdenie, že ide o jednu z najvýznamnejších súčasných predstaviteľiek feministickej teórie.

Centrom myšlienkového prínosu Judith Butler je jej performatívna teória rodov. Táto teória predstavuje rod ako produkt spoločnosti, ktorý je performatívne – tzn. najmä navonok – utváraný. Butler pritom vychádza z predpokladu, že v danej kultúre sa mocenským, a teda donucujúcim spôsobom uplatňujú rodové normy, ktorých štruktúra je daná. Podstatou pôsobenia rodových noriem je ich opakovanie. Takéto rodové normy, opakujúce sa v danej kultúre, sú následne materializované do podoby tiel jednotlivcov. Vo svojej podstate ide o proces, v ktorom sa rod ako spoločenský konštrukt materializuje do vonkajšej telesnej podoby jednotlivcov. Butler to vyjadruje nasledujúcimi slovami: „[T]o, čo považujeme za vnútornú podstatu rodu je vytvorené prostredníctvom súboru konaní, chápaných ako rodová

a heterosexuálnych žien strednej triedy pod rúškom univerzálneho feminizmu. Naopak, ich závery ústia v diverzitu žien, ktorá odôvodňuje príslušnosť žien k rôznym rasám, etnikám, socioekonomickým triedam alebo sexuálnej orientácii. V tejto súvislosti si treba uvedomiť, že tieto autorky v zhode s východiskami postmoderného feminizmu formujú otázku rodu veľmi široko a faktory, akými sú rasa, etnicita, trieda a sexuálna orientácia sú priamo neoddeliteľnou súčasťou rodových kategórií. Z tohto pohľadu je rod komplexnou kategóriou.

štylizácia tela.¹⁰⁵⁷ V súčasnej kultúre patriarchálnej spoločnosti sa vytvára dominantná identita heterosexuálnej mužnosti a heterosexuálnej ženskosti. Tieto rody a normy, ktoré ich zabezpečujú, však nie sú raz a navždy dané. Samotná skutočnosť, že je potrebné tieto normy opakovaním vynucovať, je najlepšou demonstráciou ich neprirodzenosti a krehkosti. Ako každý sociálny konštrukt, ktorý spoločnosť vytvára, je aj heterosexuálne podmienená mužnosť a ženskosť zmeniteľná či odstrániteľná. Inými slovami, ženský a mužský rod ako aj heterosexualita nie sú podmienené prirodzene, ale iba kultúrne vyžadované. Nevypovedajú o subjektivite či vnútornej stránke života konkrétneho jednotlivca.

V tejto súvislosti nejde len o vnútorný prvok subjektivity. Vonkajší prvok performatívnosti rodov sa dosahuje prostredníctvom opakovaní. Súvisí to s tým, že rod podľa Butler sa nedefinuje podľa toho čo v skutočnosti jednotlivec je, ale podľa toho ako daný jednotlivec v skutočnosti koná, t.j. ako sa prejavuje navonok. Podstatným prvkom teórie rodu Judith Butler je najmä to, že rod je performatívnym. S rodom sa spájajú jeho prejavy (*performance*). V tomto duchu jednotlivec reprezentuje určitú rodovú identitu svojimi činmi, telesnými prejavmi a pohybmi či inými rodovo podmienenými štylizáciami. O takomto vonkajšom prejave sa Butler vyjadruje nasledovne: „Efekt rodu sa vytvára prostredníctvom štylizácie tela, a preto ho treba chápať ako všedný spôsob, akým telesné gestá, pohyby a štýly rôznych druhov vytvárajú ilúziu stáleho rodového Ja.“¹⁰⁵⁸ Napríklad, jednotlivec môže reprezentovať rodovú identitu ženského tým, že sa správa, koná a javí sa tak, ako to predpokladajú normy vymedzujúce ženskosť. Podstata toho všetkého spočíva v tom, že táto vonkajšková reprezentácia rodu nevypovedá ešte nič o jednotlivcovi samom, a takisto nič o stálej spoločenskej existencii rodu. Butler to vyjadruje tvrdením, podľa ktorého „neexistuje žiadna rodová identita za výrazom rod“, pričom rodová „identita je performatívne vytváraná samotnými ‚prejavmi‘, ktoré sú považované za jej výsledok“.¹⁰⁵⁹

Pre Butler nie je sociálnym konštruktom iba samotný rod (*gender*), ale v rovnakej miere je podľa nej sociálnym konštruktom aj pohlavie (*sex*). Práve pohlavie je často považované za fakt, podmienený prírodnými alebo biologickými charakteristikami. Podľa nej je pohlavie výtvorom spoločnosti, respektíve je výsledkom usporiadania mocenských vzťahov v spoločnosti, z ktorého plynie istá podoba diskurzu rodovej štruktúry spoločnosti. Práve z tohto dôvodu je jej teória niekedy považovaná za znak „odmietnutia prírody“.¹⁰⁶⁰

Zároveň podľa nej neexistuje nevyhnutná spojitosť medzi rodom a pohlavím. To znamená, jednotlivé rodové identity sú častokrát arbitrárne priradzované jednotlivým pohlaviam. Napríklad, podľa Butler neexistuje nevyhnutná spojitosť medzi ženským rodom a skutočným ženským telom. Dôvodom, prečo sa rod aj napriek tomu spája s pohlavím – a teda dôvodom existencie a zachovávanía rodovej binarity – je práve patriarchálna snaha o vyzdvihovanie primátu heterosexuality. V podstate to znamená, že heterosexuálny diskurz nevyhnutne robí medzi kategóriami rodu a pohlavím automatické prepojenia. Rod sa v chápaní heterosexuálneho diskurzu viaže na telo. Takýmto spôsobom predpokladá heterosexuálny diskurz jasnú a stabilnú podobu dvoch vzájomne odlišných rodov a pohlaví.

Riešením takéhoto súčasného patriarchálneho stavu, ktorý charakterizuje naviazanosť rodu na telo, binarita rodov a preferovanie heterosexuality, je jeho nahradenie novými podobami diskurzov, ktoré sú formované predpokladmi subjektivity. Subjektivita podľa nej odhaľuje nestálosť a premenlivosť kategórií rodu, identity, sexuality alebo aj pohlavia. Veľmi dobre možno takúto podobu subjektivity, a tiež to ako funguje búranie patriarchálnej podoby

¹⁰⁵⁷ BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London – New York : Routledge, 2006. s. xv.

¹⁰⁵⁸ Tamže, s. 191.

¹⁰⁵⁹ Tamže, s. 34.

¹⁰⁶⁰ Pozri NEIMANIS, A. *Natural Others? On Nature, Culture and Knowledge*. In EVANS, M. – HEMMING, C. – HENRY, M. et al. (eds.) *The SAGE Handbook of Feminist Theory*, s. 33.

diskurzu, demonštrovať na tzv. *drag*¹⁰⁶¹ jednotlivcoch. *Drag queen* a *drag king* alebo *drag* jednotlivci performatívne, a teda navonok, predstavujú či stelesňujú premenlivosť a náhodnosť kategórií rodu a pohlavia, čím vytvárajú alternatívu voči stabilite rodovej a pohlavnej sebaidentifikácie osôb. Butler o tom hovorí nasledovne: „Prejav drag sa dostáva do popredia v rozdieloch medzi anatómiou osoby a pohlavím, ktoré práve stvárnjuje. Avšak v skutočnosti sme vystavený prítomnosti trom rozdielnym úrovňam významnej telesnosti: anatomického pohlavia, rodovej identity, a rodovému prejavu. Ak je anatómia osoby vskutku odlišná od rodu, ktorý stvárnjuje, potom prejav naznačuje nesúlad nielen medzi pohlavím a prejavom, ale takisto aj medzi pohlavím a rodom, a tiež pohlavím a prejavom, ale takisto aj medzi rodom a prejavom. Hoci drag vytvára zjednotený obraz ‚ženy‘ (čo jeho kritici odmietajú), odhaľuje aj odlišnosť týchto aspektov rodovej skúsenosti, ktorá sa falošne osvojila ako jednota vďaka riadiacej fikcii heterosexuálnej súdržnosti. Pri napodobňovaní rodu drag sa implicitne odhaľuje imitačná štruktúra rodu samotného – ako aj jeho nesúrodosť.“¹⁰⁶²

Nezodpovedanou však ostáva otázka, aký dopad bude mať takáto teória rodov na ženy. Podľa Butler pojem ženy a ženskoscť boli ako subjekt patriarchálnej politickej hegemonie behom času náležite vytvárané s určitými charakteristickými znakmi. Avšak kategória „ženy“ a ženský rod sa zo širšieho diskurzívneho rámca ukazujú ako nestále a prchavé. Pre postmoderný feminizmus je práve táto ich vlastnosť vhodnou príležitosťou pre široké možnosti emancipácie rôznorodých žien. Butler totižto rozlišuje medzi politickou a lingvistickou reprezentáciou ženy, ktoré umožňujú nielen lingvistické, ale takisto aj politické vyjadrenie ženskej subjektivity: „Súčasnne, prevládajúce koncepcie vzťahov medzi feministickou teóriou a politikou stoja pred výzvou feministického diskurzu. Samotná ženská subjektivita sa už viac nechápe stabilnými a trvalými výrazmi. Dnes už existuje dostatok dôvodov, ktoré spochybňujú nielen životaschopnosť ‚subjektu‘ ako konečného kandidáta reprezentácie alebo aj oslobodenia, ale rovnako neexistuje po tom všetkom dohoda, na čom sa zakladá alebo by sa mala zakladať kategória žien. Oblasť politickej a lingvistickej ‚reprezentácie‘ predkladajú kritéria, ktorými sa formuje subjekt s tým výsledkom, že reprezentácia sa rozširuje iba na to, čo môže byť poznávané ako subjekt. Povedané inak, najprv musí byť dosiahnutá kvalifikácia bytia subjektu a až potom môže byť rozšírená na reprezentáciu.“¹⁰⁶³ Z uvedeného vyplývajú dva závery pre feminizmus. Po prvé, kategória „ženy“ nesmie byť určená feministickou politikou: „Identita feministického subjektu by sa nemala zakladať na feministickej politike, ak sa formovanie subjektu uskutočňuje v oblasti moci, ktorá je pravidelne pochovávaná uplatňovaním tohto základu. Možno sa paradoxne ukáže, že ‚zastúpenie‘ bude mať pre feminizmus zmysel, iba ak subjekt ‚ženy‘ nebude nikde predpokladaný.“¹⁰⁶⁴ Rozhodujúcu úlohu pri rozširovaní významu tohto pojmu má predovšetkým skutočná diverzita ženskej subjektivity. A po druhé, že vymedzovanie subjektivity je postupný proces, ktorý sa kontinuálne rozširuje o nové významy množiny politickej a lingvistickej reprezentácie rozmanitých ženských subjektív. Preto aj feministky a všetky feministické teórie musia chápať kategóriu „žien“ ako otvorenú kategóriu, ktorá je primárne určená rozmanitosťou objavujúcich sa subjektív. Butler to konkrétnejšie vyjadruje nasledovnou myšlienkou: „[Ž]ena je sama osebe pojmom, ktorý je stále v procese stávania sa, utvárania sa, a o ktorom

¹⁰⁶¹ Pojmom *drag*, prípadne *drag queen* a *drag king* sa označujú „muži, ženy, a transrodové osoby, ktoré predstavujú ženskoscť, mužnosť, alebo niečo medzi nimi“. Pozri bližšie RUPP, L. J. – TAYLOR, V. *Drag Queens and Drag Kings*. In RITZER, G. (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Carlton, AU – Malden, USA – Oxford, UK : Blackwell Publishing, 2007. s. 1223 a nasl.

¹⁰⁶² BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, s. 187. Bližšie však k problematike podkopávania základu dominantných rodových noriem z pozície obrazu, ktorý predstavuje *drag* a najmä k možnej ambivalentnosti pozri BUTLER, J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limit of „Sex“*. London – New York : Routledge, 1993. s. 124 a nasl. 1223.

¹⁰⁶³ BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, s. 2.

¹⁰⁶⁴ Tamže, s. 9-10.

nemožno oprávnenne tvrdiť, že vznikol alebo sa zavŕšil. S prebiehajúcou diskurzívnou praxou je otvorená zásahom a opätovnému doplneniu významov.¹⁰⁶⁵

V tomto duchu sa Butler dostáva k postmodernej feministickej dileme, nakoľko je vhodná požiadavka po reprezentácii žien vo feminizme, a vôbec, aké ženy reprezentuje feminizmus. Kládne si otázku: je skutočne možné a vhodné reprezentovať ženy prostredníctvom politiky, ak zoberieme do úvahy rozmanitosť žien a najmä životov, ktoré vedú; možno skutočne efektívne reprezentovať ženy a presadzovať ich rozmanité ciele a požiadavky unifikovanou politickou snahou? Butler si uvedomuje, že „[n]a jednej strane, reprezentácia slúži ako operatívny výraz, ktorý v rámci právneho procesu umožňuje podnieť viditeľnosť a legitímnosť žien ako politického subjektu; na strane druhej, reprezentácia je normatívnou funkciou jazyka, ktorá odhaľuje alebo narúša, čo sa považuje za pravdu o kategórii žien“.¹⁰⁶⁶ V tomto je vyjadrená Butlerovej kritika voči feminizmu. Feminizmus reprezentuje ženský subjekt a snaží sa ho politicky presadiť. Doteraz je to v poriadku. Problém nastáva, ak si uvedomíme, nakoľko takáto prax prispieva ku skutočnej, a nie iba domnenej a mylnej reprezentácii žien vo všeobecnosti. Reprezentáciou určitých vyhranených predstáv ženskej subjektivity, a najmä ich presadením v politike, sa nemusí docieľiť len všeobecne pozitívny efekt na ženy. V skutočnosti tým môže dôjsť k reprezentovaniu určitej sumy žien, zatiaľ čo iné ženy do tejto množiny reprezentácie zapadať nebudú, a tým nemožno vylúčiť ani negatívne pôsobenie feministických politík na ženy iné.

Uvedený problém v rovnakej miere zasahuje aj oblasť práva. Ak sa pozrieme na analýzu práva od Judith Butler, zistíme ako sa v tejto oblasti jej analýzy prejavuje Foucaultov vplyv a foucaultovské chápanie kategórie moci. Butler dáva do súvisu vzťah subjektu, politiky a práva na pozadí problému moci. V podstate sa v týchto jej úvahách nachádza problém adekvátneho reprezentovania subjektu a aktuálneho charakteru mocenského vyjadrenia, t.j. reprezentovania subjektu v politike a práve. Preto z pohľadu moci, politiky a práva sa jednotlivec alebo skupina jednotlivcov môže stať subjektom len pokiaľ sú identifikovateľnými, zrozumiteľnými, a teda ovládateľnými subjektmi. Reprezentovateľným subjektom je ten alebo sú tí, ktorí dokážu predvídateľnými spôsobmi konať. Performatívnosťou sa rozumie opakovať určité podstatné prvky konania. Tieto prvky konania ale musia byť mocensky, politicky alebo právne vymedzené. Preto platí, že jednotlivec alebo skupina jednotlivcov, ktorí konajú mimo uvedeného rámca nebudú brať na zreteľ a nebude im poskytnutá žiaduca reprezentácia. To však žiadnom prípade neznamená, že by takýto jednotlivec alebo skupina jednotlivcov bola mimo rámca pôsobenia moci.

Dôležité je si v týchto súvislostiach uvedomiť, akým spôsobom sa vzájomne podmieňujú politika a právo. V politike sa podľa Butler prejavuje dvojité pôsobenie moci: právna a tvorivá funkcia. V zmysle foucaultovského chápania problematiky moci, preto charakterizuje právnu funkciu moci ako moc tvoriť subjekty, ktoré sa následne stávajú reprezentovateľnými.¹⁰⁶⁷ Právna moc reguluje politický život negatívnymi výrazmi, t.j. obmedzuje, zakazuje, reguluje, kontroluje a dohľadá na jednotlivcov. Právo presne vymedzuje „subjekty pred zákonom“.¹⁰⁶⁸ Tieto subjekty sa tak stávajú definovanými, utváranými a reprodukovateľnými, a to takým spôsobom, že právo buď legitimizuje určité subjekty, alebo zasa vylučuje iné subjekty zo svojho obsahu.

Napriek uvedenému, v diele Judith Butler nájdeme aj inú stránku foucaultovského prístupu k moci, ktorý sa týka práva. Butler sa vyjadruje k internalizácii (právných) noriem jednotlivcom. V podstate ide o to, že jednotlivec je formovaný vnútorným prijatím disciplinárnych štruktúr. Ale podľa Butler platí, že právo nie je doslova zvnútornené, to

¹⁰⁶⁵ Tamže, s. 45.

¹⁰⁶⁶ Tamže, s. 2.

¹⁰⁶⁷ Pozri tamže, s. 3.

¹⁰⁶⁸ Pozri tamže.

znamená, že telá sú tvorené tým, čo sa označuje ako právo a prostredníctvom tela.¹⁰⁶⁹ Právo sa prejavuje ako podstata ich ja, zmysel ich duše, ich vedomia a túžob. Právo sa navonok prejavuje a je pritom latentné. Jedine svojimi prejavmi vyjadruje právo, a to dokonca aj bez ohľadu na možnosť voľby. Podľa Sary Salih tým Butler opakovane vyvracia predstavu predjazykového vnútorného jadra alebo podstaty tvrdením, že rodové akty nie sú performované subjektom, ale performatívne tvoria subjekt, ktorý je skôr účinkom diskurzu ako jeho príčinou.¹⁰⁷⁰

Drucilla Cornell: o dekonštrukcii, Inom, inakosti a otvorenosti práva

Drucilla Cornell reprezentuje prepojenie myšlienok francúzskeho postmoderného mysliteľa Jacquesa Derridu s oblasťou feministickej právnej vedy. V tomto ohľade Cornell využíva dekonštrukciu, ktorú aplikuje na myšlienky feministickej právnej vedy. Dekonštrukcia v Derridovom poňatí vylučuje možnosti esencionalistickej feministickej teórie. Dichotómia rodov sa prostredníctvom dekonštrukcie ukazuje ako relatívne vykonštruovaná. Všetko mužské a zároveň všetko ženské má význam iba vo vzájomných vzťahoch jednotlivcov a nevyplýva z nej žiadna biologicky podmienená telesná príslušnosť jednotlivca k pohlaviu.

Cornell takisto využíva dekonštrukciu ako metódu právneho výkladu. Na Derridu nadväzuje aj pokiaľ ide o kritiku právneho pozitivizmu ako právneho postoja, ktorý zo svojej podstaty neponúka možnosti právnych reforiem v prospech marginalizovaných skupín (najmä žien a homosexuálne orientovaných osôb) v tej-ktorej spoločnosti. V takýchto súvislostiach Cornell porovnáva rozdiely, ktoré plynú z porovnania Derridových teoretických predpokladov s teoretickými predpokladmi súčasnej liberálnej právnej filozofie a právo-pozitivistického chápania práva v myslení Niklasa Luhmanna. Podľa Cornell „[p]rávny pozitivizmus ako taký vytvára systém, kráľovstvo, ktoré vládne nad možnosťou a nepočíta so snom o skutočne inej budúcnosti“, pričom „[d]ekonstruktia však odкрýva predpoklad o determinujúcej určitosti súčasnej spravodlivosti v akomkoľvek právnom poriadku, vrátane právneho pozitivizmu“.¹⁰⁷¹ Dekonstruktia je teda metódou, akou sa dospieva ku kritike spravodlivosti pozitívneho práva a zároveň akou sa dospieva k spravodlivosti. Teda dekonštrukcia je podľa Cornell cestou ako dosahovať spravodlivé právo.¹⁰⁷²

Dekonstruktia ukazuje, že spravodlivosť je *apóriu*, pričom „slúži limitovaniu akýchkoľvek snáh, ktoré sa snažia vtesnať spravodlivosť do pozitívneho práva“.¹⁰⁷³ Spravodlivosť nepožaduje konečnosť a vo svojej podstate predstavuje otvorenosť jej hľadania. Naopak, právo je *autopoiéza*, alebo lepšie povedané je *normatívnou autopoiézou*, ktorá sa zakladá na právnej platnosti ako fundamentálneho predpokladu práva: „[P]rávna platnosť je cyklická. Právne prvky alebo normy si môžu nárokovať platnosť iba v rámci sebavytvárajúceho systému komunikácie, ktorý vymedzuje vzťahy k vonkajšiemu prostrediu a umožňuje seba samého svojím vlastným mechanizmom a zdôvodnením.“¹⁰⁷⁴ Chápanie práva ako *autopoiézie* dáva do popredia sebastačnosť ako normatívne – či dokonca kognitívne – uzavretého systému. Ďalším znakom práva je rekurzívnosť, ktorá znamená, že platnosť právnej normy je vždy zdôvodnená platnosťou inej právnej normy, ktorá už je súčasťou práva,

¹⁰⁶⁹ Pozri tamže, s. 88.

¹⁰⁷⁰ SALIH, S. On Judith Butler and Performativity. In LOVAAS, K. E. – JENKINS, M. M. (eds.) *Sexualities and Communication in Everyday Life: A Reader*. London, UK – New Delhi, India : SAGE Publications, 2007. s. 57.

¹⁰⁷¹ CORNELL, D. Time, Deconstruction, and the Challenge to Legal Positivism: The Call for Judicial Responsibility, s. 231.

¹⁰⁷² Cornell to vyjadruje aj v nasledujúcej myšlienke: „Dekonstruktia vyzýva k tomuto prísľubu a ponecháva nám túto nádej.“ Pozri Tamže, s. 253.

¹⁰⁷³ CORNELL, D. The Philosophy of the Limit, s. 2.

¹⁰⁷⁴ CORNELL, D. Time, Deconstruction, and the Challenge to Legal Positivism: The Call for Judicial Responsibility, s. 235.

tnz. je schválená a má právnu platnosť. Prejavom rekurzivity práva je najmä to, že právo akoby odkazovalo samo na seba: „Právny systém, inými slovami, opiera platnosť svojich vlastných prvkov [tnz. noriem] tým, že sa obracia sám na seba.“¹⁰⁷⁵ Podobne to platí aj o právnej platnosti: „Platnosť môže byť dosiahnutá iba cirkulovaním v rámci systému.“¹⁰⁷⁶ *Autopoieza* práva z neho vytvára autonómny systém, ktorý je utvorený s „plnou normatívnou uzavretosťou cestou epistemologického konštruktivismu“.¹⁰⁷⁷ V tejto súvislosti Cornell takisto kriticky pristupuje k epistemologickému konštruktivismu v znení ako ho vymedzuje Luhmann. Podstatou epistemologického konštruktivismu je to, že právo samo osebe a samo zo seba vytvára vlastnú, právnu (a jazykovú) realitu, ktorá je následne schopná samostatne fungovať a ovplyvňovať prostredie okolo a mimo seba. Práve prepojenosť práva s ostatným prostredím vedie k tomu, že právo nie je absolútne autonómny a uzavretým systémom, ale vytvára si väzby s vonkajším prostredím. Cornell takýmto spôsobom opisuje to, že pozitivistická koncepcia práva spája *nomos* (mechanizmus fungovania práva ako systému – u Cornell to je „logika rekurzivity“) a *thesis* (obsah práva, ktorý podnecuje vznik osobitej, právnej pravdy – Cornell ju formuluje ako normatívu práva, ktorá čerpá obsah z textu a významu právnych noriem) v práve.

Už z predošlého výkladu vyplýva, že Drucilla Cornell nepovažuje právo a legalitu za prostriedky bezprostredne reprezentujúce spravodlivosť: „V rámci právneho systému je budúcnosť ako príslub spravodlivosti možnou dekonštrukciou práva alebo pravdy.“¹⁰⁷⁸ Spravodlivosť prináša svojou otvorenosťou dekonštrukciu práva ako dekonštrukciu *autopoiezie*. O vzťahu práva a dekonštrukcie hovorí nasledovné slová: „Právo, ako určitý konštrukt, je stále dekonštruovateľné. Nekonečná dekonštrukcia práva destabilizuje mechanizmus a odhaľuje trhliny systému. [...] Táto destabilizácia je sama osebe vykonávaná v mene právnej transformácie alebo reformy a napokon aj v mene spravodlivosti.“¹⁰⁷⁹ Do úvahy takisto treba podľa nej vziať, že pri realizácii a aplikácii práva dochádza ku konkrétnym nespravodlivostiam. Už z tohto pohľadu je jasné, že spravodlivosť je podľa Drucilly Cornell vonkajšou s ohľadom na pozitivistický koncept práva. Navyše, spravodlivosť ako dekonštrukcia je podľa Cornell aspiratívnu a svoj cieľ dosahuje perpetuálnou kritikou práva. Právo je naopak zamerané na finalitu. Právo je apelom na prítomné, zatiaľ čo spravodlivosť je spochybovaním prítomného v prospech budúcich a možných očakávaní. Vzťah práva a spravodlivosti sa tak u Drucilly Cornell formuje v derridovskom zmysle na vzťah budúcnosti k prítomnosti, kde spravodlivosť predstavuje ohraničenie alebo volanie Iného, ktoré nemôže byť umlčané, čím dosahuje skutočnú transformáciu prítomného na nové a možné.¹⁰⁸⁰

Cornell si všíma, že pozitivistická teória práva vytvára pojem práva a teóriu práva, ktorá z časového hľadiska apeluje na prítomnosť. Dá sa povedať, že právní pozitivistu odpovedajú na otázku „Čo je právo?“ s ohľadom na aktuálnu verziu obsahu práva a právnych noriem. Takýto prístup je v ostrom kontraste so spravodlivosťou, ktorá voči prítomnosti kladie zreteľ na možnosti, ktoré prináša budúcnosť. Právneho pozitivistu preto bude – pokiaľ ide o identifikáciu práva – zaujímať skúmanie toho, čo je aktuálne vyjadrené v práve. Spravodlivostný pohľad na právo, podmienený z pohľadu Cornell dekonštrukciou, apeluje na to, aké by právo mohlo byť (ale zatiaľ ním ešte nie je).

Časové hľadisko zohľadňuje aj vo vzťahu spravodlivosti a práva aj Elizabeth Grosz. Podľa nej Cornell formuluje vzťah spravodlivosti a práva ako vzťah pravidla a precedensu, ako vzťah medzi účelom pamäte minulosti a záujmom doteraz neuskutočnenej budúcnosti,

¹⁰⁷⁵ Tamže, s. 234.

¹⁰⁷⁶ Tamže, s. 235.

¹⁰⁷⁷ Tamže.

¹⁰⁷⁸ Tamže, s. 245.

¹⁰⁷⁹ Tamže, s. 246.

¹⁰⁸⁰ Pozri tamže, s. 251.

alebo ako vzťah medzi zaužívanou interpretáciou práva a jeho najkrajnejšou obnovou.¹⁰⁸¹ Takýmto porovnaním možno postretnúť kritickú optiku spravodlivosti podmienenú budúcnosťou na aktuálnu podobu platného práva. Cornell dospieva k zisteniu, že oddelenosť práva a spravodlivosti je nielen teoretická – teda oddelenosť s ohľadom na ich povahu a miesto dekonštrukcie v ich vzťahu –, ale takisto ďalej apeluje na to, že oddelenosť spravodlivosti od práva má predovšetkým etickú povahu. Dosahovanie spravodlivosti v práve prostredníctvom dekonštrukcie znamená perpetuálnu kritiku práva a predkladanie nikdy nekončiacich požiadaviek voči právu.

Podobne možno uvedené vzťahnuť na spravodlivosť, ktorá sa týka zrovnoprávnenia žien a po ktorej ženy volajú navzdory aktuálne platnému právu. Konečne, Cornell dospieva aj k vlastnej charakteristike práva, ktorá sa opiera o odmietnutie pozitivistického chápania práva: „Právo nemožno redukovať na samotvorivý a sebatvrdzujúci súbor kognitívnych noriem. Interpretáciu sa presahuje holý zreteľ na status quo.“¹⁰⁸² Práve pozitivistický pojem práva je určený „metafyzikou prítomného“. Cornell si to nevšíma len pri vymedzovaní teoretických znakov, ale hovorí aj o praktických prejavoch „metafyziky prítomného“ vo fungovaní a uplatňovaní práva. V tomto zmysle pripomína, že úloha sudcov a právnikov vo všeobecnosti spočíva v aktivite replikujúcej aktuálne platný obsah práva: „Sudcovia a právnici by sa vo výsledku ocitli v mechanizme opakovania, z ktorého nemôžu uniknúť.“¹⁰⁸³ K opakovaniu ich takisto vedie logika rekurzivity práva, ktorá vedie k zachovávaní aktuálne platného obsahu práva. Skrátka, „sudcovia a právnici ‚konajú‘, ak si spomenú na precedens.“¹⁰⁸⁴ Ale zároveň sa vyjadruje kriticky k postojom, ktoré by takýmto spôsobom všetkých sudcov a právnikov „redukovali na nástroj systému, ktorý jednoducho zbiera precedensy. Ich subjektívna úloha nie je iba pasívnym zozbieraním pôvodného. Takisto nerobia len to čo im príde prirodzené, to znamená, nepostupujú presne podľa pravidiel, akoby išlo o typ automatického písania. Zodpovedajú za svoju pamäť a budúcnosť, ktorú presadzujú pri samotnej spomienke“.¹⁰⁸⁵ V tomto momente ide aj o miesto subjektu v mechanizme práva. Sudcovia a právnici sa nemôžu v tomto zmysle orientovať iba na základe dovtedajších precedensov, úmyslu zákonodarcu alebo textu právnych noriem. Každá snaha o dosahovanie spravodlivých rozhodnutí musí prekračovať aktuálnu podobu práva, a tým musí viesť k transformovaniu práva. Takáto transformácia práva nie je spontánnou transformáciou práva, a dokonca nie je ani podmienená vývojom práva, ktorý by k nej smeroval. Transformácia práva podmienená dekonštrukciou sa opiera plne o osobnú zodpovednosť sudcu. Cornell zároveň vníma, že tým sa zakladá zodpovednosť sudcov a právnikov za smerovanie jednotlivého prípadu alebo aj smerovanie právneho poriadku ako celku. K tomu vedie len dekonštrukcia, pretože „dekonštruovateľnosť práva je [...] presne to, čo umožňuje transformáciu, a nielen vývoj právneho systému“.¹⁰⁸⁶ Preto sudcovia a právnici vo svojej snahe o dosahovanie spravodlivosti práva nesmerujú svoju činnosť len k zachovávaní aktuálnej podoby práva, ale rovnako kriticky prístupujú ku skúmaniu práva. Jednoducho, transformácia predstavuje pre kultúru presne to, čo predstavuje evolúcia pre prírodu. Vôľa po transformácii práva vnáša do práva jeho otvorenosť spravodlivosti a budúcnosti. Na strane subjektivity sudcov a iných právnikov

¹⁰⁸¹ Pozri GROSZ, E. Drucilla Cornell, Identity and the Evolution of Politics. In HEBERLE, R. – PRYOR, B. (eds.) *Imagining Law: on Drucilla Cornell*. New York : State University of New York Press, 2008. s. 222.

¹⁰⁸² CORNELL, D. *The Philosophy of the Limit*, s. 102.

¹⁰⁸³ CORNELL, D. *Time, Deconstruction, and the Challenge to Legal Positivism: The Call for Judicial Responsibility*, s. 234.

¹⁰⁸⁴ Tamže.

¹⁰⁸⁵ CORNELL, D. *The Philosophy of the Limit*, s. 148-149.

¹⁰⁸⁶ Tamže, s. 166.

tak právne myslenie nie je len otázkou pamäte, ale v rovnakej miere aj ich osobnej zodpovednosti za spravodlivosť v práve.

Na základe takejto podoby spravodlivosti ako dekonštrukcie formuluje Cornell aj vlastnú feministickú teóriu práva, ktorú označuje aj ako „filozofiu limitu“ („*philosophy of the limit*“). Filozofia limitu sa svojím zameraním zaoberá etikou, spravodlivosťou a právnym výkladom. Filozofia limitu je zo svojej povahy dekonštruktivistickou.¹⁰⁸⁷ V podstate sa pod týmto názvom skrýva interpretácia a aplikácia Derridovej dekonštrukcie na oblasť pozitívneho práva a spravodlivosti spôsobom, ako to robí Drucilla Cornell. Samotná autorka takto vymedzila účel tejto teórie a jej rovnomenného diela: „Filozofia limitu je nikdy nekončiacim naliehaním, čo nám dekonštrukcia ukazuje, je hranica každého tvrdenia nášho teoretického poznania spravodlivosti, a že tento limit nasmeruje na ‚viac‘ čo nám ostáva urobiť a ‚nad‘ akúkoľvek súčasnú podobu.“¹⁰⁸⁸ Filozofia limitu predstavuje všeobecnú kritiku limitov akéhokoľvek systému vrátane toho rodového, ktorý sa prejavuje v práve alebo prostredníctvom práva. Vzhľadom na charakter a fungovanie dekonštrukcie môžeme konštatovať, že zahrnutie tejto metódy do právnej vedy a najmä jej formulovanie ako hľadanie spravodlivosti v ústrety pozitívnemu právu, je samo osebe náročnou teoretickou výzvou. Je náročnejšou práve preto, že Cornell sa snaží prostredníctvom filozofie limitu o identifikovanie spôsobu jasnejšieho vymedzenia normatívneho obsahu dekonštrukcie. Závery uplatnenia dekonštrukcie na oblasť pozitívneho práva tak budú mať etickú, spravodlivostnú povahu. Túto etickú povahu Cornell predstavuje nasledovným vyjadrením: „[C]elý zámer filozofie limitu vedie etická túžba ustanoviť etické pomery.“¹⁰⁸⁹ Celkovo tak koncept filozofie limitu predstavuje argumentačnú bázu pre vytvorenie teórie spravodlivosti, ktorej jadrom je dekonštrukcia. Výsledkom filozofie limitu ako dekonštrukcie majú byť konkrétne etické závery, ktoré sa opierajú o etické usporiadanie pomerov. Etickými pomermi má Cornell na mysli „aspiráciu k nenásilným pomerom k Inému, a k inakosti vo všeobecnosti, ktorá predpokladá zodpovednosť za ochranu Iného pred výhradami popierajúcich jej rozdielnosť a jedinečnosť“.¹⁰⁹⁰

Cornell je postmodernou feministkou a teoretičkou, ktorá sa takýmto vymedzením snaží argumentovať v prospech diverzity. Akceptácia Iného (*Other*) a inakosti (*otherness*), ktorej výsledkom je diverzita, kriticky smeruje proti identite, jednote a systematickej zlučiteľnosti do univerzálneho celku. V podstate ide o odmietnutie násilia – v etickom a tiež etymologickom zmysle – plynúceho z univerzálnej rodovej identity, ktorá smeruje k dosahovaniu jednoty a univerzálnej zlučiteľnosti. Pomery podľa univerzálnej rodovej identity sú mocenskými pomermi nadvlády a vylúčenia Iného, a to aj za pomoci násilia. Prijatím derridovskej dekonštrukcie Cornell demonštruje, že sen dosiahnutia a zachovania univerzálnosti, konsenzu a konformity bez opozície vedie k potlačovaniu inakosti Iného. Patriarchát s presnou rodovou štruktúrou, ktorá sa zakladá na rodovej identifikácii vylučuje uplatňovanie etických pomerov, ktoré predpokladá Cornell. Jediným spôsobom ako doceliť zmenu je preto podkopať základy patriarchátu spolu s jeho štruktúrou rodov, ktorú umožňuje rodová identifikácia. V tomto smere podľa Roberta Shellyho „[f]ilozofia limitu, ktorá neustále zdôrazňuje rodovo orientované kategórie individuálnej a sociálnej súdržnosti a odhaľuje

¹⁰⁸⁷ Cornell dáva do pozornosti túto stránku svojej filozofie nasledovne: „Uviedla som slovné spojenie ‚filozofia limitu‘ za účelom premenovania toho, čo sa označuje ako dekonštrukcia. K premenovaniu som pristúpila, pretože nové označenie by nám malo umožňovať byť jasnejšími v tom, čo dekonštrukcia vlastne filozoficky znamená a tým prispieť k jej významu v práve.“ Pozri CORNELL, D. *Philosophy of the Limit*, s. 1

¹⁰⁸⁸ CORNELL, D. *Thinking the Future, Imaging Otherwise*. In HEBERLE, R. – PRYOR, B. (eds.) *Imaging Law: on Drucilla Cornell*, s. 249.

¹⁰⁸⁹ CORNELL, D. *The Philosophy of the Limit*, s. 62.

¹⁰⁹⁰ Tamže.

násilné sily, ktoré potláčajú a narušajú ženskú identitu v mene Rozumu, je zameraná od samého začiatku na zvrhnutie patriarchátu. Je to inými slovami radikálna feministická filozofia *ab initio*“.¹⁰⁹¹ Radikalnosťou myslí schopnosť dekonštrukcie ísť, takpovediac, na koreň vecí a ukazovať že význam jednotlivých slov nemá pevne zakotvený a univerzálne platný význam. To znamená, že patriarchálna nadvláda a patriarchálna výlučnosť nie sú zakorenené v istom význame určitého pojmu, z ktorého vyrastá a následne sa rozširuje. V takomto prípade by bolo možné patriarchát odstrániť pomerne jednoducho – tzn. dekonštrukciou daného pojmu. Problém je však zložitejším, nakoľko sám patriarchát je transcendentným, čím v skutočnosti prestupuje viacerými významami pojmov.

A v tomto smere sa dostáva Cornell k ďalšiemu podstatnému prvku konceptu filozofie limitu. Ním je koncepcia spravodlivosti, ktorá je jadrom tejto koncepcie. Zároveň spravodlivosť filozofie limitu má význam aj pre tvorbu feministickej teórie práva už z pohľadu, podľa ktorého „spravodlivosť, tak ako ju vymedzuje Derrida, je presne limitom právneho systému“.¹⁰⁹² Spravodlivosť ako *apória* je zo svojej povahy neredukovateľná do podoby pozitívneho práva. To vedie k tomu, že spravodlivosť a dekonštrukcia predstavujú možnú etickú transformáciu práva. Etický stret medzi spravodlivosťou ako dekonštrukciou a pozitívnym právom je stretom budúcnosti a prítomnosti: „Filozofia limitu nám pripomína, že význam ‚etickeho‘ je nevyhnutne presunutý do budúcnosti, pretože Dobro nie je v plnosti predstavené myslí ako v Hegelovom systéme.“¹⁰⁹³ Spravodlivosť podľa Cornell nie je nikdy daná hotovým spôsobom v zmysle „tu, teraz a takto“. Je apelom na stávanie sa a na budúcnosť. Otázka spravodlivosti je vo svojej podstate otázkou času, ktorý plynie do budúcnosti. Cornell v tomto smere pripomína, že spravodlivosť je aj o pripomienke a úcte k minulosti, ale otvorenosťou v ústrety budúcnosti. Inými slovami, ide o budúcnosť, ktorú minulosť sama zo seba nedokáže privolať. Spravodlivosť práva alebo akéhokoľvek iného spoločenského systému predpokladá jeho otvorenie do podoby „etickej sebatranscendencie“ („*ethical self-transcendence*“). Právo to umožní zahrnutím Iného do práva, ktoré následne otvára možnosti novým interpretáciám v práve.¹⁰⁹⁴

V jej feministickej právnej teórii takisto môžeme nájsť vplyv psychoanalytickej feministickej predstaviteľky Julie Kristevy. Tento vplyv si možno všimnúť pri formulovaní záverov etického feminizmu, ktorý sa opiera o skúmanie potláčaného materstva. Vplyv Kristevy si možno všimnúť aj pri skúmaní pôsobenia rodovej hierarchie v práve. Cornell v rámci svojho feminizmu neobchádza ani problematiku diskurzu. Nadväzujúc na to apeluje na protivaľhu metaforických a metanomických odchýlok voči obmedzeniam vyplývajúcich z dominantného diskurzu. Celkovo v myšlienkovom diele Cornell môžeme nájsť aj vplyvy iných postmoderných filozofov, medzi ktorými sú Jacques Lacan, Theodor Adorno, Emmanuel Lévinas alebo francúzskych feministiek Luce Irigaray a Hélène Cixous. Navyše, Drucilla Cornell je feministickou autorkou s rozsiahlymi vedomosťami z filozofie, a tak v jej diele sa možno stretnúť s odkazmi na rôznych historických či novodobých filozofov, či naopak s jej kritikou voči nim. V diele Cornell sa preto možno stretnúť s rozborom myšlienok Niklasa Luhmanna, Jürgena Habermasa, Georga Wilhelma Friedricha Hegela, Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina a iných. Zhrnutím tak možno tvrdiť, že táto feministická autorka patrí v rámci súčasných feministických predstaviteľiek medzi najlepšie teoreticky a filozoficky vzdelané píšuce autorky. Jej prístup k týmto mysliteľom je teoreticky poctivý, pričom zvlášť vyniká jej rozbor veľmi komplexných Derridových myšlienok.

¹⁰⁹¹ SHELLY, R. Drucilla Cornell, The Philosophy of the Limit (Review Essay). In Sydney Law Review, Vol. 17, No. 3, 1995. s. 476.

¹⁰⁹² CORNELL, D. The Philosophy of the Limit, s. 143.

¹⁰⁹³ Tamže, s. 100.

¹⁰⁹⁴ Pozri tamže, s. 111.

Carol Smart: o juridigenickom práve, ktoré viac ženám ublíži ako pomôže

U Carol Smart sa môžeme stretnúť s relativistickým a skeptickým postmoderným feministickým pohľadom na právo. Feministky a právničky upozorňuje, že riešenie problémov postavenia ženy v spoločnosti prostredníctvom práva nie je zďaleka také priamočiare ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Naopak, feministky nadšené z právnych reforiem môžu rozduchať sily, ktoré sa obratia proti nim: „Utíkaním sa k právu, zvlášť k právu, ktoré je štrukturálne tvorené patriarchálnymi precedensmi, ženy riskujú, že vyvolajú silu, ktorá bude pracovať proti nim, než aby pracovala pre nich. [...] Spoliehať sa na právo je preto hazardom.“¹⁰⁹⁵

Smart v tejto súvislosti vypracováva koncept juridigenickosti práva, ktorý sa veľmi podobá medicínskemu chápaniu iatrogénnych chorôb, tzn. chorôb, ktorými pred lekárskeho zákrokom pacient netrpel a vznikli až ako príčina následného nesprávneho lekárskeho ošetrovania. Aj právo v dôsledku legislatívnych opatrení, ktoré si v počiatkoch sľubujú zlepšenie situácie, môže v konečných dôsledkoch končiť katastrofou, ktorá sa pôvodne neočakávala. Smart varuje, že reformy práva, ktoré často feministky vyžadujú, v konečnom dôsledku zhoršia situáciu buď všetkých, alebo len niektorých žien. Ako príklad uvádza požadovanie právneho zákazu pornografie zo strán radikálnych feministiek. Aj keď zákaz pornografie sa môže javiť ako úspešný krok k odstráneniu sexuálnej objektivizácie žien, sám osebe vedie k vznikom ďalších problémov, s ktorými sa pri pôvodnom návrhu legislatívy nepočítalo. Problém spočíva v tom, že právna úprava proti pornografii neodstráni ani negatívne javy súvisiace s ňou a takisto neodstráni pornografiu zo spoločenského života. Hrozí, že pornografia nevymizne, a presunie sa do šedej sféry kriminálneho prostredia. Inými slovami, presunie sa do sféry spoločenského života, ktorá sa snaží byť z princípu mimo regulácie štátu. Takisto hrozí presunutie pornografickej produkcie do krajín tretieho sveta, kde právny poriadok týchto štátov už teraz ženám priznáva minimálnu právnu ochranu. V tomto duchu tak mnohé legislatívne opatrenia môžu v konečnom dôsledku zhoršiť situáciu mnohých žien, hoci ich pôvodný zámer počítal s presným opakom.

O čosi neskôr hovorí o vratkosti feministických právnych reforiem nasledujúcimi slovami: „Hlavnou dilemou každej feministickej angažovanosti je poznanie, že prijatím legislatívy sa dostáva do rúk jednotlivcov a orgánov vzdialených od hodnôt a politík ženského hnutia. Naozaj by právo malo byť nespochybniteľné?“. Pričom zároveň pokračuje ďalej a poznamenáva: „Toto nie je pozícia, o ktorej si myslím, že moja analýza k nej vedie. Mojmím záverom je, že feminizmus potrebuje zahrnúť právo pre iné účely než je právna reforma a musí mať jasný prehľad o problémoch legitimizácie režimu sociálnej regulácie, ktorý je hlboko protichodný obavám a záujmom žien.“¹⁰⁹⁶

V prípade vyššie predstavených myšlienok Carol Smart však nejde iba o skeptický pohľad na právo, ktorého vyústením je právny nihilizmus. Naopak, Smart sa snaží o redefiníciu feministického prístupu k právu: „Ak odmietneme myšlienku práva ako jednoduchého nástroja oslobodenia alebo útlaku a pozrieme sa na to, ako predstavuje akési inštitucionalizované a formalizované miesto bojov o moc – také, ktoré môže poskytnúť zdroje pre ženy, deti a mužov, aj keď diferencované – potom je možné uznať, že v politických konfrontáciách zostáva dôležitým strategickým prvkom.“¹⁰⁹⁷

Smart zároveň pripomína historický vývoj od 19. storočia, kedy bolo na pleciah feministiek prvej vlny odstrániť nerovné a zrejme pridelovanie práv a privilégií mužom, otcem, manželom, bratom a synom. Z tohto hľadiska Smart vyzdvihuje historické opodstatnenie a historický význam zahrnutia požiadavky po formálnej rovnosti do práva. Právo, tak ako spoločnosť vo všeobecnosti, podlieha vývoju a časom sa ukázalo, že útlak žien

¹⁰⁹⁵ SMART, C. Feminism and the Power of Law, s. 138.

¹⁰⁹⁶ Tamže, s. 164.

¹⁰⁹⁷ Tamže, s. 138.

nie je jednoducho iba o rovných právach, t.j. možnostiach a príležitostiach v práve a prostredníctvom práva. Následný vývoj ukázal, že zavedením rovného právneho postavenia žien, právo naďalej zostávalo patriarchálne. V tejto súvislosti Smart apeluje na zmenu vo feministickej a feministickoprávnej stratégii, ktorá sa opiera a ešte stále opiera o koncept vyrovnávajúcich či osobitných ženských práv: „Predpokladám, že rétorika o právach sa vyčerpala a môže byť škodlivá. Osobitne sa to týka prípadu, kedy ženy požadujú práva, ktoré nemajú (v abstraktnom zmysle) vytvoriť rovné práva s mužmi a ktoré požadujú ‚osobité‘ práva (napr. ženské právo voľby), pre ktoré neexistuje maskulínny ekvivalent.“¹⁰⁹⁸ Odmietnutie stratégie práv však prináša dilemu, čo uznáva aj Smart. Sama pripúšťa, že stratégia, ktorá sa opiera o presadzovanie práv žien mala svoj zmysel a dokázala priniesť konkrétne výsledky. Takáto stratégia sa teda ukázala viackrát ako historicky opodstatnená. V súčasnosti sa stále stratégia práv využíva ako spôsob artikulovania politického jazyka zameraného na presadzovanie vymedzeného záujmu. Prostredníctvom rétoriky práv sa dané požiadavky snažia samých seba presadiť ako všeobecne akceptovateľné a v očiach verejnosti sa majú ukazovať ako legitímne. Takisto rétorika práv je podľa Smart pevne spojená s demokraciou, slobodou, ochranou menšín či slabších alebo jednotlivca voči nelegitímnym zásahom štátu.¹⁰⁹⁹

Napriek uvedenému, Smart predstavuje aj nedostatky vo feministickom apely na stratégiu práv. Dokopy uvádza štyri dôvody. Prvý z týchto dôvodov spočíva podľa nej v tom, že práva zatemňujú komplexný problém prerozdelenia moci. „To znamená, že nadobudnutie práv v danej oblasti môže vytvárať dojem, že rozdiely v moci boli ‚vyriešené‘“, tvrdí.¹¹⁰⁰ Ako príklad uvádza problematiku domáceho násillia. Zvýšenou právnou ochranou žien voči domácejmu násilliu zo strany mužského agresora sa samotný problém domáceho násillia nepodarilo odstrániť raz a navždy. Uplatňovanie práv zo strany ženy v problematike domáceho násillia ale môže mať iné negatívne následky, ktoré znemožňujú žene efektívne čeliť násillnému správaniu jej partnera a ktoré hlavne presahujú problematiku domáceho násillia. V danom prípade môže byť vo veci takisto ekonomická závislosť ženy a detí na jej manželovi a otcovi detí. Uplatnením práv voči agresívnemu manželovi sa žena samotná vystaví ekonomickej a materiálnej neistote. Zhrnutím možno povedať, že tým ako sa čelí jednému problému, stojí zrazu daná žena v ústrety ďalšiemu problému. Takáto dilema ju privádza pred vázenie toho, čo v konkrétnej situácii vníma ako horšiu možnosť. Smart v nadväznosti na uvedenú poznámená: „V tomto smere uplatnenie práv nezrovnoprávňuje slabšieho jednotlivca. Znamená iba privolať pozornosť štátu, čím sa zároveň privodia následky, ktoré sú pre zúčastnené osoby katastrofálne.“¹¹⁰¹ Podobne je to pri uplatnení práv zaužívaného dieťaťa, kde potrestaním páchatel'a sa ešte neposkytuje záruka, že po odpykaní trestu sa páchatel' nemôže vrátiť a ďalej pokračovať v zneužívaní detí. Uplatnenie práv prináša len právne riešenie daného problému, pričom nepredstavuje riešenie problému. Navyše, ako sme mohli na uvedených príkladoch vidieť, častokrát vytvára problém nový, alebo ten istý problém presúva do budúcnosti. Voči tomu Smart namieta, že práva nijakým spôsobom nevedú k zmene mocenských vzťahov.

Druhým problémom feministickej stratégie práv je ich ohraničenie právami iných. Inými slovami sa dá tvrdiť, že aj agresor má svoje práva. Tretím problémom je skutočnosť, že porušenie práv musí byť vždy dokázané. Práva sú síce zamerané na odstránenie negatívneho spoločenského javu, ale v konkrétnych reláciách musí porušenie práv s určitosťou dokázať jednotlivec. Takáto stratégia prináša iba nápravu a prospech ženám, ktoré príjmu konkrétne právne kroky, a tým čelia napr. konkrétnemu prípadu nezákonnej diskriminácie na základe pohlavia. Tieto ženy dosiahnu nápravu za podmienky, že unesú dôkazné bremeno. V praxi

¹⁰⁹⁸ Tamže, s. 139.

¹⁰⁹⁹ Pozri tamže, s. 143.

¹¹⁰⁰ Tamže, s. 143.

¹¹⁰¹ Tamže, s. 144.

však nemožno vylúčiť prípady, kedy sa ku konkrétnym právnym krokom uchýli len malé percento žien. To znamená, že väčšina žien naďalej znáša dôsledky negatívneho pôsobenia daného spoločenského javu. V poradí štvrtý dôvod spočíva v probléme, že spôsob, akým sú práva vyjadrované a uplatňované nemusí slúžiť len v prospech slabších a zraniteľnejších, ale rovnako ho môžu využívať vo svoj prospech silnejší. Ako príklad uvádza Carol Smart antidiskriminačnú legislatívu, ktorej neutrálne formulácie umožňujú, aby sa na jej ustanovenia neodvolávali len ženy, ale takisto aj muži. Niektoré práva môžu byť uplatňované zo strany silnejších na úkor slabších. Od tejto kritiky sa Smart uberá k možnostiam redefinovania feministických požiadaviek, ktoré sa podľa nej majú uberať viac konkrétnejšou cestou než doteraz poskytovala abstraktná podoba práv. Smart preto uvažuje o význame konkrétnych skúseností rôznych žien. Koncept práv a rétorika práv takisto v sebe nesú zárodoky sebeckých výsad. Na tomto základe vyzýva feminizmus k odhodlaniu hlbšie porozumieť právu.

Carol Smart je ako postmodernistka skeptická k niektorým feministickým nádejam, že reforma práva alebo podrobnejšia právna úprava právneho postavenia žien je kľúčom k riešeniu mnohých problémov, ktorým ženy čelia. Pritom upozorňuje, že v práve je vyjadrený mužský štandard a právne myslenie je ovplyvnené dlhodobou tradíciou právneho pozitivizmu. Takéto právo si nevytvára žiaden vzťah k zahrnutiu životov žien do práva. Takýto prvok práva označuje ako androcentrický prvok práva (*androcentric standard*). Z tohto hľadiska vystríha pred feministickou naivnou či falošnou dôverou v právo: „[M]yšlienka, že právo je prostriedkom pre riešenie spoločenských problémov, naberá na sile a myšlienka, že právnici a kvázi-právnici sú technokrati rozvíjajúcej sa utópie, sa stala samozrejmosťou. V dôsledku toho, síce niektoré právne reformy môžu byť skutočne prospešnými pre niektoré ženy, avšak je isté, že všetky právne reformy posilňujú právo.“¹¹⁰² Ďalej si musia feministky uvedomiť juridogénickú povahu práva, kedy sa prostredníctvom právnych reforiem narobí viac škody v postavení žien než osohu: „Musíme si uvedomiť, že pri uplatňovaní práva môžeme vyvolať účinky, ktoré zhoršujú podmienky, a že pri zhoršovaní podmienok sa dopúšťame chybného predpokladu, podľa ktorého potrebujeme stále väčší podiel právnych predpisov.“¹¹⁰³ Takáto potencialita je prítomná v práve a nemožno ju preklenúť.

Ďalším predpokladom práva, ktorý si musia podľa Smart súčasné feministky uvedomiť, je jeho moc. Moc práva sa opiera o exkluzívny právny diskurz. Právo je vo všeobecnosti monistické, čo znamená, že jeho diskurz vylučuje akékoľvek iné a konkurenčné podoby diskurzov. Právne pravidlá spolu s právnymi vetami či legálnymi definíciami sú vnútornými predpokladmi práva, ktorými právo posudzuje skutkové okolnosti jednotlivých prípadov. Smart sa o takomto prístupe vyjadruje nasledovne: „Pozerám sa na právo skôr ako na systém vedomostí, než iba ako na systém pravidiel – aj keď tieto dve záležitosti spolu zjavne súvisia, ak prijmeme, že vedomosti vytvárajú možnosti pre výkon moci (t.j. prostredníctvom pravidiel).“¹¹⁰⁴ V tomto smere Smart navrhuje, aby sa právo nechápalo iba ako systém pravidiel, ale takisto sa považovalo za systém vedomostí. Modifikuje dve podoby chápania a výkonu moci od Michela Foucalta, pričom zároveň pripúšťa simultánne a paralelné fungovanie oboch podôb chápania a výkonu moci v práve a prostredníctvom práva. To znamená, právo môže pôsobiť tradičnými právnymi metódami, ktoré vykazujú disciplinárny charakter moci a zároveň môže prijímať nové právne metódy. Smart s ohľadom k feministickým témam vidí priestor pre nové právne metódy v oblasti rozvoja nových „biologických a spoločenských vzťahoch“, ktoré odôvodňujú „reprodukčné technológie“. Napríklad, súčasný technologický vývoj medicíny už dospel k možnostiam rozkladu patriarchálnej podoby rodiny a je otázkou času, kedy a do akej miery právo bude nasledovať tento trend v medicíne. Podľa Smart takýto vývoj povedie k tomu, že právo sa začne čoraz

¹¹⁰² Tamže, s. 161.

¹¹⁰³ Tamže.

¹¹⁰⁴ Tamže, s. 162.

viac obohacovať o novú oblasť intímnych súčastí života jednotlivcov. Tradičný disciplinárny výkon moci prostredníctvom práva ako systému pravidiel sa však nikdy nepodarí odstrániť s určitosťou a takáto podoba práva bude symbioticky existovať popri prijímaní súboru nových vedomostí do práva a právneho myslenia. V skutočnosti to môže viesť k tomu, že sa význam práva zväčší, nakoľko právny rozsah regulácie života jednotlivca a spoločnosti bude väčší. Uvedený smer vývoja práva takisto súvisí s decentralizáciou práva ako ju predstavuje Carol Smart. Sama totižto odmieta možnosti vytvorenia všeobecnej či dokonca všeobsiahlej teórie práva. Smart navrhuje, aby v tejto súvislosti vznikla útržkovitá (*refracted*) teória práva, ktorá do svojho vnútra vstrebáva vzájomne odlúčiteľné, nesúvislé alebo dokonca vzájomne protichodné právne úpravy. Podľa nej tak nie je ničím výnimočným, že legislatíva môže podporovať tehotenstvo a viesť k ochrane plodu v tele ženy, avšak na strane druhej môže pokojne tá istá legislatíva povoľovať umelé prerušenie tehotenstva. Nová teória práva musí prijať do svojho vnútra, že právo nemá a ani nemusí mať akýsi jednotiaci účel. Takisto musí nová teória práva prijať aj skutočnosť, že jedna a tá istá legislatíva môže mať rôzne dopady na vzájomne rozdielnych adresátov práva. Možnosť predvídať konkrétne dopady legislatívy na skutočných ľudí môže byť obmedzená. Navyše, takáto teória práva zo svojho vnútra počíta s možnosťami prijatia *ad hoc* feministických stratégií.

Na základe uvedeného možno tvrdiť, že vo feministickej teórii od Carol Smart má právo sekundárny význam pre zlepšenie života žien. Skepticizmus voči právu privádza Smart k prioritě vytyčovania vhodných feministických stratégií, ktoré dokážu pružnejšie a efektívnejšie reagovať na negatívne dopady patriarchátu, a navyše ich vytyčovanie je v rukách samotných feministiek. Väzba medzi právom a feministickou stratégiou je podľa nej ideálnym spojenectvom. V tomto spojenectve si však feminizmus musí uchovávať nevyhnutnú bdelosť. To znamená, že feminizmus sa nesmie zastaviť a uspokojiť dosiahnutím žiadúcej právnej reformy: „Feminizmus môže (re)definovať neškodný flirt ako sexuálne obťažovanie, nesprávne vyjadrenú otcovskú náklonnosť ako sexuálne zneužívanie detí, neodolateľné pokušenie ako znásilnenie, práva plodu ako nútenú reprodukciu atď. Oblasť práva je navyše vynikajúcim miestom pre túto (re)definíciu. V momente, keď zákon ponúka definíciu, feminizmus môže ponúknuť svoju alternatívu. Právo nemôže zostať ignorovaným práve pre svoju moc definovať, a preto sa stratégia feminizmu musí skôr zameriavať na túto moc, než na tvorbu konkrétnych právnych politík, ktoré legitimujú oblasť práva alebo právo samo. Táto stratégia nevylučuje iné podoby priamej akcie alebo tvorby politík. Napríklad, je dôležité klásť dôraz na stratégie mimo práva a lokálne boje. Je však potrebné odolať pokušeniu, ktoré ponúka právo, a to jeho prísľubu riešenia.“¹¹⁰⁵ V tomto vzťahu si popri bdelosti musia všetky feministky udržiavať prioritu feministických vedomostí, ktoré v práve nemusia byť vyjadrené, a pritom môžu výrazne prameniť z nespravodlivosti, ktoré sa ženám dejú. Inými slovami, tým postmoderná feministka Carol Smart chce vyvarovať všetky feministky pred nadšenou túžbou po právnych reformách, ktoré ale ani zďaleka nemusia stačiť. Smart tým hovorí, že cieľom feminizmu nie je dosahovať zmeny v práve; cieľom feminizmu je konkrétne ženské poznanie patriarchálnych krívd a najmä schopnosť ich napraviť. A za týmto účelom by malo dôjsť k redefinovaniu feministickým právnych stratégií.

Ann C. Scales: o patriarchálnom práve ako falošnej neutralite, tyranskej objektivite a nesprávnej univerzalite

Feministická právna teória Anny C. Scales v sebe obsahuje prvky pragmatizmu a postmoderny. Emily Albrink Hartigan pripomína, že táto feministka, právnička, filozofka a spisovateľka sa, paradoxne, opiera predovšetkým o mužské zdroje myšlienok. Vychádza z Richarda Rortyho, Immanuela Kanta, Wittgensteina alebo právneho filozofa Lona L.

¹¹⁰⁵ Tamže, s. 165.

Fullera.¹¹⁰⁶ Okrem toho sa opiera aj o prínos kultúrnofeministického odkazu od Carol Gilligan, ku ktorému zároveň pristupuje kriticky.

Jej predstava feministickej právnej vedy kriticky smeruje voči dominantným liberalistickým ideologickým pozíciám v právnej vede. Poukazuje na limity a škodlivosť viacerých bodov právneho liberalizmu, ktoré sa preniesli do právneho myslenia a v konečnom dôsledku posilňujú patriarchát v práve a právnom uvažovaní. V tejto súvislosti dáva do popredia aj to, ako právny liberalizmus vplýval na formovanie právneho diskurzu a viacerých problémov týkajúcich sa vzťahov medzi pohlaviami alebo rozdielov medzi nimi v právnej vede.

Ann C. Scales sa kriticky vyjadruje aj na adresu feministických teórií, ktoré sa odvíjajú alebo sa zameriavajú na skúmanie rozdielov medzi pohlaviami, a následne od nich odvíjajú svoje feministické závery. Inými slovami, bola presvedčená, že len rozdiely medzi pohlaviami nestačia na koncepčné vytvorenie feministickej teórie, a najmä feministickej právnej vedy. Podľa nej by sa feministická veda mala v oveľa väčšom rozsahu zameriavať na skutočné feministické problémy, akými sú mužská nadvláda a nerovné rozdelenie moci medzi mužmi a ženami, a všeobecným znevýhodnením žien v spoločnosti. Pri formulovaní vlastnej feministickej teórie preto kladie dôraz na to, aby približovanie sa k štandardu rovnosti a jeho dosahovanie boli charakteristickými znakmi feministickej právnej vedy. Feministické prístupy majú každú ženskú problematiku skúmať z ideálu rovnosti, a nie z pozície rozdielov medzi pohlaviami. V tejto súvislosti sa približuje k pozícii radikálnej feministky a právničky Catherine MacKinnon. Preberá jej otázku, ktorá orientuje feministické skúmanie k tomu, či daná politika alebo spoločensky rozšírená prax prispievajú k zhoršenému postaveniu žien ako jednotlivcov ženského rodu alebo príslušníkov ženského pohlavia.¹¹⁰⁷ Takisto ďalším dôvodom, prečo Scales hovorí o nedostatočnosti rozpracovania rozdielov medzi pohlaviami ako solídneho základu pre feminizmus a feministickú právnu vedu je skutočná heterogenita medzi ženami.¹¹⁰⁸

Stredobodom jej feministickej teórie práva je epistemologická kritika právnej teórie vzhľadom na základné a bežne sa vyskytujúce právne pojmy. V tomto duchu dospieva k spochybňovaniu objektivity, neutrality a univerzality práva ako základných atribútov, ktoré právu pripisuje právne myslenie. Presnejšie vyjadrené, snaží sa dokázať, že s ohľadom na ženy právo nie je neutrálne a ani objektívne. Cieľom tejto kritiky je predstaviť novú, feministickú právnu vedu: „Nová právna veda sa objaví, ak prestaneme viesť diskusiu predpísanými právnymi pojmami.“¹¹⁰⁹

Na základe bezprostredne predchádzajúcich odsekov možno tvrdiť, že Ann C. Scales predstavuje feministickú teóriu práva, ktorá spája filozofické a právofilozofické stránky skúmania možnosti právneho jazyka ako nástroja v nadväznosti na politickú stránku feministickej právnej vedy. To znamená, podľa Scales deklarovaná objektivita a neutralita práva zdôvodňuje objektivizáciu žien samotných a vylúčenie ich skúseností z právneho myslenia. Vo vzťahu k ženám sa tak objektívne právo prejavuje ako „tyrania objektivitou“ („*tyranny of objectivity*“). Konštrukcia objektivity je základným predpokladom systému práva. Stojí v centre jeho legislatívy a rovnako stojí v centre rozhodovacej činnosti súdov, ktorej výsledkom sú precedensy. Akt, ktorým sa deklaruje niečo pod hlavičkou práva, je zároveň aktom vytvárajúcim objektivitu. Efekt objektivity podľa Scales znamená, že právo – t.j. konkrétny zákon alebo konkrétny precedens – presahuje konkrétny individuálny prípad a stáva sa všeobecne záväzným s rozsahom pôsobnosti voči neurčitému počtu druhovo

¹¹⁰⁶ Pozri bližšie ALBRINK HARTIGAN, E. Review: Legal Feminism: Activism, Lawyering and Legal Theory by Ann Scales. In Law & Politics Book Review, Vol. 16, No. 12, 2006. s. 960-963.

¹¹⁰⁷ SCALES, A. C. Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory, s. 93.

¹¹⁰⁸ THORNTON, M. Feminist Jurisprudence: Illusion or Reality?, s. 76.

¹¹⁰⁹ SCALES, A. C. The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay. s. 1376.

rovnakých osôb. Z takéhoto teoretického základu vyplýva, že právo samo vytvára priestor „abstraktnej univerzality“ („*abstract universality*“). Aby sa právo mohlo vykladať a aplikovať objektívne a neutrálnym spôsobom, je nevyhnutné klásť zreteľ na podobnosti a odlišnosti skupín osôb a ich skupinových životných situácií: „Na to, aby sa pravidlo mohlo aplikovať neutrálne vo všetkých budúcich prípadoch, musíme sa *a priori* rozhodnúť, ktoré rozdiely a podobnosti sú medzi skupinami. Ale pretože existuje nekonečné množstvo rozdielov a podobnosti medzi skupinami, musíme rozhodnúť, ktoré rozdiely sú relevantnými.“¹¹¹⁰ Aby sme ich určili, musíme takisto vyabstrahovať podstatné a univerzálne podobnosti medzi ľuďmi; musíme mať jasné predpoklady o ľudskej povahe ako takej. Bez takýchto abstrakcií nemôžeme hovoriť o tom, ktoré rozdiely v zaobchádzaní sú arbitrárnymi a ktoré sú oprávnené.“¹¹¹¹ Scales takýmto spôsobom identifikuje celý postup, akým sa rodí tyranská objektivita, neutralita a univerzalita patriarchálneho právneho myslenia. Podstatou tohto prístupu je stanovenie jasných a zrozumiteľných kritérií, ktoré sa aplikujú pri posudzovaní rozdielov a podobností. Tieto kritéria sa už ďalej berú ako nespochybniteľný fakt, hoci nikde a nikdy nemožno určiť jasný a vyčerpávajúci katalóg rozdielov a podobností. Teda aj v metodike a metodológii zostavovania kritérií je prítomný omyl.

V súvislostiach, ktoré sa rozhodla predstaviť Ann C. Scales je však dôležité niečo celkom iné, pretože základom kritérií pre ľudskú povahu v práve sa stal muž. Mužský vzor je zakódovaný v jadre práva samotného a k jeho posilneniu došlo chápaním tohto vzoru ako objektívne nespochybniteľného a univerzálne platného vzoru, ktorý je navyše podľa všetkého deklarovaný ako neutrálny. Ženy v takomto práve prítomné nie sú a v práve musia byť prispôbované mužskému vzoru ľudskej povahy. Scales si berie na zreteľ súdne posudzovanie diskriminačných praktík v konkrétnych veciach a tvrdí, že rozhodujúcim bodom pre určenie toho, či došlo k diskriminácii jednotlivca je práve mužský vzor ľudskej povahy. Takýmto príkladom je podľa jej kritickej analýzy rozhodnutie vo veci *Geduldig v. Aiello* (1974). Šlo o prípad, v ktorom Carolyn Aiello utrpela postihnutie v dôsledku viacerých komplikácií v súvislosti s tehotenstvom. Podľa právneho poriadku štátu Kalifornia jej nebola priznaná patričná sociálna pomoc, keďže zákonná úprava nepočítala s možnými postihnutiami a následkami plynúcimi z tehotenstva. Takýchto žien bolo viacero. Napriek skutočnosti, že súdy nižšieho stupňa potvrdili neústavnosť daného zákona tým, že bola porušená klauzula o rovnakej ochrane práv (*equal protection clause*) štrnásteho dodatku Ústavy USA, Najvyšší súd dospel k opačnému názoru. Za pravdu dal argumentom štátu Kalifornia, ktoré sa opierali o udržanie solventnosti fondu sociálnych dávok, ako aj o udržaniu nízkej hranice príspevkov členov fondu. Podobne sa Scales svojou analýzou zameriava na prípad *General Electric Co. v. Gilbert* (1976). V merite veci bola zamestnanecká politika spoločnosti, ktorá počítala s chorobami a úrazmi zamestnancov, ktoré nevznikli v dôsledku pracovnej činnosti. Takáto politika zamestnávateľa však nepočítala s tehotenstvom. Zamestnankyne žalovali firmu svojho zamestnávateľa za porušenie článku VII (*Title VII*) Zákona o občianskych právach (*Civil Rights Act*). Najvyšší súd potvrdil právo zamestnávateľov vylúčiť z plánu ktorúkoľvek osobu, ak to zamestnávateľ uzná za vhodné. Scales tvrdí, že v oboch týchto prípadoch došlo k vylúčeniu žien a ich unikátnej schopnosti tehotenstva. Namiesto toho, aby bolo tehotenstvo žien včlenené so spoločenského rámca, ostávala životná skúsenosť mnohých žien viažuca sa na neho vylúčená.

¹¹¹⁰ Vo svojej podstate sa tu skrýva aj apel na jazyk, ktorým sa pomenovávajú jednotlivé rozdiely a podobnosti a ktorým sa vyjadruje výsledok tejto myšlienkovvej operácie. Na inom mieste Ann C. Scales hovorí o jazykovej stránke práva a porovnávaní rozdielov a podobností jasnejšie: „Právo, podobne ako jazyk, ktorý je jeho médiom, je systémom klasifikácie. Vymedziť rozdiely a podobnosti jednotlivých situácií je kľúčovým krokom právneho rozhodovania.“ SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*, s. 90 a nasl.

¹¹¹¹ SCALES, A. C. *The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay*, s. 1377.

Podľa Scales sú oba zmienené prípady demonštráciou dominancie mužského vzoru v práve. Naopak, špecifiká žien nie sú zohľadňované v práve vôbec. Žena teda nepredstavuje pre právo relevantné kritérium. Scales zhrňuje: „Náš Najvyšší súd prijal modernú verziu stáročnej metódy nadvlády.“¹¹¹² Obracia sa na to, že oba tieto rozsudky porušujú právo žien na rovné zaobchádzanie zo strany práva. Dôvodom pre toto tvrdenie je, že jednak sú oprávnené dôvody možnej neschopnosť v práci orientované podľa skúseností mužov, a zároveň sa nehládajú na zodpovedajúce práva ženy. Demonštratívne hovorí o tom, že myšlienková línia oboch zmienených súdnych rozhodnutí nadobudla svoju vrcholnú podobu v merite a rozhodnutí veci *Nashville Gas Co. v. Satty* (1977).

Podľa Scales boli súdne rozhodnutia týkajúce sa tehotenstva jednostranné a nesprávne „pravdepodobne zo zaujatosti Súdu a z nepochopenia reálnej situácie pracujúcich matiek“.¹¹¹³ Inými slovami, takéto rozhodnutia zodpovedajú pohľadu, ktorý kladie zreteľ na mužské skúsenosti, to znamená, zodpovedajú mužským potrebám a predstavy muža ako zamestnanca. Ak sa takéto požiadavky práva, ktoré podopiera rozhodnutie súdu, vzťahujú na tehotnú ženu je očividné, že k ženám sa nedostanú ekvivalentné zamestnanecké výhody. Z pohľadu žien sa bude právo javiť ako nesprávne nakonfigurované. Tehotenstvo v prostredí zamestnania sa tak stáva kritickým bodom, nakoľko prináša poznanie, že súčasný právny stav nezodpovedá potrebám a životným skúsenostiam pracujúcich žien v pomere k potrebám a životným skúsenostiam mužov. V skutočnosti vedie k tomu, že voči každej žene sa pristupuje ako k podobne situovanému mužovi, a tým sa zabezpečuje zotrvávanie mužsky definovaných štruktúr a praxe v pracovnoprávných vzťahov, ktoré majú negatívny dopad na triedu pracujúcich žien.

Scales sa takisto kriticky obracia aj na legislatívu a právnu vedu, ktoré sa dopúšťajú rovnakého deklarovania mužského vzoru pre všetko ľudské ako objektívne stanovené, a teda výrazovo neutrálne a univerzálne použiteľné. Práve legislatívu a právnu vedu, kladie do vzájomnej súvislosti s tým, že by sa mali opierať jedna o druhú. Pokiaľ máme poukázať na právnu vedu, potom treba spomenúť, že Scales bola jedna z prvých ženských právnych teoretičiek, ktoré sa dožadovali koncepčného preskúmania možností feminizmu ako právnej vedy, ale takisto aj možností právnej vedy prijať feministické pozície. V tejto súvislosti hovorí o „nevyhnutnosti feministického zhodnotenia právnej vedy a prijatia právnoteoretického pohľadu na feminizmus“.¹¹¹⁴ Scales ale odmietala, aby feministická právna veda mohla iba prijať do svojho vnútra ženskú perspektívu a tým by sa zmenil jej rámec a rámec právnej vedy. Aj preto odmieta bivalentný prístup zohľadňujúci odlišný autentický mužský záujem a odlišný autentický ženský záujem. Jej rozšírený inkorporacionizmus počítá so zmenou celej škály hodnôt, ktoré tvorili dovtedajší obsah právnej vedy. Vo všeobecnosti, Ann C. Scales považovala tehotenstvo za odrazovú plochu pre rozvoj feministickej právnej vedy v protiklade s dovtedajším stavom právneho myslenia: „Potreba feministickej právnej vedy je najostrejšie zameraná na tému tehotenstva.“¹¹¹⁵ Tehotenstvo je základnou témou feministickej právnej vedy, ktorá ďalej pokračuje tematikou starostlivosti o dieťa a, samozrejme, aj inými témami súvisiacimi so životmi žien. Takýto tematický rámec vytvára predpoklady pre plné zahrnutie ženskej skúsenosti do práva a iných oblastí spoločenského života. Podľa Scales platí, že feministická právna veda musí byť v oveľa širšej miere postavená na rozpracovaní ideálu rovnosti s ohľadom na sociálnu realitu. Iba samotné obmedzenie feminizmu tehotenstvom žien by v konečnom dôsledku mohlo znamenať zatemnenie významu verejnej sféry pre životy žien. Navyše, by tým takisto nedošlo k účelnému sponchýbieniu mužského vzoru vo feministickej právnej vede.

¹¹¹² Tamže, s. 1399.

¹¹¹³ SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence, s. 388.

¹¹¹⁴ Tamže, s. 376.

¹¹¹⁵ Tamže, s. 376.

V posudzovaní rozdielov medzi mužským a ženským pohlavím predstavuje Scales svoj vlastný inkorporacionistický prístup pre zahrnutie ženských osobitostí do spoločenského rámca prostredníctvom práva. Bez zahrnutia takéhoto prístupu do právneho myslenia a práva samotného možno očakávať len ústavnú katastrofu, ktorá spočíva v opomenutí množstva skutočných životov žien. Svoju pozíciu rozpracováva na podklade kritiky liberálnych feministických prístupov, ktoré sa snažia minimalizovať rozdiel medzi pohlaviami preferovaním jednotného štandardu, ktorý v skutočnosti nezodpovedá ženám a je na úkor žien. Okrem kritiky liberálneho chápania rozdielov sa Scales kriticky vymedzuje aj voči bivalentnému prístupu. Scales svoju pozíciu zdôvodňuje nasledovne: „O existencii rozdielnych vlastností [medzi pohlaviami] sa vedú značné spory, ale ich nespoľahlivosť nie je ich najväčšou nevýhodou. Bivalentný prístup nielen zamedzuje vizionárskej snahe ľudských možností, ale bez pravidla obmedzujúceho, ktoré rozdiely medzi pohlaviami je možné zohľadniť, a požiadavky, aby sa za všetkých okolností s mužmi a ženami zaobchádzalo ako s rovnocennými osobami, majú jeho predstaviteľky nohy na šikmej ploche súdnych stereotypov.“¹¹¹⁶ Avšak podľa Lindy J. Kriegel sa inkorporacionizmus Ann C. Scales sčasti opiera o Wolgastovej bivalentný model rozdielov medzi pohlaviami.¹¹¹⁷

Podstatou inkorporacionizmu je uznanie osobitostí žien v práve a priznanie im osobitých práv, ale iba v tých oblastiach súkromného a verejného života, kde sa prejavujú tieto osobitosti. Scales teda odmieta bivalentný prístup najmä kvôli tomu, že ten sa môže opierať o spoločenské normy viažuce sa výhradne na určité pohlavie. To z jej pohľadu predstavovalo riziko neobmedzeného pôsobenia rodových stereotypov. Preto ako postmoderná feministka pripomína, že bivalentný prístup vedie k tomu, že „nové argumenty, nesmú podnietiť zmenu v stereotypných chápaniach ženstva“.¹¹¹⁸ Je to v dôsledku absencie obmedzujúcich pravidiel. Bivalentný prístup môže voči pohlaviu a najmä voči ženám založiť osobitné práva a tiež osobitné povinnosti. Rozdiely medzi pohlaviami sa v jeho ponímaní zdajú byť normatívne zakotvené a v konečných dôsledkoch môžu obmedzovať slobodnú voľbu jednotlivcov, keďže jeho rozhodovanie limitujú požiadavkami rodových stereotypov. Inkorporacionizmus – tak ako ho predpokladá Ann C. Scales – smeruje práve voči takýmto normatívnym rozdielom medzi rodmi a rovnako odmieta pôsobnosť osobitných práv a povinností, ktoré sa budú uplatňovať zvlášť na každý z dvoch rodov.

Čo je teda charakteristické pre inkorporacionizmus, ktorý, ako sa zdá, uznáva existenciu a opodstatnenosť rozdielov medzi pohlaviami, ale na druhej strane odmieta ich bivalentné vysvetlenia? Predovšetkým sa inkorporacionizmus v podaní Scales snaží o vyrovnanie nerovností medzi mužskými a ženskými rodmi. Inkorporacionizmus vo svojom vnútri obsahuje inherentne zakotvené povedomie o spoločenskom a právnom primáte mužského vzoru. Zároveň sa snaží zamedziť podhodnoteniu alebo nadhodnoteniu významu rozdielov medzi pohlaviami. Podhodnotenie a nadhodnotenie rozdielov, ktorými sa odlišujú ženy od mužov, je určené akceptáciou tehotenstva žien a takisto ich schopnosti dojsť. Scales formuluje inkorporacionizmus nasledujúcimi slovami: „Uznanie práv žien odlišných od mužov by sa malo priamo týkať iba tehotenstva a dojsť, jediných aspektov plodenia a starostlivosti o deti, ktoré sú pre ženy jedinečné. Uznanie týchto rozdielov v práve sa kvalitatívne líši od ich anulovania; kvalitatívne sa líši od analógie pôrodu k povinnej porotnej službe; je takisto ďaleko od prístupu, ktorý vysvetľuje osobitosti, a preto ich spoločenské a právne následky všetkými možnými mysliteľnými osobitnými znakmi [ženského] pohlavia. [...] Inkorporácia tehotenstva a dojsť do spoločenského kontinua, tak ako ju predpokladám, má výhodu zohľadňovania skutočností ženských životov. Samozrejme, môže byť pravdou, že niektoré

¹¹¹⁶ SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence, s. 432-433.

¹¹¹⁷ Pozri bližšie COONEY, P. N. – KRIEGER, L. J. The Miller-Wohl Controversy: Equal Treatment, Positive Action and the Meaning of Women's Equality, s. 563.

¹¹¹⁸ SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence, s. 434.

problémy plynúce z historických rozdielov by boli odstránené, ak by sa podarilo eliminovať biologickú reprodukciu. Napriek tomu, možno pokojne tvrdiť, že aspoň v súčasnosti ženy stále majú deti a tieto ženy si zaslúžia rešpekt za ich voľbu plodnosti.¹¹¹⁹

Takýto inkorporacionizmus teda predpokladá vytvorenie osobitnej právnej úpravy a jeho zohľadnenie v súdnej praxi. Za týmto účelom musí právo prijať a vytvoriť priestor pre plnohodnotné zahrnutie a umožnenie tehotenstva žien a dojčenia dieťaťa jeho matkou. Samozrejme, pre cestu uskutočňovania rovnosti medzi pohlaviami je nutné toho urobiť ešte viac. Napríklad, Scales apeluje na rodovo neutrálnu výchovu a starostlivosť o deti, starostlivosť o deti v chorobe, vytvorenie dostatočných zariadení pre starostlivosť o deti, ak sú obaja rodičia v práci, platenej materskej a rodičovskej dovolenky atď.¹¹²⁰

Pre feministickú právnu vedu tak podľa Scales musí existovať iné východisko: „Feministická analýza vychádza z princípu, že objektívna realita je mýtus. Odhaľuje, že patriarchálne mýty sú odrazom mužskej psychiky.“¹¹²¹ Spochybňovanie objektivity a parciálnosť konštituovania práva z pozície mužskej psychiky sa stávajú základnými východiskami, ktoré musia byť zohľadnené vo feministickej právnej vede a jej kritike patriarchálnosti práva. Podľa Scales ide o širšiu potrebu zahrnutia feministických prístupov do práva, ktoré svedčia v prospech „nevyhnutnosti feministického prehodnotenia právnej vedy a prijatia právnoteoretickej pozície feminizmu“.¹¹²² Navyše, podľa nej platí, že „feminizmus privádza právo pred jemu vlastný účel – rozhodovať morálne problematické záležitosti v skutočných ľudských situáciách so zreteľom na to, že právo je komplexným systémom komunikácie; jeho komunikačná základňa, je otvorená morálnym problémom. Poznávanie problémov závisí na vzťahu medzi jednotlivými záležitosťami, a nie na ich protikladnosti. V každom prípade existujú nedokonalé analógie; vec je podobná alebo odlišná s ohľadom na ostatné neohraničené spôsoby. Rozsah a hranice každej analógie musia byť preskúmané s ohľadom na sociálnu skutočnosť ako vodítko. Je to normatívny, ale nie nelogický proces. [...] Takisto sa zdá, že uvažovanie v reláciách [k niečomu] je dušou práva, povinnosťou práva je skôr obohatiť, než ignorovať bohatú rôznorodosť života“.¹¹²³ Feministická právna veda je so zreteľom na predchádzajúce myšlienky Ann C. Scales skôr relatívnou právnou vedou, ktorá stojí voči možnostiam objektivistickým mýtov. Scales vnímala skutočnosť nie ako nespochybniteľnú objektivitu, ale ako výsledok určitého diskurzu, ktorý je prípustný relativizácii. Jednotlivé pojmy pomenúvajú veci veľmi relatívne, t.j. sú náchylné na svoju významovú korekciu a doplnenie. To znamená, že namiesto toho, aby pojmy označovali podstatu vecí, ktoré ich jasne identifikujú alebo oddeľujú od iných vecí, pojmy sa vzťahujú na označenie vecí na základe nedokonalkej analógie, ktorá ich približuje alebo odďaľuje od vecí iných; avšak nikdy nie definitívne. Scales o tom hovorí nasledovne: „Veci sú označované používateľmi jazyka nie na základe ich podstaty, ale na základe účelovej analógie.“¹¹²⁴ Sociálna realita je rámec, v ktorom sa rozsah a limity analógie musia posudzovať pre každý prípad jednotlivo. Určitým korektívom je aj účel, čo už vyjadruje politickú stránku jej právneho feminizmu. Napriek tomu, sa apel na jazykovú stránku práva a označovanie akejkoľvek okolitej spoločenskej reality stávajú podstatným pilierom postmodernej feministickej právnej teórie.

Samotná Scales tak formuluje právny feminizmus, ktorý je relativistickou, subjektivistickou a na výsledok orientovanou právnou vedou. Ak hovoríme, že feministická právna veda je orientovaná na výsledok, potom nutne musíme zobrať do úvahy, že jej účelom

¹¹¹⁹ Tamže, s. 435-436.

¹¹²⁰ Pozri tamže, s. 440-442.

¹¹²¹ SCALES, A. C. The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay. s. 1378.

¹¹²² SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence, s. 375.

¹¹²³ SCALES, A. C. The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay. s. 1387.

¹¹²⁴ SCALES, A. C. Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory, s. 90.

je „odstrániť ľudské utrpenie a zväčšovať rovnosť medzi ľuďmi, rovnosť je základom každej osoby mať šancu byť šťastným“.¹¹²⁵ Takáto orientácia právnej vedy kladie do popredia jej politickej ciele – čo však nie je ničím výnimočným, pokiaľ hovoríme o feministickej právnej teórii alebo feministickej vede vo všeobecnosti. Scales netvrdí, že tým predkladá feministickú (právnú) teóriu, ktorá mení spoločnosť radikálnym spôsobom. Zreteľ feministickej právnej vedy na výsledok je podľa nej umiernenou požiadavkou. Vzhľadom na právo je orientácia na výsledok vlastne teoretickým a praktickým právnym myšlienkovým postupom, ktorý skúma „efekt práva s omnoho väčším zreteľom než len jednoduché bytie práva v tomto svete. Znamená to, že ak spoločnosť nevytvára pozitívne výsledky prostredníctvom práva ako takého, [potom] spoločnosť potrebuje prehodnotiť znenie a výklad práva“.¹¹²⁶

¹¹²⁵ Tamže, s. 45.

¹¹²⁶ Tamže, s. 88.

Černošský feminizmus

Černošský feminizmus je ďalším osobitným typom feminizmu. Svojimi požiadavkami a kritikou spojuje vo svojich teoretických prístupoch viacero podôb útlaku, t.j. sexizmu, rasizmu a obyčajne aj socioekonomickému útlaku z minulosti¹¹²⁷ (otroctvo) a súčasnosti (zlá materiálna situácia Afroameričanov v USA). To všetko viedlo k vytvoreniu obrazu čiernej ženy, ktorej osobné a spoločenské problémy s patriarchálnym útlakom môžu mať na rozdiel od bielej ženy veľmi špecifický charakter.¹¹²⁸ Spočiatku sa černošský feminizmus orientoval na boj proti kombinácii mizogynie a rasizmu voči afroamerickým ženám žijúcim v Spojených štátoch. Neskôr sa transformoval do podoby, ktorá akcentovala diverzitu skúseností farebných žien naprieč Spojenými štátmi. Okrem antirasistickej a antimyzogynnej rétoriky sa možno v rámci černošského feminizmu stretnúť s proti kapitalistickou rétorikou, kde sa akcentujú témy, akými sú masové sociálnoekonomické znevýhodnenie afroamerickej komunity, ktorú postihuje chudoba. Tento znak vystihla aj Barbara Smith tvrdením: „Nie je prekvapením, že černošský feminizmus sa zdal byť úspešnejším v priaznivom akademickom prostredí na vysokých školách než na uliciach čiernych komunít, kde okrem ostatných výziev musíme takisto čeliť triednym rozdielom medzi nami. Pre mňa bol černošský feminizmus vždy spätý s otázkou chleba, ktorá sa týka žien každej príslušnosti k sociálnoeconomickej triede. Bolo by chybou vzťahovať černošský feminizmus len na vzdelané ženy strednej vrstvy len preto, že čierne ženy, ktoré sú súčasťou strednej vrstvy sa podujímali na jeho vytvorení. Z vlastnej organizačnej skúsenosti viem, že sú pracujúce a chudobné čierne ženy, ktoré sa nespoliehajú len na princípy černošského feminizmu, ale naozaj nim žijú.“¹¹²⁹ V dobe rezonujúcich požiadaviek intersekcionalného feminizmu tak černošský feminizmus prerástol do hnutia, v ktorom sa prelínajú rasový, etnický, socioekonomický, heterosexuálny a rodový útlak.

Černošský feminizmus nečerpá len z realít životov žien v afroamerických komunitách. Vyrástol aj z obrazu černošských žien, ktorý bol po desaťročia vytváraný v literatúre a ktorý akcentoval mnohospektrálnu, miestami až protichodnú identitu černošských žien. Význam pre akceleráciu takéhoto podhubia černošského feminizmu mala černošská feministka a spisovateľka Alice Walker, ktorá vypracovala koncept *womanism* (womanism). Čo týmto pojmom myslela, vystihuje úvod z jej diela *Hľadanie záhrad našich matiek: womanistická próza (In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose)*, kde píše, že womanistkou je „žena, ktorá miluje ostatné ženy, a to sexuálne a/alebo aj nesexuálne. Uznáva a uprednostňuje ženskú kultúru, emočnú flexibilitu žien (považuje slzy za prirodzený náprotivok smiechu) a ženskú silu. Niekedy miluje konkrétnych mužov, v sexuálnom a/alebo aj nesexuálnom význame. Je odhodlaná prežiť a znášať všetko ľudské s mužským a ženským. Neodčleňuje sa, iba občas, a to kvôli zdraviu. Je tradične univerzalistická v zmysle: ‚Mami, prečo sme hnedí, ružoví a žltí, zatiaľ čo naši bratraci a sesternice sú bieli, krémoví a čierni?‘ Odpoveď: ‚No, vieš... farby rás sú ako kvetinová záhrada, v ktorej má každá farba svoje miesto.‘ Je tradične chápaná spôsobom: ‚Mami, chystám sa do Kanady a beriem teba a partiu mojich slúžok so sebou.‘ Odpoveď: ‚Nebude tomu po prvýkrát.‘ Miluje hudbu. Miluje tanec.

¹¹²⁷ K niektorým aspektom historického a ideového pozadia černošského feminizmu pozri THORTON DILL, B. *The Dialectics of Black Womanhood*. In WALLACH SCOTT, J. (ed.) *Feminism & History*. Oxford - New York : Oxford university Press, 1996. s. 34-48.

¹¹²⁸ K rôznorodostiam obrazu čiernej ženy pozri napr. antológiu CADE BAMBARA, T. (ed.) *The Black Woman: An Anthology*. New York – London – Toronto – Sydney : Washington Square Press, 2005. 327 s. ISBN 9780743476973.

¹¹²⁹ SMITH B. Preface to the Rutgers University Press Edition. In SMITH B. (ed.) *Home Girls: Black Feminism Anthology*. New Brunswick, New Jersey – London, United Kingdom : Rutgers University Press, 2000. s. xvi.

Miluje mesiac. Miluje duchovno. Miluje lásku a jedlo a plnosť. Miluje prekážky. Miluje ľudovosť. Miluje seba samú. Nedbajúc“.¹¹³⁰ Womanizmus je omnoho širší pojem ako feminizmus a podľa Walker sú tieto koncepty kompatibilné: „Womanizmus je pre feminizmus tým, čím je fialová pre levanduľu.“¹¹³¹ Womanizmus samotný má špecifické postavenie v rámci černošského feminizmu, a to z dôvodu, že bol v oveľa väčšej miere schopný zohľadniť etnickú a rasovú rôznorodosť žien, ktorú kladie do popredia. Mnoho žien sa na základe svojej rasovej alebo etnickej príslušnosti začalo označovať pojmom womanistka („*womanist*“). Dokonca, uprednostňovali práve toto označenie pred označovaním sa za feministky. Už samotné špecifické označenie, ktoré sa na prvý pohľad líšilo od slova feminizmus, malo zvýrazniť jeho etnický, rasový a inak rôznorodý obsah, ktorý bol predzvesťou multikultúrneho kontextu womanizmu a žien, ktoré sa k nemu hlásili. Womanizmus tak mal prezentovať osobitnú alternatívu afroamerických žien, ktorá pripúšťala možnosti existencie rôznych žien naprieč rôznymi kultúrami, ktoré sa zároveň spätne reflektujú rôznym spôsobom pri utváraní vzájomne diverzity ženských skúseností. Womanizmus odmietal možnosti esencialistických prístupov skúmania identity ženy, a tým odmietal akúkoľvek snahu o deklarovanie univerzalistických záverov platných pre všetky ženy bez rozdielov. Zohľadnením etnického a rasového kontextu tak womanizmus vytvára základy pre vnútorné a vonkajšie pôsobenie špecifických okolností, ktoré utvárajú skúsenosť tej-ktorej konkrétnej ženy. Podľa Judith Worell a Dawn M. Johnson vytváral predpoklady pre senzitivnejšie vnímanie multikultúrnej úrovne žien. Ženy rôznorodých etnických a rasových príslušností odhaľujú, akým spôsobom pôsobí na utváranie ich skúseností etnický a rasový útlak spolu s útlakom patriarchálnym. Ženy si tak v oveľa väčšej miere uvedomujú svoje osobné a kultúrne Ja vo vzťahu k spoločnosti a spoločenským, ktoré obklopujú ich život. Súčasťou týchto prístupov sú aj negatívne skúsenosti, ktoré vyplývajú zo styku s pôsobením dominantnej kultúry. Súčasťou womanizmu je aj identifikácia potrieb ženy byť spojenou, či naopak, oddelenou od etnickej a rasovej komunity.

Womanizmus sa tak stal účinným nástrojom pre ženy pochádzajúce z multikultúrneho prostredia a pre schopnosti týchto žien dokázať aktívnym spôsobom formovať svoje Ja a spoločenskú realitu, ktorá ich obklopuje a spätne na nich pôsobí.¹¹³² V tomto smere sa tak womanizmus stáva intersekciónálnym prístupom, ktorý popri príslušnosti k pohlaviu či rodu zdôrazňuje aj iné vnútorné a vonkajšie faktory pôsobiace na utváranie životných skúseností konkrétnych žien. Womanizmus sa snaží o rozšírenie možností, ktoré povedú k väčšiemu pochopeniu života žien. Vo svojej pravej podstate nepredstavuje len dôvernosť a lásku medzi ženami, ktorá je zameraná na vyzdvihnutie ženskej sily, kultúry, emočnej flexibility alebo dokonca skutočných ženských schopností, pretože v jeho samotnom jadre tkvie odhodlanie po celistvosti za podmienky zachovania diverzity identít, a to bez ohľadu na pohlavie či rod jednotlivca. V tomto zmysle womanizmus v sebe vyjadruje aj myšlienku vzájomnej celistvosti mužov a žien.¹¹³³

Zriedkavo – ale predsa – sa objavuje v černošskom feminizme aj kritika náboženstiev, vyznávaných naprieč komunitou Afroameričanov. Táto kritika sa orientuje na prvky nerovného postavenia muža a ženy vo vedomí Afroameričanov. Príkladom takéhoto prístupu

¹¹³⁰ WALKER, A. In *Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Orlando – Austin – New York – San Diego – Toronto – London: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1983. s. xi – xii.

¹¹³¹ Tamže, s. xii.

¹¹³² Pozri WORELL, J. – JOHNSON, D. M. *Feminist Approaches to Psychotherapy*. In WORELL, J. et al. (eds.) *Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society on Gender*. Set (A-Z), s. 432.

¹¹³³ Alternatívne možno túto myšlienku vzťahovať aj na afroamerických mužov. K možnostiam využitia womanistických myšlienok na zrovnoprávenie černošských mužov žijúcich v USA pozri LEMONS, G. L. *To Be Black, Male, and „Feminist“ – Making Womanist Space for Black Men*. In *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 17, Iss. 1-2, 1997, s. 35-61.

je Luisah Teish, ktorá formuluje svoju vlastnú, spiritualistickú podobu černošského feminizmu, keď píše: „Patriarchálne náboženstvo je nástrojom útlaku. Láskyplné a uzdravujúce matristické kvality ženského princípu boli zatemnené symbolizmom, alebo aj vskutku popreté.“¹¹³⁴ V jej ponímaní nejde o kritiku náboženstva ako takého, ale skôr o kritiku tých náboženstiev, ktoré zdôvodňujú útlak voči ženám. V tejto súvislosti dáva Teish do popredia tradičné černošské náboženstvá, ktoré v sebe obsahujú a uctievať božský princíp ženstva a prvok bohyně. Zvlášť podporne sa vyjadruje o Hoodoo a Voodoo.¹¹³⁵ Význam takýchto prístupov – aký napríklad reprezentuje Teish –, spočíva v tom, že zdôvodňujú ženský princíp ako rovnocenný a inheretne nevyhnutný pre harmonické fungovania tohto sveta. V nadväznosti na to sa hodnotia mnohé prírodné a spoločenské negatívne javy ako potlačanie či vytlačanie všetkého ženského z tohto sveta. Obnoviť a dosiahnuť stav harmónie majú napomôcť mýty, v ktorých vystupujú archetypálne postavy bohov a bohýň tradičného černošského náboženstva Lucumí etnického národa Yoruba.¹¹³⁶ Samozrejme, takáto tendencia nie je pre černošský feminizmus nevyhnutná. Černošský feminizmus má v skutočnosti rozličné podoby, ku ktorým môže smerovať, preto môže čerpať svoju inšpiráciu z tradičných náboženstiev černošskej komunity, a teda nadobúdať aj spiritualistickú podobu. Je možné si všimnúť, do akých rozmerov a do akých podôb sa černošský feminizmus rozvinul, prípadne aké pestré prvky černošsky feminizmov dokázal vstrebať do svojho vnútra. Černošský feminizmus je – tak ako feminizmus vo všeobecnosti – vnútorne veľmi homogénny, a nie je preto zvlášť prekvapivou skutočnosť, že sa naprieč jednotlivými teóriami afroamerických feministiek stretávame aj s jeho spiritualistickými podobami.

Černošský feminizmus sa snaží nájsť obraz čiernej ženy, ktorý zároveň dáva do popredia jej diverzitosť. Diverzitný a antiesencialistický obraz afroamerickej ženy vznikol ako reakcia proti hlavnému prúdu feminizmu, v ktorom videli černošské feministky silné tendencie k nájdaniu esencialistického a univerzalistického obrazu ženy. Černošský feminizmus sa voči takému obrazu ženy kriticky vyhranil ako voči obrazu, ktorý bol vytvorený po vzore bielej, vzdelanej a heterosexuálnej ženy zo strednej vrstvy. Inými slovami, dovtedajší feministický obraz ženy nijakým spôsobom nereflektoval diverzitosť žien a ich skúsenosti vzhľadom na rasu, farbu pleti, etnickú príslušnosť, kultúrne prostredie, socioekonomické pozadie, alebo sexuálnu orientáciu, ktorým boli ženy vystavené bezprostredne vo svojich dennodenných životoch. Černošská feministka bell hooks to komentovala slovami: „Vžitou definíciou feminizmu je, že ide o teóriu politickej, ekonomickej a sociálnej rovnosti medzi

¹¹³⁴ TEISH, L. Women's Spirituality: A Household Act. In SMITH B. (ed.) Home Girls: Black Feminism Anthology, s. 318.

¹¹³⁵ Pozri bližšie TEISH, L. Jambayala: The Natural Woman's Book of personal Charms and Practical Rituals. HarperOne, 1988. 288 s. ISBN 978-0062508591.

¹¹³⁶ Zaujímavá je bohyňa Oshun. Yorubská tradícia jej prisudzuje mnoho moci. Táto bohyňa dokonca v mnohých mýtoch pôsobí ako rozhodujúca postava. Stačí, ak sa z pozemského sveta vytratí jej moc – ako to dokazujú niektoré mýty – a zem spolu so všetkými plodinami vysychajú, ba hrozí, že všetko tvorstvo na Zemi zahynie. Oshun je bohyňou sladkej vody a podľa Teish „svoj dar krásy využíva, aby vyvažovala rovnováhu moci jednotlivých božstiev za účelom plodnosti zeme a aby podnietila šťastie v ľudských srdciach“. Pozri bližšie TEISH, L. Jump Up: Good Times Throughout the seasons with Celebrations from Around the World. Berkeley, California : Conari Press, 2000. s. 89. Na inom mieste Teish vysvetľuje archetyp Oshun nasledovne: „Povzbudzuje nás k znovuzrodeniu. A my všetci – rastliny, zvieratá a ľudia – sa zodpovedáme prekypujúcej plodnosti Zeme, hladu po Zrode. V Európskej tradícii je táto bohyňa považovaná za jarnú pannu, tzn. najmladší aspekt ženskej trojice – Panna, Matka a Starena. Bola uctievaná od príchodu poľnohospodárstva pred dvadsaťtisícimi rokmi. Je archetypom pre obnovu Zeme a možno ju symbolicky vyjadriť mnohokrátym spôsobom. Je tokom sladkej vody (riekou, dažďom atď.) [...] Je produktivitou poľí. [...] A tak ako podnecuje rast kvetín, semena rastlín, taktiež sprítomňuje ľudskú sexuálnu túžbu a podnet k tvorbe.“ TEISH, L. Carnival of the Spirit: Seasonal Celebrations and Rites of Passage. Harper San Francisco, 1994. s. 77.

pohlaviami. Aktivistky z radov bielych žien využili svoju príslušnosť k dominujúcej rase v americkej spoločnosti a cháпали feminizmus spôsobom, ktorý sa nevzťahoval na všetky ženy.¹¹³⁷ Ďalšou černoškou feministickou autorkou, ktorá podobnú kritiku vztiahla na feministickú právnu vedu je Angela P. Harris. Vyjadrila ju nasledujúcimi slovami: „A vo feministickej právnej teórii, rovnako ako aj vo väčšinovej spoločnosti, sú to predovšetkým biely, heterosexuálny a socioekonomicky privilegovaní ľudia, ktorí sa pokúšajú hovoriť za nás všetkých. Nie je preto žiadnym prekvapením, že ak hovoria o 'ženách', a napriek ich nároku na univerzálnosť, čierne ženy zisťujú, že to všetko je typické pre biele, heterosexuálne a sociálnoekonomicky privilegované ženy [...]“. ¹¹³⁸ Veľmi podobná kritika prichádzala z radu lesbických feministiek, ktoré upozorňovali, že v hlavnom prúde feminizmu je skrytý obraz heterosexuálnej ženy, ktorý následne určuje podobu jednotlivých feministických stratégií, požiadaviek a cieľov.

Černošký feminizmus môže mať vnútorne spravidla dve podoby: prvý sa snaží o nájdenie identity čiernej ženy, ktorá je nedotknutá historickým dedičstvom kolonializmu a očistená od pocitu menejcennosti z otroctva, zatiaľ čo druhý sa prioritne formuje pod vplyvom postmodernity a odmietaním univerzalizmu vyzdvihuje jedinečnosť a unikátnosť, ktorou oplýva čierna žena. Práve táto druhá podoba sa stala väčšinovo rozšírenou v černošskom feminizme. Súvisí s prijatím a rozvinutím postmodernistických pozícií, ktoré sa stali pre černošký feminizmus zvlášť charakteristickými. Napríklad, bell hooks poukazuje na odmietnutie popisného jazyka, ktorý smeruje ku kategorizácii ľudí na základe rasy a pohlavia, a smeruje k univerzalistickým snahám s determinujúcimi úvahami. Jej postoj smeruje od kritik esencializmu k antiesencialistickej predstave diverzitetnej identity žien. Pre bell hooks je to zároveň otázka, ktorej odpoveď má priniesť zmenu jazyka a myslenia; inými slovami s myslením sa menia aj pojmy: „Príliš dlho sme na seba zvonka aj zvnútra kládli úzky, konštrukčný pojem čiernosti. Postmoderné kritiky esencializmu, ktoré spochybňujú pojem univerzálnosti a staticky predeterminovanej identity v rámci masovej kultúry a masového vedomia môžu otvoriť nové možnosti pre utváranie nášho Ja a pojmu konania.“¹¹³⁹

Postmoderné uvažovanie neobišlo ani právne teoreticky černošského feminizmu. Medzi nich patrí aj zmienená právnička Angela P. Harris. Jej kritika všeobecného feminizmu sa opiera o kritiku esencializmu a jednotlivostí, ktoré sú úzko späté so životmi afroamerických žien. Podľa Harris sa tradičný feminizmus s prvkami esencializmu obmedzuje na vykreslenie obrazu bielej ženy patriacej prevažne do strednej vrstvy. Harris takýto feminizmus označuje pojmom „rodový esencializmus“ („gender essentialism“) a snaží sa ho podrobiť kritike z pozície skúseností afroamerických žien.¹¹⁴⁰ V tejto súvislosti sa vyjadrila nasledovne: „Ako čierna žena tvrdím, že podľa môjho názoru feministická teória a právna teória ignorujú čierne

¹¹³⁷ Pozri HOOKS, B. *Ain't I a Woman: Black Woman and Feminism*, s. 149.

¹¹³⁸ HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 588.

¹¹³⁹ HOOKS, B. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston : South End Press, 1990. s. 28.

¹¹⁴⁰ Podľa Harris je hlavným dôvodom vzniku rodového esencializmu a dominance obrazu bielej ženy vo feministickej právnej filozofii práve opomínanie významu prvku rasy vo feministických skúmaníach. Harris tvrdí, že feministický esencializmus, ktorý sa zakladá na rase počíta s koherentnou skúsenosťou žien v rámci ich príslušnosti k rase a etnicite: „Dôsledkom rodového esencializmu je ‚rasový esencializmus‘ - viera, že existuje monolitická ‚čierna skúsenosť‘ alebo ‚hispanáka‘ skúsenosť.“ Samozrejme, esencializmus sa môže vzťahovať aj na kategóriu sexuálnej orientácie. Nič však nebráni tomu, aby sa jednotlivé esencializmy rôznej príslušnosti žien zároveň kombinovali. No toto nepredstavuje riešenie problému, pretože esencializmus je sám osebe nebezpečenstvom. V tejto súvislosti tak môže kategorizovať rovnaké alebo podobné skúsenosti žien, ale na druhej strane vylučuje skúsenosti iných žien, ktoré neboli kategorizované ako esenciálne alebo ktoré nemohli byť zaradené k príslušnej esencii. Negatívom je to, že sa takto redukujú jednotlivé skúsenosti žien do kategórií, alebo naopak, ostávajú marginalizované. Pozri bližšie HARRIS, A. P. *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, s. 588-589.

ženy, pričom rodový esencionalizmus prítomný vo feministickej právnej teórii s týmto problémom nerobí nič.“ V nadväznosti na to ďalej dodáva: „[Z] môjho hľadiska, súčasná právna teória potrebuje omnoho menej abstrakcie, a nielen jednoducho iný druh abstrakcie. Hoci aj s väčšou snahou o rozvratnosť možno tvrdiť, že metodológia feministickej právnej teórie by mala nielen napádať obsah práva, ale takisto jeho tendenciu uprednostňovať abstraktne a jednotné pojmy, a toho nie je rodový esencionalizmus schopný.“¹¹⁴¹

Na príklade Harrisovej úvah je dobre vidieť, ako sa černošské feministky vymedzovali voči feminizmu, a zároveň, ako sa vymedzovali voči hlavnému prúdu právnej vedy vo všeobecnosti. Nie je to však nič zvláštne, nakoľko všetky podoby menšinového právneho feminizmu sa zameriavajú na kritiku práva ako patriarchálnej inštitúcie a popri tom sa snažia poukázať na nedostatky právneho feminizmu, ktorý opomína ženy náležiacie k menšinám alebo k marginalizovaným častiam spoločnosti. V tejto súvislosti tak černošský právny feminizmus predstavuje požiadavku nového feminizmu, ktorý nebude mať vnútorne unitárnu podobu, ale naopak, jeho vnútorný obsah bude štrukturálne rozčlenený podľa diverzity reálnych ženských skúseností. Feministická právna veda teda musí počítat' s prvkom diverzity ženských skúseností. Opačný prípad vedie k tomu, že sa požiadavky mnohých žien začnú zo strany samotného právneho feminizmu ignorovať. Koniec-koncov, vhodným príkladom je postoj feminizmu voči požiadavkám a skúsenostiam afroamerických žien. Harrisovej teória sa opiera o kritiku abstraktnosti, snahu o objektivnosť a zdanie neutrálnosti, ktoré sú typickými pre právo, ako aj pre právny feminizmus, ktorý vstrebával do svojho vnútra esencionalizmus bielych žien zo strednej triedy. Podľa Harris sa feministická právna veda musí viac opierať o jednotlivosti, t.j. prípady, príhody a príbehy, ktoré podkopávajú abstrakciu. V tejto súvislosti treba ešte dodať, že Harris uvažuje v reláciách, ktoré sú typické aj pre iné černošské a etnické právne teoreticky, akými sú černošská feministka Patricia J. Williams a feministka ázijského pôvodu Mari J. Matsuda¹¹⁴².

Černošská feministka a právnička Patricia J. Williams v diele Alchýmia rasy a práv: zápisky profesorky práva (*The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor*) nabáda čitateľa, aby sponchyboval všetko abstraktne, čo v sebe stelesňuje právo ako systém spoločenských pravidiel. Zároveň do práva vkladá istú nádej, pretože právo ako systém pravidiel dokáže účinne vyjadriť práva osôb, a tým zlepšiť ich spoločenské postavenie: „V práve sú práva ostrovom zrovnoprávnenia (*empowerment*). Byť bez práv, znamená zostať bez moci, a hranica medzi právami a bez práv je často hranicou medzi utlačateľom a utlačovaným. Práva vyjadrujú obraz moci a meniť tieto obrazy – či už vizuálne alebo lingvisticky – znamená podieľať sa na vytváraní či zakotvení týchto práv. V zásade, preto platí, čím viac budú diverzitné obrazy, ktoré sú propagované, tým silnejšia bude spoločnosť.“¹¹⁴³

Ako sme sa mohli presvedčiť na vyššie uvádzaných príkladoch, černošský právny feminizmus dospel k veľmi podobnej metodológii, akú používa postmoderný feminizmus. Požiadavka vytvorenia viacnásobného vedomia (*multiple consciousness*) a jeho zahrnutia do feminizmu a feministickej právnej vedy požaduje inkluzivitu jednotlivostí života žien. Práve to pomohlo černošskému feminizmu rozvinúť sa k poukázaniu na problémy žien rôznych rás a etnicity. Ako si možno všimnúť, z černošského feminizmu sa neskôr rozvinul feminizmus, ktorý akcentoval jednotlivosti a špecifiká žien príslušnosti k iným rasám ako je biela. V tejto súvislosti používajú jeho predstaviteľky pojem „farebných žien“ („*colored women*“ alebo „*women of color*“). Zavŕšením takéhoto prístupu je však intersekcionalita

¹¹⁴¹ Tamže, s. 585.

¹¹⁴² Mari J. Matsuda priniesla koncept viacnásobného vedomia (*multiple consciousness*) do právnych metód. Pozri bližšie MATSUDA M. J. When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method.

¹¹⁴³ WILLIAMS, P. J. *The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor*, s. 233.

diverzity a komunity, ako výraz teoretickej a praktickej realizácie inkluzivity zo strany černošského feminizmu.¹¹⁴⁴

Na záver úvodného a všeobecného vymedzenia černošského feminizmu sa zameriam na prúd uvažovania, ktorý stimuloval teoretické formovanie černošského feminizmu. Tento teoretický smer je označovaný pomenovaním kritická rasová teória (*critical race theory*). Vznik daného smeru sa datuje do polovice osemdesiatych rokov 20. storočia. Hnutie kritických rasových teórií však vzniklo z dvoch odlišných zdrojov. Prvým z týchto zdrojov bol tradičný model občianskych práv, ktorý sa opieral o historický odkaz hnutia za občianske práva požadujúci rasovú rovnosť afroamerického obyvateľstva. Z tohto zdroja preberala kritická rasová teória dôraz na formálnu požiadavku rovnosti práv pre černošské obyvateľstvo v USA. Druhým zdrojom je ľavicovo orientovaná kritika práva v podobe, akú predstavil právno-teoretický smer známy pod označením kritické právne štúdie (*critical legal studies*). Z neho odčerpala kritická rasová teória kontinuálne spochybňovanie práva ako racionálnej, apolitickej, objektívnej a neutrálnej inštitúcie. Paisley Currah preto pripomína, že kritická rasová teória sa stala mediačným prúdom medzi tradičnou obhajobou občianskych práv a právno-teoretickým prístupom, ktorý reprezentujú kritické právne štúdie.¹¹⁴⁵

Najvýznamnejšími predstaviteľkami tohto hnutia boli aj černošské feministické právničky, medzi ktoré patrili Patricia J. Williams, Kimberlé Williams Crenshaw alebo Angela P. Harris. Ich právne teórie upozornili na nedostatky tradičnej antidiskriminačnej doktríny, na jednej strane, a feministickej právnej vedy, na strane druhej. Zároveň boli tieto teórie postavené na kritike esencializmu, a tiež východísk a záverov liberálnych, radikálnych či kultúrnych variantov právnych feminizmov.¹¹⁴⁶ Základom kritickej rasovej teórie z pera týchto afroamerických právnych teoretičiek bolo poznanie o vytvorení rasovej teórie rodov, ktorá bude reflektovať interseksionálne pôsobenie rasizmu a sexizmu. Súčasne boli presvedčené o tom, že na osobitný popis znevýhodnenia afroamerických žien nie je možno účinne aplikovať existujúce rasové a feministické právne politiky. To znamená, rasovým politikám vyčítali, že sú prevažne aplikovateľné na mužov, a feministickým právnym politikám, že väčšinovým spôsobom sa podujímajú na presadenie záujmu bielych žien zo strednej triedy. V podstate tým spochybnili možnosti formálnej požiadavky rovnosti, o ktoré sa opierali hnutia Afroameričanov za rovnosť práv, pre účely oslobodenia Afroameričaniek, a univerzalizmu dovtedajších feministických východísk a záverov, ktoré by bolo možné nekriticky aplikovať aj na skúsenosť Afroameričaniek. Takisto upozornili na nevyhnutnosť relativistického prístupu pri novom redefinovaní feministických základov a požiadaviek, ktoré budú vychádzať, a teda zohľadňovať rasovú, triednu, sexuálnu a všetky ostatné relevantné príslušnosti žien, ktoré môžu utvárať alebo podmieňovať konkrétnu ženskú skúsenosť. Takýto prístup výrazne podnietil formovanie černošského právneho feminizmu ako

¹¹⁴⁴ Aj keď by sa prvoplánovo a bez bližšieho preskúmania mohlo zdať, že sa černošský feminizmus a černošský právny feminizmus snažia vyčleniť od zvyšku feminizmu, neplatí to absolútne a už v žiadnom prípade to neplatí v konečných dôsledkoch. Zdôrazňovanie diverzity chápe černošský (právny) feminizmus ako dôležité, ale zároveň pre neho platí, že diverzita a odlišnosť nie sú jeho konečným zámerom. Oveľa vyššie stojí zámer interseksionality diverzity a komunity, čo dáva do popredia aj Sabrina Hope King vo svojej recenzii dvoch diel černošských feministických autoriek – Patricie J. Williams a bell hooks. Pozri bližšie KING, S. H. *The Alchemy of Race and Rights and Teaching to Transgress* [online]. [cit. 29.02.2020]. Dostupné na: <https://www.hepg.org/her-home/issues/harvard-educational-review-volume-66-issue-4/herarticle/_250/>.

¹¹⁴⁵ Pozri CURRAH, P. *The Transgender Rights Imaginary*. In ALBERTSON FINEMAN, M. – JACKSON, J. E. – ROMERO, A. P. (eds.) *Feminist and Queer Legal Theory: Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*. Burlington, USA – Farnham, UK : Ashgate, 2009. s. 251.

¹¹⁴⁶ Pozri MÖSCHEL, M. *Law, Lawyers and Race: Critical Race Theory from the United States to Europe*. New York : Routledge, 2014. s. 36.

antiesencialistickej feministickej teórie, kde objavenie diverzity žien dominuje nad hľadáním univerzálnej, objektívnej a spoločnej podstaty všetkých žien.

Preto nemenej dôležitou sa zdá byť otázka identity. Diverzita žien, a ľudí vo všeobecnosti, svedčí o ich „viacnásobnom vedomí“ („*multiple consciousness*“). Žena v tejto súvislosti vyjadruje viaceré rozdielne pozície alebo vzťahy, a to častokrát súčasne. V skutočnosti tak môže byť dcérou, matkou, študentkou, zamestnankyňou, lesbou atď. Práve rôznosť pozície vo vnútri ženy samej skrýva možnosti identifikovať osobitosti útlaku voči iným pozíciám, ktoré daná žena takisto zastáva. Nancy Levit a Robert Verchick pripomínajú význam využitia konceptu viacnásobného vedomia v právnej oblasti, keď hovoria: „Viacnásobné právne vedomie je dôležité pre štúdium a prax práva: umožňuje nezainteresovaným využiť formálny právny diskurz bez toho, aby sa vytratil empatický prístup – ich vedomie – k útlaku. Tento spôsob uvažovania umožňuje právnikom uvažovať o právnych úpravách mimo súčasných rigidných doktrín, ktoré neuznávajú bezmocnosť: uvažovať o zodpovednosti za škodu z pohľadu rasovo nenávisťných prejavov, pochopiť potreby párov rovnakého pohlavia pri adopciách, predstaviť si zodpovedajúcu nápravu za otroctvo.“¹¹⁴⁷

Rasa nie je z pohľadu feministických právničiek kritickej rasovej teórie iba biologicky determinovanou kategóriou. Černošské právne feministky kriticky poukazujú a zároveň odmietajú rasu ako právne kritérium, ktoré podmieňovalo možnosti uzatvárania manželstva alebo prístup k adopciám. Rasa má aj rozmer spoločenského konštrukt, ktorý bol vytvorený spoločnosťou na to, aby sa príslušníkom určitej rasy priradzovali pozitívne alebo negatívne atribúty. Rasa môže byť biologická kategória tak ako aj spoločenský konštrukt. Môže vplývať na tvorbu legislatívy a konečnú podobu súdnych rozhodnutí. Spochybňovanie a relativizmus voči monolitckej ženskej skúsenosti sú analogicky aplikovateľné aj na predstavy o akejsi monolitckej čiernej rase. V tejto súvislosti tak zmienené autorky spochybňujú možnosť unifikovaného hlasu, ktorý by mohol hovoriť buď za všetky ženy, alebo za všetkých černochoch.

Z toho plynie aj ich záver o tom, že postavenie afroamerických žien je natoľko osobité, že ich záujmy a potreby nevystihujú v dostatočnom rámci ani rasové či feministické právne politiky, ktoré sa darilo poslednú dobu prakticky presadiť. Naopak, samé sa snažia postihnúť útlak černošských žien ako osobitný a súčasne ako hlavnú príčinu marginalizácie černošských žien z rámca cieľov hnutí proti rasovému útlaku a útlaku na základe pohlavia.

Všetky zmienené černošské právne feministky prinášajú argumenty, ktoré sa opierajú o diverzitu životov žien a diverzitu podôb etnických, rasových, kultúrnych, sexuálnych či socioekonomických faktorov, ktoré hrajú rolu vo vymedzení životov žien. Ich pozícia kladie do centra diskusie dovtedy marginalizované skupiny žien. Redefinujú tak dovtedajší feministický prístup k poznávaniu útlaku voči ženám smerom od väčšinových prejavov útlaku k útlaku, ktorý pôsobí na ženy patriace k (rasovým, etnickým, kultúrnym alebo sexuálnym) menšinám. Pozícia všetkých troch afroamerických feministických právničiek je poznávaním patriarchálneho útlaku z okraja spoločnosti. Požiadavka po redefinícii a intersekcionalite sa stáva základným predpokladom riešenia rasových a ženských spoločenských problémov v práve a prostredníctvom práva. Preto sa feministky kritickej rasovej teórie snažili svojimi kritickými analýzami poukázať na to, akým spôsobom právne úpravy znásilnenia, sexuálneho obťažovania, násillia voči ženám a domáceho násillia nedostatočným spôsobom počítajú s možnosťami intersekcionalného pôsobenia rasovo, etnicky, kultúrne, sexuálne či socioekonomicky podmieneného patriarchálneho útlaku. Černošské ženy sa tak v patriarchálnych podmienkach musia na rozdiel od bielych žien vysporiadať s komplexným a mnohonásobným útlakom voči nim ako príslušníčkam inej rasy, inej pohlavia, inej kultúry, inej socioeconomickej triedy, či dokonca inej sexuálnej orientácie. Právne možnosti týchto

¹¹⁴⁷ LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*, s. 25.

žien čeliť intersekciónalnemu útlaku sú obmedzené vzhľadom na ich dovedejšiu absenciu a reprezentáciu vo feministických a antirasistických hnutiach či teoretických konštrukciách.

Pre svoje účely kritická rasová teória vnáša do právnej vedy aj metódy, ktoré nie sú tradičné pre liberálnu právnu teóriu či liberálnu právnu filozofiu. Medzi nich, napríklad, patrí využívanie sily naratívnych príbehov. Rozprávanie príbehov má načrtnúť konkrétny obraz znevýhodneného postavenia Afroameričaniek a sprítomniť ho v danom momente analýzy práva. Apelatívny ráz príbehu má napomôcť poslucháčom a čitateľom pochopiť teoretickú podstatu a význam argumentácie toho, kto ho práve predstavuje. Ale nielen to, pretože skutočný význam rozprávania príbehov má napomôcť ku kontextuálnemu zvýrazňovaniu jednotlivostí, ktoré sa ukazujú v životoch Afroameričaniek ako podstatné. Napríklad, Angela P. Harris hovorí o rozprávaní príbehov ako o kreatívnej a oživujúcej právnej metóde: „Aby sme dodali právnej teórii energiu, musíme ju rozvrátiť rozprávaním príbehov, popísmi konkrétneho, odlišného a doteraz umlčaného.“¹¹⁴⁸ Takisto Patricia J. Williams využíva rozprávanie príbehov ako apelatívny a explikačný spôsob pre zdôvodňovanie negatívnych dopadov určitých inštitútov alebo javov právnej oblasti či právneho života.¹¹⁴⁹ Mari J. Matsuda rozprávanie príbehov chápe už ako plnohodnotnú, integrálnu a nevyhnutnú súčasť právnej vedy a teórie.

V černošskom právnom feminizme tak v oveľa väčšej miere dostáva priestor uplatnenie postmoderného uvažovania, ktoré spochybňuje a relativizuje všetko univerzálne a objektívne. Kategória identity a schopnosť viacnásobného vedomia sú v tomto chápaní teoretickou realizáciou vplyvu postmodernizmu vo feministickej právnej teórii. Černošský právny feminizmus má byť takou právnou vedou o postavení žien v oblasti práva, ktorá je náchylná viesť k spochybňovaniu akýchkoľvek zovšeobecnení. Opäť raz Harris hovorí o otvorenosti svojej teórie voči „kritikám a rozvraciam svojich vlastných zovšeobecnení“.¹¹⁵⁰

Pauli Murray: o paralele medzi rasou a pohlavím v práve

Právnička a odborníčka na antidiskriminačné právo Pauli Murray¹¹⁵¹ bola jednou zo zakladajúcich členiek feministickej organizácie známej pod skratkou NOW. Neskôr takisto pôsobila v rámci Americkej únie občianskych slobôd (*American Civil Liberties Union*). Okrem toho, ako prvá afroamerická žena zastávala úrad zástupcu generálneho advokáta v Kalifornii.¹¹⁵² Celkovo však behom svojho života obsadila viacero postov vôbec ako prvá afroamerická žena, vrátane pozície kňažky episkopálnej cirkvi.

V každom prípade, ak je reč o Pauli Murray, je potrebné podotknúť, že išlo o nesmierne talentovanú ženu, na živote ktorej sa odrážala rasová diskriminácia spolu s diskrimináciou na základe pohlavia a diskrimináciou v dôsledku sexuálnej orientácie. Jej feministický aktivizmus sa rozvíjal spolu s aktivizmom proti rasizmu a rasovej segregácii, pričom najväčšiu aktivitu dosahoval v priebehu šesťdesiatych a na prelome šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov 20. storočia. Murray samu seba popisovala ako členku „menšiny

¹¹⁴⁸ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 615.

¹¹⁴⁹ Napríklad, Patricia J. Williams využíva tento spôsob podania aj v súvislosti s poukázaním na dôležitosť práv pre afroamerickú komunitu v USA. Pozri bližšie WILLIAMS, P. J. Alchemical Notes: Reconstructing Ideals from Deconstructed Rights. In DELGADO, R. (ed.) Critical Race Theory: Cutting Edge. 2nd edition. Philadelphia : Temple University Press, 2000. s. 80-92.

¹¹⁵⁰ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 585.

¹¹⁵¹ Celým menom Pauline Anne Murray.

¹¹⁵² Prvé afroamerické ženy dosahovali právne vzdelanie už behom 19. storočia. Niektoré z nich dokonca pôsobili v právnickom povolání. Charlotte E. Ray bola prijatá za členku advokátskej komory štátu Washington D.C. už v roku 1872. Práve ona sa považuje za prvú afroamerickú praktizujúcu právničku v USA.

v menšine so všetkými nevýhodami, ktoré so sebou nieslo takéto postavenie“.¹¹⁵³ Svoj právny feminizmus začala profesijne rozvíjať vo Výbore pre občianske a politické práva (*Civil and Political Rights Committee*) a v Prezidentskej komisii pre postavenie žien (*President's Commission on the Status of Woman*). Okrem toho sa už v tejto jej činnosti stretávame s analogickou súvislosťou medzi postavením afroamerickej menšiny a postavením žien. V jednej zo svojich právnych analýz z roku 1962 doslova napísala: „Ženy zastávajú minimálne v troch ohľadoch pozíciu porovnateľnú s rasovou menšinou, a to napriek tomu, že tvoria viac ako polovicu dospeléj populácie: (1) sú ľahko identifikovateľnou skupinou, a do veľkej miery sú bez zastúpenia vo formálnych procesoch rozhodovania, a teda sú ľahkým terčom verejnej a súkromnej diskriminácie; (2) ich právne dejiny sú dejinami pomalého pokroku s ohľadom na značný odpor dominantnej (mužskej) skupiny voči aproximácii rovnosti s dominantnou skupinou; (3) s ohľadom na prvé dve faktory a kultúrne oneskorenie, ktoré z toho vyplýva, sú rozdiely medzi pohlaviami v práve obzvlášť náchylné na prax, ktorá vedie k znevýhodnenému postaveniu žien, a môže ho v skutočnosti posilniť.“¹¹⁵⁴ Nešlo iba o symbolické alebo inak rétorické porovnanie. Podľa Murray mala táto analógia aj spoločný nástroj nápravy, ktorý videla už v existujúcich ústavných základoch Spojených štátov amerických.

Murray v argumentácii proti rodovým rozdielom a sexistickému právnej úprave poukazovala na znenie štrnásteho dodatku Ústavy USA. Vo svojej argumentácii podobne využívala cestu ústavných predpokladov, o ktoré sa následne môže opierať právna argumentácia. Napísala knihu s názvom *Zákony štátu o rase a farbe pleti (State's Laws on Race and Color)*, ktorú niekdajší sudca Najvyššieho súdu USA Thurgood Marshall označil za „právnickú Bibliu občianskych práv“.¹¹⁵⁵ Faktom je, že Murray začala rozvíjať svoju argumentáciu, ktorá sa opierala o vzájomnú súvislosť diskriminácie na základe rasy a diskriminácie na základe pohlavia v časoch, kedy sa všeobecne malo za to, že obe tieto podoby útlaku sú od seba oddelené a nezávislé. Pritom nešlo len o vytýčenie právnej stratégie, ktorá pomáhala vykresliť prejavy dopadov sexizmu analogickým porovnaním s prejavmi a dopadmi rasizmu; takisto predstavila myšlienku vzájomného prepojenia a prelínania medzi rodovým a rasovým útlakom. Pauli Murray predstavuje v tomto smere prvú feministku a právnu teoretičku, ktorá dokázala vyjadriť koncepčné základy pre štrukturálne prepojenie medzi sexizmom a rasizmom.¹¹⁵⁶

Navyše, okrem uvedeného sa Pauli Murray snažila politicky premostiť hnutie za občianske práva s hnutím za práva žien. V hnutí za občianske práva videla opomínanie patriarchátu, zatiaľ čo v hnutí za práva žien podľa nej absentovala otázka rasizmu. Zároveň by takéto spojenie odrážalo štrukturálne súvislosti medzi rasovou a sexuálnou diskrimináciou.

Diskriminácia ako pojem právnej vedy mal podľa Murray spájať inak zdanlivo na prvý pohľad ideologicky rozdielne politické hnutia. Rozvoj tohto ideologického prepojenia bol charakteristický pre obdobie šesťdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia. Ústredným bodom v spojení hnutia za občianske práva Afroameričanov s feministickým hnutím za zrovnoprávenie žien mal byť práve štrnásty dodatok Ústavy USA. V myslení Pauli Murray mal kľúčové postavenie. Na jednej strane verila v to, že tento dodatok je bodom, v ktorom môže dôjsť k taktickému spojeniu medzi oboma hnutiami. Na strane druhej, podľa jej názoru

¹¹⁵³ Pozri MURRAY, P. *Song in A Weary Throat: Memoir of an American Pilgrimage*. London – New York : , Liveright Publishing Corporation, 2018. s. 294.

¹¹⁵⁴ MURRAY, P. *A Proposal to Reexamine the Applicability of Fourteenth Amendment to State Laws and Practices Which Discriminate on the Basis of Sex per se* [online]. [cit. 21.11.2020]. Dostupné na: <<https://documents.alexanderstreet.com/d/1000681163/>>.

¹¹⁵⁵ Pozri AHMED, S. Pauli Murray. In PALMER, C. A. (ed.) *Encyclopedia of African-American Culture and History*, Vol. 4 (M-P). 2nd edition. Detroit – New York – San Francisco : Thomson Gale, MacMillan Reference USA, 2006. s. 1511.

¹¹⁵⁶ MAYERI, S. *Reasoning from Race: Feminism, Law, and the Civil Rights Revolution*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard university Press, 2011. s. 2.

boli „súdne žaloby opierajúce sa o štrnásty dodatok efektívnejšími než legislatívne návrhy v boji za práva Afroameričanov“ a dokonca boli aj vhodnejším nástrojom než navrhovaný Dodatok za rovnosť práv (*Equal Rights Amendment*), ktorý mal viesť k zrovnoprávneniu žien. Spojenie na báze štrnásteho dodatku prinášalo pre obe hnutia spoločný ústavný základ i cieľ. Ním bola samozrejme rovnosť, a teda garancia rovnakého zaobchádzania či prístupu a rovného právneho postavenia. Navyše, Murray si uvedomovala, že nedostatočná podpora zo strán žien voči Dodatku za rovné práva ohrozuje možnosti jeho úspešného prijatia. Naopak, štrnásty dodatok pre ňu poskytoval už vyjadrené ústavné základy, a takisto poskytoval značne flexibilný štandard rovnakej ochrany, ktorý bolo možné použiť v jednotlivých prípadoch, a teda aj pri revízií starších záväzných a dovtedy platných precedensov. Podľa Murray tak flexibilita štrnásteho dodatku zaručovala ženám rovné zaobchádzanie pri uchádzaní sa o tradičné mužské zamestnania a rovnako im, napríklad, poskytoval rovnú účasť v porotnom systéme súdov, ale zároveň umožňoval aj pracovnoprávnu ochranu žien. Naopak, Dodatok za rovné práva žiadal eliminovať rozlišovanie na základe pohlavia ako ústavnoprávne významnej kategórie a tak jeho dôsledky mohli byť ďalekosiahlejšie a pre mnohé ženy tiež šokovo drastické. Navyše, prepojiť feminizmus s hnutiami za zrovnoprávnenie Afroameričanov znamenalo prepojiť prevažne biele feministky s Afroameričanmi, čo nebola ľahká práca.

Murray tešil rasový progresivizmus niektorých bielych žien. Sama sa totižto vo svojom prejave vyjadrila: „Okrem toho by sa černošské ženy mali snažiť komunikovať a spolupracovať s bielymi ženami kedykoľvek je to len možné. Spoločné problémy a záujmy žien sú mostom k prekonaniu seba samého. Dnes už sa mnoho bielych žien snaží vážne hľadať spoločný cieľ s černoškými ženami a naťahujú im svoju ruku. Až príliš často sa však stáva, že sú odmietnuté. Integrácia je však v obojsmernom úsilí a černošské ženy musia byť dosť odvážnymi, aby túto ruku prijali, kedykoľvek je natiahnutá.“¹¹⁵⁷ Napriek tomu, že Murray vyvinula úsilie v spojení NOW spolu s inými feministickými skupinami, vo všeobecnosti sa dočkala snahy o otvorení prístupu k spoločnému riešeniu ženskej a rasovej otázky naprieč feminizmom až oveľa neskôr. Zo strany afroamerických feministiek takýto prístup na spoluprácu s beloškými feministkami nastal až príchodom sedemdesiatych rokov. Objavovali sa prvé náznaky možnosti vzniku medzirasového feminizmu ako skupinového myšlienkového smeru alebo politického hnutia, ktorý by stál na nevyhnutnom zlúčení boja proti rasizmu a sexismu. Týmto však nechcem povedať, že sa vytvorili ucelené základy pre medzirasový prístup naprieč feminizmom a zároveň, že tým bola v tomto časovom období vyriešená otázka rasy vo feminizme do budúcnosti.¹¹⁵⁸ Od osemdesiatych rokov feministky rôznych rás, farieb pleti a etnickej príslušnosti sa opätovne vracali k myšlienke prepojenosti medzi rasovým útlakom a útlakom žien vo všeobecnosti, a to v rámci politického a právneho aktivizmu. Ako som viackrát uviedol na rozličných miestach tejto publikácie, daný jav súvisí s vývojom intersekcionality vo feministickom hnutí a myslení.

Murray vo svojej dobe s optimizmom verila v možnosti spojenia bielych a černošských feministiek za spoločným účelom a s takým istým optimizmom presviedčala afroamerických mužov o tom, že iba dosiahnutím rovnjej úrovne práv pre afroamerickú

¹¹⁵⁷ MURRAY, P. The Negro Woman in the Quest for Equality (Excerpts) [online]. November 1963. [cit. 22.11.2020]. Dostupné na: <<https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/blogs.uoregon.edu/dist/7/11428/files/2017/03/Murray-The-Negro-Woman-2clsq0g.pdf/>>.

¹¹⁵⁸ Kategória rasy v rámci feminizmu ostala ešte naddho zložitým, nevyriešeným a opakujúcim sa problémom po zvyšok druhej vlny feminizmu. Pre viac informácií o príčinách problémov súvisiacich s vytvorením feminizmu ako medzirasového ženského hnutia v minulosti, ako aj v súčasnosti pozri BREINES, W. Struggling to Connect: White and Black Feminism in the Movement Years. In Contexts, Vol. 6, No. 1, 2007. s. 18-24 alebo BREINES, W. The Trouble Between Us: An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement. New York : Oxford University Press, 2006. 269 s. ISBN 978-0-019-517904-0.

komunitu, sa problémy černošských žien nepodarí účinne vyriešiť. Podmienky prístupu voči ženám a najmä ich účasti v hnutí za občianske práva neboli natoľko priaznivé, ako sa mohlo očakávať. Od rôznych jednotlivých udalostí, akými bolo znemožnenie vystúpenia s prejavom Anna Arnold Hedgeman – ktorú samotná Murray považovala za nestorku afroamerickej ženy – zo strany mužov, až po vyhradzovanie okrajových rolí ženám, ktoré mali v hnutí plniť – napríklad ženy mohli byť speváčkami, účastníčkami zhromaždenia protestujúcich či organizátorkami v pozadí. Ženám bola znemožňovaná rovná priama účasť rôznymi výhovorkami.¹¹⁵⁹

V oblasti právnickej praxe súdneho rozhodovania Murray prepojila otázku rasy a pohlavia v spolupráci s právničkou Dorothy Kenyon. Teória vzájomnej súvislosti rasizmu a sexizmu a z nej vychádzajúca argumentácia bola použitá v prípade *White v. Crook (1966)*. V tomto prípade sa spájala téma rasizmu so sexistickou právnou úpravou štátu Alabama, ktorá umožňovala zostavovanie poroty v súdnych procesoch výhradne len z bielych mužov, čím teda dochádzalo k vylúčeniu všetkých žien bez ohľadu na ich rasu či farbu pleti. Jednalo sa o spor, ktorý Murray a Kenyon vyhrali na úrovni najvyššieho federálneho súdu štátu Alabama, pričom štát Alabama už ďalej neinicioval konanie pred Najvyšším súdom USA. Tento prípad však sebe skrýval potenciál presvedčiť sudcov a ostatných právnikov o tom, že v podmienkach USA rasová diskriminácia a diskriminácia z dôvodu pohlavia veľmi úzko vzájomne súvisia.

Práve táto dvojica právničiek sa považuje za „predskokanky“ príchodu argumentačnej základne Ruth Bader Ginsburg, ktorá takisto využívala feministickú argumentáciu podopretú ústavnými základmi USA v prospech jednej zo strán sporu. Najmä Murray bola pre Ginsburg veľkým inšpiračným zdrojom a vytvorila argumentačnú bázu, na ktorej neskôr mohla postaviť svoju argumentáciu – vrátane analógie medzi rasou a pohlavím. Murray sa vo svojej právnej praxi už v roku 1961 argumentačne opierala o štrnásty dodatok Ústavy USA, ktorý podľa nej zahŕňal potenciál pre zbavenie žien obmedzení, ktoré na nich kládla legislatíva z dôvodu ich príslušnosti k pohlaviu a bol vhodným prostriedkom aj pre argumentáciu v sporoch proti rasovo diskriminačnej právnej úprave jednotlivých štátov federácie. Aj keď prípad *White v. Crook (1966)* nepatrí do zbierky rozhodnutí Najvyššieho súdu USA, predsa len možno konštatovať, že prekračuje argumentačný rámec, vymedzený

¹¹⁵⁹ V histórii hnutí za zrovnoprávnenie černošského obyvateľstva v USA sa ozývali černošské ženy, že je s nimi nakladané ako s občanmi druhej kategórie. Prejavy im boli znemožňované s poukázaním na to, že rozvrh rečníkov je už príliš dlhý alebo výhovorkou, podľa ktorej ak by vystúpila čo i len jedna Afroameričanka, ostatné by jej mohli závidieť a žiarliť na ňu. Iným prístupom boli kompromisy, ktoré mali za úlohu vytvoriť zdanie ženskej rovnosti naprieč hnutím, keď jeden z lídrov hnutia Asa Philip Randolph len povedal pár slov o význame žien v hnutí, pozval ich na pódium, aby sa mohli bez slova pokloniť. Horším prístupom bolo, ak sa ženy mohli zúčastňovať demonštrácií v pozícii manželiek s tým, že muži majú kráčať napred a ženy niekoľko krokov za nimi. Tieto praktiky ničím neobišli ani povestný augustový Pochod na Washington za prácu a slobodu z roku 1963 (*March on Washington for Jobs and Freedom*). Aj v dôsledku takéhoto prístupu černošské ženy oprávnené cítili dvojité hendikep, ktorý plynul z ich farby pleti a pohlavia zároveň. Pauli Murray tieto udalosti nenechala bez povšimnutia. Na novembrovom zasadnutí Národnej rady černošských žien (*National Council of Negro Women*) v tom istom roku hovorila o „trpkosti ponížujúcich“ skúsenostiach žien, ktoré zohrali rozhodujúcu úlohu v boji za občianske práva Afroameričanov. Hovorila o úmyselnom opomenutí žien zo strany černošských mužov. Doslova povedala: „Černošská žena už viac nemôže odložiť alebo podriadiť svoj boj proti diskriminácii na základe pohlavia boju za občianske práva, ale musí viesť oba boje simultánne.“ Cit. podľa SCHMIDT, CH. W. *Civil Rights in America: A History*. Cambridge, UK – New York, USA – Melbourne, Australia: Cambridge University Press. s. 93. Podľa Jennifer Scanton malo vyslovenie týchto kritických názorov len malý alebo žiaden vplyv na mužských predstaviteľov hnutia za občianske práva, ale zároveň sa stalo nástrojom na zvyšovanie povedomia afroamerických žien. Vo vyššie predstavených súvislostiach takisto pozri napríklad SCANLON, J. *Until there is Justice: The Life of Anna Arnold Hedgeman*. New York : Oxford University Press, 2016. s. 163 a nasl.

precedentným prípadom *Hoyt v. Florida (1961)* a odporuje jeho zneniu.¹¹⁶⁰ Prípád *White v. Crook (1966)* je obsahovo širší a rieši problém práv žien, aj práv afroamerickej komunity v USA. Už z tohto hľadiska v sebe skrýval začne silný precedentný potenciál. Feministky do tohto prípadu vkladali nádeje a samotné rozhodnutie vo veci nepochybne podmienilo odhodlanie a aktivitu Americkej únie občianskych práv v rámci obhajob práv žien cestou jednotlivých súdnych sporov. Rozhodnutie navyše presvedčilo aj samotnú Pauli Murray o životaschopnosti a šírke argumentácie štrnástym dodatkom Ústavy USA. Na strane druhej, keďže nešlo o precedens na federálnej úrovni, predsa sa mnohé feministky rozhodli svojou podporou uprednostňovať snahy v prospech prijatia Dodatku za rovné práva.

Na pomenovanie javu vzájomne sa prelínajúceho rasistického a patriarchálneho útlaku Murray používala výraz „Jane Crow“. Tento výraz po prvýkrát objavila behom svojho štúdia na Howard University Law School. Murray bola jedinou ženou v triede a čoskoro začala vnímať, že oblasť práva je práve tou oblasťou, v ktorej zohrávajú ústrednú rolu bieli muži.¹¹⁶¹ Výraz „Jane Crow“ je pomenovaním javu, ktorý postihuje kooperovanie medzi rasizmom so sexizmom. Jane Crow teda stelesňuje negatívne dôsledky, ktoré znevýhodňujú skupinu osôb na základe ich príslušnosti k pohlaviu a rase. Teda ide o dôsledky, ktoré sú výsledkami kombinácie rasovej diskriminácie a diskriminácie na základe pohlavia ako bariér v živote afroamerickej ženy. Podľa Murray sú záujmy Afroameričaniek odlišné od záujmov bielych žien a rovnako aj od záujmov afroamerickej mužov. Hovorí o tom nasledovne: „V Spojených štátoch existuje systém diskriminácie, ktorý sa zakladá na pohlaví a ktorý označujem ako ‚Jane Crow‘, pretože sa nápadne podobá na ‚Jima Crowa‘, alebo na predsudku, založenom na rase. [...] Rámčované ‚mužskou nadradenosťou‘ a ‚bielou nadradenosťou‘, černošské ženy sa nachádzajú na samom spodku ekonomického a sociálneho rebríčka.“¹¹⁶² Murray používala výraz „Jane Crow“ vo svojich právnych a náboženských spisoch na vyjadrenie skúseností afroamerickej ženy, ktorá je objektom štruktúry vzájomne previazaných útlakov. Slovom, Jane Crow bol dvojitým útlakom, ktorému čelili afroamerickej ženy jej obdobia.

Vyššie uvedené názory sú zhrnuté v jej pamflete s názvom *Jane Crow a právo (Jane Crow and the Law)*, ktorý vyšiel v roku 1965 a bol napísaný v spoluautorstve s právničkou Mary Eastwood. V podstate išlo o prvé komplexné spracovanie tematiky diskriminácie na základe pohlavia, ktoré sa týkalo americkej legislatívy a rozhodovacej činnosti amerických súdov. Text tohto pamfletu bol doplnený poznámkami o právnej úprave a rozhodovacej činnosti amerických súdov do roku 1971, takže sa dá tvrdiť, že obsahovo sa tento pamflet týka stavu rovnoprávnosti žien behom šesťdesiatych rokov 20. storočia. Už v úvode Murray vyjadruje paralelu medzi sexizmom a rasizmom slovami: „Diskriminačné prístupy voči ženám tvoria prekvapivú paralelu s tými, ktoré sa týkajú černochoch. Ženy zažívajú rovnako drobné ako aj otvorené formy diskriminácie, porovnateľné s nerovnosťami minorít.“¹¹⁶³ Pričom za oblasť, kde paralela medzi pohlavím a rasou, resp. ženami a Afroameričanmi je v práve najzjavnejšia je pracovné právo. Podľa Murray doteraz Najvyšší súd nerozhodol, že práva žien sú súčasťou ľudských práv, avšak silnou stránkou Ústavy USA je „jej schopnosť, prostredníctvom súdneho výkladu zaručiť, dopĺňať sa a prispôbovať sa meniacim

¹¹⁶⁰ V rozhodnutí prípadu *Hoyt v. Florida (1961)* sa píše: „Tento prípad sa nijako nepodobá tým [prípadoch], ktoré sa týkajú rasy alebo farby pleti, a podľa ktorých súd zistil, že preukázané okolnosti viedli k záveru o účelových diskriminačných vylúčeníach zo služby v porote.“ *Hoyt v. Florida*, 368 U.S. 57 (1961).

¹¹⁶¹ COOPER, B. Intersectionality. In DISCH, L. – HAWKESWORTH, M. (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, s. 388.

¹¹⁶² Pozri bližšie MURRAY, P. Why Negro Girls Stay Single. In *Negro Digest*, Vol. 5, Iss. 9, 1947. s. 4-5.

¹¹⁶³ EASTWOOD, M. – MURRAY, P. Jane Crow and the Law: Sex Discrimination and Title VII. In KOEDT, A. – LEVINE, E. – RAPONE, A. *Radical Feminism*. New York : Quadrangle/The New York Times Book Co, 1976. s. 166.

podmienkam a spoločenským hodnotám¹¹⁶⁴. Ako príklad uvádza rozhodovaciu činnosť Najvyššieho súdu s ohľadom na rasovú segregáciu v školách, práva na právnu pomoc a rozšírenie množiny činnosti štátu, ktoré podporujú rovnosť jednotlivcov a podporujú význam individuálnych práv. Napriek tomu sa podľa nej v šesťdesiatych rokoch 20. storočia nepodarilo s určitou úspešnosťou urobiť pokroky v rozhodovacej činnosti Najvyššieho súdu s ohľadom na práva žien, a preto ostáva zrovnoprávnenie žien v ústavných podmienkach stále nevyjasnenou otázkou. V obsahu pamfletu nájdeme nielen úvahy *de lege lata*, ale takisto aj úvahy *de lege ferenda*. To znamená, Murray spoločne s Eastwood tvrdia, že siedmy článok (*Title VII*) Zákona o občianskych právach (*Civil Rights Act*)¹¹⁶⁵ z roku 1964 spolu so štrnástym dodatkom Ústavy USA tvoria legislatívny rámec, ktorý nepripúšťa diskrimináciu žien z dôvodu pohlavia. Svojím záverom spoločne vytvorili argumentačný základ, ktorý bol v nasledujúcich desaťročiach využívaný v súdnych sporoch pri zdôvodňovaní práv žien. Už z tohto dôvodu možno považovať Pauli Murray spolu s Mary Eastwood za popredné predstaviteľky a osobnosti právneho feminizmu šesťdesiatych rokov. V nasledujúcich riadkoch tejto podkapitoly sa bližšie pozrieme na pozíciu, ktorú v predmetnom pamflete zastávajú a čím ju obhajujú.

Vzhľadom na rovnoprávnosť žien v právnom poriadku USA je nevyhnutné podľa Pauli Murray a Mary Eastwood preskúmať: po prvé, rovné a rovnaké zaobchádzanie žien s ohľadom na práva mužov; po druhé, rozdiely, ktoré sú inherentne spojené s daným pohlavím. Podľa Murray je nevyhnutné pri formulácii rovného a rovnakého zaobchádzania so ženami s ohľadom na úroveň práv mužov brať osobitný zreteľ na slobodu voľby (*freedom of choice*). Pokiaľ ide o jednotlivé rozdiely medzi pohlaviami, do úvahy treba podľa nej zobrať rozhodnutie Najvyššieho súdu vo veci *Muller v. Oregon (1961)*, ktoré pomerne rozsiahlo formuluje paternalizmus nerovného postavenia žien. Zdôvodňovanie právnej nerovnosti žien v dôsledku „ochrany“ žien je prejavom anachronického vzťahu medzi „rytierstvom a dámami“ (*chivalry and ladies*), ktoré sa dlhodobo udržiava v práve. Právo teda rozlišuje dve kategórie osôb – mužov a ženy –, čím sa pohlavie stáva právne významným kritériom, ktoré ráta s rozdielnymi právnymi právami a povinnosťami jednotlivcov v zmysle ich príslušnosti k pohlaviu. Tu to však nekončí, nakoľko právo vyvoláva nielen právne účinky, ale takisto aj účinky sociálne, resp. reálne. V nadväznosti na to sa snaží legislatíva utláčať a brániť v osobnom rozvoji mnohým ženám ako jednotlivcom so sexistickými dopadmi mimo rámca práva, a teda s konkrétnymi dopadmi do súkromnej sféry života žien: „Upevňuje nerovné

¹¹⁶⁴ Tamže, s. 168.

¹¹⁶⁵ Zaujímavou sa v tejto súvislosti javí najmä skutočnosť, že v pôvodnom znení siedmej hlavy návrhu Zákona o občianskych právach nebola zahrnutá kategória pohlavia (*sex*). Zámerom prijatia tohto zákona bolo najmä garantovať úroveň rovných a rovnakých práv občanom USA bez ohľadu na ich príslušnosť k rase. Kategóriu pohlavia sa podarilo doplniť do znenia tohto zákona, takpovediac, na poslednú chvíľu. Skupina feministických právničiek a právnikov povzbudila Murray k tomu, aby napísala odôvodnenie k zahrnutiu pohlavia ako kategórie, ktorá môže odôvodňovať diskrimináciu spolu s rasou, farbou pleti, náboženským presvedčením alebo pôvodu jednotlivca. Murray tak urobila a vo svojom odôvodnení prirovnala sexismus k rasizmu za použitia analógie medzi (bielymi) ženami a (mužskými) Afroameričanmi. Takáto stratégia bola v tomto období a v takýchto prípadoch celkom bežná, nakoľko šlo o adaptáciu už prijatých a všeobecne akceptovateľných princípov na nové prípady. Murray okrem toho pravdepodobne predpokladala, že ak sa súdy budú snažiť o docelenie nápravy a zrovnoprávnenia v prípadoch rasy, budú rovnakým spôsobom pristupovať v prípadoch, ktoré sa týkajú diskriminácie na základe pohlavia. Čo je však dôležitejšie, je jej myšlienka o tom, že sexismus je rovnako škodlivý ako rasizmus. Sara Azaransky k tomu dodáva, že „Murray vykreslila množstvo paralel medzi rasovou diskrimináciou (ktorú boli senátori pripravený novým zákonom odstrániť) a diskrimináciou na základe pohlavia (ktorá bola prevažne prehľadaná). V roku 1964 patrila Murray medzi prvých právnych teoretikov, ktorí spájali diskrimináciu na základe pohlavia s rasovou diskrimináciou“. Pozri AZARANSKY, S. Jane Crow: Pauli Murray's Intersections and Antidiscrimination Law. In *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 29, No. 1, 2013. s. 156 -157.

postavenie [žien] prepožičiavaním štátnej moci rozdielom medzi pohlaviami, ktoré sa následne prenášajú do súkromnej sféry mimo dosah práva samotného.“¹¹⁶⁶ Teda, podľa Murray právne vyjadrený sexizmus neovplyvňuje len formálny status žien, ale takisto jej celkový životný osud, ktorý sa stáva sťaženým či zmareným v dôsledku nerovnej právnej úpravy. Chybou práva je to, že rozlišuje osoby na základe ich príslušnosti k pohlaviu. Namiesto tohto sa má právo sústrediť iba na právnu úpravu konania, ktorá vychádza, napríklad z materstva, starostlivosti o domácnosť a nemá ich vyslovene viazať na pohlavie: „Ak by posudzovanie osoby na základe jej pohlavia v práve bolo ústavné ako neprípustné, a ak by bolo jasne vymedzené, že právo upravuje konanie, ktoré sa vykonáva bez ohľadu na pohlavie, množstvo zmätkov spolu s [nerovným] právnym postavením žien by vymizli.“¹¹⁶⁷ Ako dodáva v závere „úlohou nie je chrániť ženu obmedzeniami a limitmi, ale chrániť obe pohlavia pred diskrimináciou“.¹¹⁶⁸

Za zmienku stojí, že Pauli Murray neskôr ukončila svoje povolanie právničky a v roku 1977 bola vysvätená za kňazku episkopálnej cirkvi. Napriek tomu naďalej písala a hovorila o feministických témach, resp. o rasizme, sexizme a práve s využitím religiózneho prístupu. Pri ceremoniáli svojho vysvätenia v Chapel Hill venovala modlitbu za skoré a bezproblémové prijatie Dodatku za rovné práva. Po neúspechu v snahe prijať tento dodatok navrhla, aby feministky pokračovali v presadzovaní nového návrhu dodatku pod označením Dodatok za ľudské práva (*Human rights Amendment*).¹¹⁶⁹

Kimberlé Williams Crenshaw: od špecifickej skúsenosti afroamerických žien cez redefiníciu diskriminácie až k intersekcionalite rasy a pohlavia

Právnička, filozofka, profesorka a aktivistka za občianske práva Kimberlé Williams Crenshaw ako jedna z prvých černošských právnych teoretičiek začala spochybňovať dovtedajšie feministické právne teórie z pohľadu intersekcionalnej pozície, ktorá spája boj proti sexizmu s rasizmom a inými atribútmi, akými sú príslušnosť žien k socioekonomickej triede. Podobne, ako každá intersekcionalná feministická teória aj tá jej vychádza z predpokladu, podľa ktorého pôsobenie hybridných útlakov na ženu vedie k zosťreným nerovnostiam, a tie nemožno jednoznačne definovať či kategorizovať.

Intersekcna rasy a pohlavia sa u Crenshaw opiera o jej východisko, podľa ktorého „apel na členov najviac privilegovaných marginalizuje tých, ktorí sú mnohonásobne zaťaženi a zatemňuje tvrdenia tým spôsobom, že ich nemožno považovať za diskrimináciu. Ďalej tvrdím, že apel na inak privilegovaných členov skupín vytvára skreslenú analýzu rasizmu a sexizmu, pretože operatívne pojmy rasy a pohlavia sú zakorenené v skúsenostiach, ktoré v skutočnosti predstavujú iba podmnožinu omnoho komplexnejšieho javu“.¹¹⁷⁰ Crenshaw apeluje na osobitné postavenie afroamerických žien, ktoré je vo vzťahu k bielym ženám, ale aj voči čiernym mužom, znevýhodnené. V tejto súvislosti kritizuje uplatňovanie takzvanej antidiskriminačnej doktríny „jednej osi“ („*single axis*“) a namiesto toho hovorí, že sústredenie sa na exkluzívny boj iba voči rasizmu alebo sexizmu, končí diskriminovaním a marginalizáciou Afroameričaniek. V konečnom dôsledku sú tak čierne ženy vylúčené z antisexistických a antirasistických úvah a nepocítia ten istý efekt antidiskriminačnej doktríny

¹¹⁶⁶ EASTWOOD, M. – MURRAY, P. Jane Crow and the Law: Sex Discrimination and Title VII, s. 169.

¹¹⁶⁷ Tamže, s. 171.

¹¹⁶⁸ Tamže, s. 177.

¹¹⁶⁹ K feministickému vývoju a obsahu Dodatku za ľudské práva pozri MAYERI, S. Constitutional Choices: Legal Feminism and the Historical Dynamics of Change. In *California Law Review*, Vol. 92, No. 3, 2004, s. 785 a nasl.

¹¹⁷⁰ WILLIAMS CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, s. 140.

ako keď je uplatňovaná v prípade privilegovaných bielych žien alebo v prípade privilegovaných čiernych mužov. Práve naopak, dochádza k pokračujúcej marginalizácii čiernych žien a ich zaťažaniu mnohonásobným bremenom útlaku: „Černošky sú niekedy vylúčené z feministickej teórie a protirasistického politického diskurzu, pretože obe sú založené na samostatnom súbore skúseností, ktoré často presne neodrážajú vzájomné pôsobenie rasy a pohlavia. Tieto problémy vylúčenia nemožno vyriešiť jednoduchým začlenením čiernych žien do už zavedenej analytickej štruktúry.“¹¹⁷¹

Diskriminačná skúsenosť, ktorú zažívajú Afroameričanky je výsledkom intersekcionalného pôsobenia sexizmu a rasizmu. Účinným spôsobom ako zamedziť tomuto javu je vytvoriť intersekcionalnú feministickú právnú teóriu, ktorá vo svojom vnútri zohľadní intersekciju pohlavia a rasy z pohľadu skúseností afroamerických žien. Dôsledkom pôsobenia takejto špecifickej podoby útlaku, a teda v dôsledku toho, že Afroameričanky v skutočnosti patria k dvom skupinám so zhoršením postavením, sa stávajú tieto ženy politicky a právne marginalizovanou osobitnou skupinou, ktorej znevýhodnenú pozíciu nereprezentuje ani jedná zo zmienených skupín. Aj keby sa mohlo zdať, že rasizmus a sexizmus skončili, Crenshaw pripomína, že pre Afroameričanky to neplatí najmä v dôsledku toho, že ich autentické skúsenosti neboli včlenené do významu pojmu diskriminácie.

Kimberlé Crenshaw dôrazom na intersekciju apelovala na redefiníciu politiky antirasových a feministických hnutí ako aj transformáciu interpretácie a aplikácie práva. Pokiaľ ide o zacielenie politík černošských a feministických hnutí za rovné práva, potom sa Crenshaw vyslovuje: „Tvrdím, že čierne ženy sú niekedy vylúčené z feministickej teórie a diskurzu antirasistickej politiky, pretože obe sa zakladajú na odlišnom súbore skúseností, ktoré často nezahŕňajú intersekciju rasy a rodu. [...] Aby teda mohla feministická teória a antirasistický politický diskurz prijať skúsenosti a záujmy čiernych žien, musí sa znovu premyslieť celý rámec, ktorý by bol základom premeny ‚ženskej skúsenosti‘ alebo ‚čiernej skúsenosti‘ na konkrétne politické požiadavky.“¹¹⁷² Veľmi podobne sa vyjadrila na inom mieste, kde prízvukuje teoretickú a politickú oddelenosť vývoja hnutí za ženské práva a hnutí Afroameričanov za rovné občianske práva: „Feministické snahy o spolitizovanie skúseností žien a antirasistické snahy spolitizovať skúsenosti ľudí iných farieb pletí prebiehali akoby sa tieto problémy a skúsenosti, ktoré podrobne opisujú, objavovali na vzájomne sa vylučujúcich základoch. [...] Súčasný feministický a antirasový diskurz nezohľadnili intersekcionalne identity, napríklad žien iných farieb pleti.“¹¹⁷³ Takáto pozícia nie je podľa nej riešením pre osoby a najmä ženy, ktorých identita v sebe spája rasový a rodový prvok. Práve intersekcija pohlavia a rasy je osobitným vyjadrením ich životnej skúsenosti, ktorý dovtedajší feminizmus a černošské hnutia za rovné práva neboli schopné vyjadriť. *Apropo*, životná skúsenosť černošských žien je lemovaná bremenom chudoby, zodpovednosti za starostlivosť o deti, nezamestnanosťou, nedostatkom pracovných zručností, nevzdelanosťou atď. Pôsobenie týchto rôznorodých faktorov v konečných dôsledkoch vedie k tomu, že černošské ženy sú vystavené pôsobeniu pôvodne nezamýšľaného intersekcionalného útlaku. Takýmto spôsobom sa umocňuje zraniteľnosť černošských žien v schopnosti efektívne čeliť domácemu násiliu, znásilneniu a možnostiam konkrétnej diskriminačnej právnej nápravy.¹¹⁷⁴ Crenshaw dokonca

¹¹⁷¹ Tamže.

¹¹⁷² Tamže, s. 140.

¹¹⁷³ WILLIAMS CRENSHAW, K. Mapping The Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In WILLIAMS CRENSHAW, K. Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement, s. 357-358.

¹¹⁷⁴ Túto rovinu označuje ako štrukturálnu intersekcionalitu (*structural intersectionality*). Pozri tamže, s. 378-360.

tvrdí, že v dôsledku tejto absencie sa feministické hnutia a hnutia za rovné práva podieľajú na marginalizácii černošských žien.¹¹⁷⁵

Pokiaľ ide o černošské hnutia za občianske práva, Crenshaw apeluje na okrajový vplyv žien v ňom. Patriarchát v tomto hnutí viedol k opomínaniu významu Afroameričaniek v černošskej komunite, ale aj v americkej spoločnosti. V kritike feminizmu sa u Crenshaw stretávame s varovným poukazovaním na dovtedajší charakter feminizmu. Poukazuje na úzky ideologický rámec feminizmu, ktorý je historicky podmienený okolnosťami, v ktorých žili biele ženy. Crenshaw týmto spôsobom upozorňuje na generalizáciu v skutočnosti úzkej a rasovo podmienenej argumentácie feminizmu. V nadväznosti na to hovorí o dovtedajších požiadavkách a argumentácii feminizmu ako o partikulárnych návrhoch na zrovnoprávenie bielych žien. To znamená, feminizmus so svojimi požiadavkami reflektoval status bielej ženy vyššej a strednej triedy, a naopak opomínal vplyv rasy na utváranie feministického myslenia: „Keď sa feministická teória pokúša popísať ženské skúsenosti prostredníctvom analýzy patriarchátu, sexuality, alebo ideológie oddelených sfér, častokrát prehľadala vplyv rasy. Feministky tak ignorujú fungovanie vlastnej rasy na zmiernenie niektorých aspektov sexismu, a navyše aj to, ako ich privileguje a prispieva k ich nadradenosti voči iným ženám. Feministická teória tak zostáva biela, a jej potenciál pre rozšírenie a prehĺbenie jej analýzy zohľadnením nepriviligovaných žien zostáva nerealizovateľným.“¹¹⁷⁶ Vo svojej podstate je táto výčitka voči feminizmu výčitkou smerom k teoretickej sebakritike, ktorej účelom je odhaliť ideologický, statusový a rasový zdroj feminizmu.

Rovnako Crenshaw upozorňuje sa skutočnosť, že feministická kritika patriarchátu a jeho prejavov je vo svojej podstate kritikou bielych žien voči skúsenostiam bielych žien v spoločnosti a rodine. Crenshaw pripomína, že pre černošské rodiny bolo typické, že na čele rodiny stála žena. Rovnako pripomína, že černošským ženám bola vlastná práca mimo domova odjakživa. Preto feministické analýzy patriarchálnej rodiny ako domény muža, či naopak, izolovania ženy v domácnosti a vykonávanie prác, ktoré sa obmedzujú ženy na sféru domácnosti, vznikli práve ako generalizácie historickej skúsenosti bielych žien.

Crenshaw poukazuje aj na bielu feministickú generalizáciu znásilnenia. Podľa nej je biela feministická kritika právnej úpravy znásilnenia ako výrazu mužskej kontroly nad ženskou sexualitou z pohľadu Afroameričaniek v mnohom zjednodušená. Zrkadlí sa v nej spoločenský stereotyp o cudnosti žien, ktoré feministky následne nekriticky preberajú do základov štruktúry svojej argumentácie. Upozorňuje: „Právna úprava znásilnenia nereflektuje mužskú kontrolu nad ženskou sexualitou, ale biele mužské kreovanie sexuality bielych žien. Historicky neexistovala absolútne žiadna inštitucionálna snaha regulovať cudnosť čiernych žien. Súdy v niektorých štátoch šli až tak ďaleko, že poučali porotu o tom, že na rozdiel od bielych žien sa u čiernych žien nepredpokladala ich cudnosť.“¹¹⁷⁷ Afroameričanky tým boli vylúčené z možnosti právnej ochrany pred znásilnením, pričom obžalovať bieleho muža zo znásilnenia černošky bolo v tých časoch absolútne nemysliteľné. Táto poznámka Crenshaw opäť odzrkadľuje historicky osobitné postavenie skupiny Afroameričaniek, voči ktorým sa špecifickým spôsobom prejavoval sexismus („tieto ženy nie sú cudné“) a rasizmus („ak znásilní černošku biely muž, nejde vlastne o znásilnenie podľa definície práva“).

Dôležitým bodom jej kritiky je aj právna interpretácia a aplikácia diskriminácie, ktorá nepripúšťala intersekcionalitu rasy a pohlavia. Konkrétne, predmetom jej kritiky sa stala aplikácia antidiskriminačnej právnej úpravy, ktorá znemožňovala diskriminovanej osobe podať žalobu v dôsledku intersekcionalnej diskriminácie na základe rasy a pohlavia zároveň.

¹¹⁷⁵ Túto rovinnu označuje ako politickú intersekcionalitu (*political intersectionality*). Pozri tamže, s. 360 a nasl.

¹¹⁷⁶ WILLIAMS CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, s. 154.

¹¹⁷⁷ Tamže, s. 157.

Crenshaw poukazovala na rad námietok Afroameričaniek v súvislosti so siedmym článkom (*Title VII*) Zákona o občianskych právach (*Civil Rights Act*). Podľa Crenshaw tým súdy zlyhávajú v možnosti identifikovať potreby, a tým aj porozumieť naliehavosti argumentácie týchto žien. Navyše, samotná právna úprava nepočíta s tým, že by mohlo dôjsť k vzájomnému pôsobeniu oboch podôb diskriminácií.¹¹⁷⁸ Zákon o občianskych právach teda intersekcionalitu nepoznal. Z tohto dôvodu tak osobitná skúsenosť černošských žien, ktorá vzniká prelínaním patriarchálneho a rasistického útlaku, ostáva nepokrytá právom a právo neposkytovalo civilizované legálne možnosti ako jej vzdorovať. Naopak, právo dokázalo čeliť iba rasistickému útlaku, ktorý mal chrániť čiernych mužov, a patriarchálnemu útlaku, ktorý mal chrániť biele ženy patriace prevažne k strednej vrstve. Na podporu svojho tvrdenia uvádza analýzu troch prípadov: *DeGraffenreid v. General Motors (1976)*, *Moore v. Hughes Helicopter (1983)* a *Payne v. Travenol (1982)*. Všetky tieto rozhodnutia vo veci využívajú na demonštráciu toho, ako diskriminácia na základe príslušnosti k „osobitej triede čiernych žien“ je ignorovaná súdmi a ako ju súdy v konečných dôsledkoch nezvažovali, pretože nedokázali identifikovať a pochopiť význam intersekcionalného útlaku.

V čom teda spočíva tento osobitný útlak? Crenshaw síce pripúšťa, že „čierne ženy občas zažívajú diskrimináciu podobným spôsobom, aká sa vyskytuje v skúsenostiach bielych žien“, alebo že niekedy Afroameričanky „zdierajú veľmi podobnú skúsenosť s čiernymi mužmi“, avšak zároveň prízvukuje, že táto rasovo určená skupina žien zažíva veľmi špecifickú „dvojitú diskrimináciu, založenú na kombinovanom efekte praktík diskriminácie na základe rasy a na základe pohlavia“.¹¹⁷⁹ Tento kombinovaný efekt dvoch diskriminácií v konkrétnych prípadoch sa deje voči tejto skupine žien práve ako voči príslušníckam ženského pohlavia a rasy zároveň. Všetky tri súdne prípady, na ktoré Crenshaw poukazuje vo svojej analýze odzrkadľujú takúto špecifickú skúsenosť Afroameričaniek, ktorá sa im otvára práve z tohto dôvodu, že sú černoškami. Takáto skúsenosť útlaku je nezvyčajná pre životy bielych žien alebo pre životy afroamerických mužov. Napriek tomu ide o rozšírenú, a teda skupinovú skúsenosť – tzn. nejde len o individuálnu alebo dokonca náhodnú skúsenosť Afroameričaniek. Táto skúsenosť tak svedčí o istom systémovom zlyhaní práva a o nepozornosti občianskych hnutí za rasové a ženské práva.

To Crenshaw privádza až k samotnému spochybneniu významu pojmu diskriminácia. Crenshaw tvrdí, že diskriminácia na základe pohlavia alebo diskriminácia na základe rasy boli do veľkej miery chápané ako oddelené kategórie, ktoré sú na sebe nezávislé. Diskrimináciu na základe pohlavia utvárali predstavy o diskriminácii bielych žien. Diskrimináciu na základe rasy utvárali predstavy o znevýhodňovaní mužov v dôsledku ich farby pleti. Crenshaw preto tvrdí, že „rozsah antidiskriminačnej právnej úpravy je obmedzený, diskrimináciou na základe pohlavia alebo rasy vo významoch skúseností tých, ktorí boli privilegovanými okrem svojej rasovej a pohlavnej charakteristiky“. Alebo ako dodáva inými slovami, „paradigma diskriminácie na základe pohlavia je založená na skúsenostiach bielych žien; model rasovej diskriminácie je zasa založený na skúsenosti najviac privilegovaných černochoch“.¹¹⁸⁰ Okolnosti, v ktorých sa nachádzali biele ženy a čierni muži, a to že sa chápali ako znevýhodňujúce, následne viedlo k utváraniu významu a definovaniu spoločensky znevýhodneného postavenia na základe pohlavia a rasy. Takéto vymedzenia diskriminácií sú však úzke a v nijakom rozsahu sa na ich utváraní nepodieľali autentické skúsenosti čiernych žien. Ak chcú tieto ženy čeliť diskriminácii, môžu tak robiť iba s odkazom na, takpovediac, „vychodené chodníčky“ skúseností bielych žien alebo afroamerických mužov.

Riešením pre nápravu týchto nedostatkov, ktoré kriticky vyslovuje Crenshaw, je inklúzia Afroameričaniek a najmä zasadenie ich autentických skúseností do politického

¹¹⁷⁸ Pozri bližšie Tamže, s. 141-150.

¹¹⁷⁹ Tamže, s. 149.

¹¹⁸⁰ Tamže, s. 151.

a právneho rámca súčasnosti. Predovšetkým musí právny diskurz o diskriminácii pripustiť možnosti intersekcie medzi rasou a pohlavím. Význam skúseností útlaku voči afroamerickým ženám tak odhaľuje komplexnosť, s akou sa musí pristupovať k jednotlivým podobám útlakov. Intersekcia vedie k redefinícii rasy, ako aj k redefinícii spojenia medzi mužmi a ženami rôznych rás. Intersekcia v práve sa tak stáva účinnou cestou proti marginalizácii, napríklad aj v boji proti marginalizácii homosexuálnych osôb rôznych farieb pleti. Nevyhnutnou súčasťou intersekcie je aj redefinícia identity žien. Súvislosti intersekcionality otvárajú široké zorné pole pôsobenia diverzitných podôb útlaku.

Pri redefinícii doterajšieho feministického chápania ženskej skúsenosti sa u Crenshaw môžeme stretnúť aj s problémom identity žien vo vzťahu ku kategórii rasy. Táto redefinícia sa opiera o postmodernistický relativizmus a tým odhaľuje možnosti multidimenzionality a diverzity identít. Vo svojej postate to vedie ku kritike omnipotencie separujúce klasifikácie a kategorizácie. V tejto súvislosti dáva Crenshaw do pozornosti aj argumentačnú bázu prípadu *Plessy v. Ferguson (1896)*, keď sa o ňom vyjadruje: „Otázkou [v danej veci] bola úroveň útlaku, vrátane kategorizácie označením rasy a podriadenia sa tomuto označeniu. Plessy mal napadnúť najmenej dve otázky: vytvorenie identity („Čo to v skutočnosti znamená byť čiernym?“) a systému podriadenia sa na základe identity („Smú čierni a bieli sedieť spolu vo vlaku?“). Plessy ale skutočne uviedol obidva argumenty, jeden proti koherencii rasy ako kategórie, druhý proti podriadenosti tých, ktorí sa považujú za čiernych.“¹¹⁸¹ Crenshaw zároveň poukazuje na skutočnosť, že ak vyhlásime rasu a pohlavie ako kategórie s pohybovými významami – a teda ako kategórie, ktoré nemajú pevnú a nemennú oporu v biológii alebo vo vede – v skutočnosti to nemusí znamenať, že tieto pojmy nebudú mať stále silné a negatívne spoločenské, politické a právne účinky. Realita týchto účinkov sa skrýva v tom, že ľudia, ktorí sú takýmito pojmami označovaní sa stávajú pozbavenými akejkolvek moci.

Patricia J. Williams: od autobiografických príbehov ku kritike práva pre účely inkluzivity diverzity subjektov

Patricia J. Williams sa snaží hľadať strednú cestu medzi obhajobou práva ako cestou presadzovania práv afroamerickej komunity a kritikou práva ako častokrát neefektívneho alebo až škodlivého prostriedku s dopadom na postavenie Afroameričanov. Za týmto účelom predstavuje svoje právno-teoretické myšlienky na pozadí príbehov. Je totižto predstaviteľkou autobiografického právneho kriticismu, ktorý vzhľadom na jej cieľ štylizuje do prelomenia právneho diskurzu a moci tichého, rasou podmieneného subjektu. Zároveň týmto istým spôsobom sa snaží ukázať ako sú vzájomne prepojené kategórie rasy, pohlavia, ale aj iných oblastí spoločenského života, akými sú napríklad ekonomika,¹¹⁸² prostredie právnických profesií,¹¹⁸³ akademické prostredie,¹¹⁸⁴ atď., prípadne sa tým snaží ukázať rozpor medzi deklarovanými hodnotami a ich reálnym spoločenským efektom.

Príbehmi sa snaží Williams podať svoju autentickú dennodennú skúsenosť a využiť ju v prospech seba ako feministky, právničky či sociálnej kritičky. Jej často skloňované dielo *Alchymia rasy a práv: zápisky profesorky práva (The Alchemy of Race and Rights: a Diary of a Law Professor)*, sa tak stáva súborom autobiografických esejí, plných subjektívnych skúseností učiteľky práva a pravnučky čiernej otrokyne a bieleho otrokára, ktorý bol právnikom. Nehovorí však len o osobných skúsenostiach zo styku s každodennosťou, ale

¹¹⁸¹ WILLIAMS CRENSHAW, K. Mapping The Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, s. 376.

¹¹⁸² Pozri bližšie WILLIAMS, P. J. The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor, s. 44-45.

¹¹⁸³ Pozri bližšie tamže, s. 10-11.

¹¹⁸⁴ Pozri bližšie tamže, s. 166 a nasl.

rovnako aj o osobných vnímaníach spoločenských a politických udalostí, v ktorých hlavnou témou je vzájomná previazanosť rasy a príslušnosti k pohlaviu. K týmto udalostiam patrí rasová segregácia, udalosti v Howard Beach z roku 1986, súd s Bernhardom Goetzom alebo prípad znásilnenia Tawany Brawley.

Prostredníctvom príbehov, osobných skúseností a hodnotení sa snaží Patricia J. Williams kriticky pristúpiť k hodnoteniu skutočného fungovania práva a jeho dopadov. Všíma si aj vzťah práva a jazyka, ktorý zaznieval zo strany politikov, médií alebo behom súdnych pojednávaní. V tomto smere sa Williams prejavuje ako predstaviteľka kritického právneho uvažovania, ktorá apeluje na rozpor medzi reálnymi prejavmi práva a nádejami, ktoré sa do práva častokrát vkladajú. Autobiografický formát kritiky práva z pozície ženy a černošky tak dáva do protikladu nároky na neutralnosť a objektivitu práva s konkrétnym rasovo a rodovo podmieneným pohľadom skutočných prejavov práva. Kriticky poukazuje na to, ako vyhraný právny diskurz dáva do popredia dominantné prvky, ktoré marginalizujú všetko, čo sa voči ním líši.

V tomto smere je Williamsovej zvolená metóda obohacujúcou a prekračuje rámec tradičných právnych metód. Aj keď z pohľadu nej samej rozprávanie príbehom nemusí byť v práve úplnou novinkou: „Právo je históriou nenápadných príbehov. Názor, podľa ktorého teoretici politickej rasovej teórie vniesli do akademického právneho prostredia rozprávanie príbehov je smiešny, absolútne smiešny. Bola som právničkou na súdoch. Učili nás ako zostaviť príbeh a pútavo ho rozprávať. Je to celé o rozprávaní príbehov. Ja nerobím nič iné.“¹¹⁸⁵

Netreba zabúdať, že dopady interpretácie a aplikácie práva sú zamerané na subjekt, a preto subjektívna rovina má mať svoju výpovednú hodnotu. Metodickým a metodologickým zámerom zo strany Williams je vytvoriť takú právnu kritiku, kde subjekt práva hodnotí právo v širšom kontexte sociálnych vzťahov a dopadov práva na život jednotlivca, ktorý je podmienený rasou a pohlavím. Inými slovami, apelatívnym náčrtom príbehov sa subjektivita dostáva do kontrapozície voči ustálenému právnomu diskurzu. Ustálený právny diskurz určuje čo možno alebo čo nemožno považovať za rasovo alebo rodovo podmienenú diskrimináciu. V nadväznosti na to Richard Schur pripomína, ako sa subjekt stal základným kameňom, na ktorom stojí právny diskurz: „[Subjekt] [v]ymedzený ako ‚jednotlivec alebo jednotlivci‘, ktorý/ktorí používa/jú jazyk a inštitúty práva ‚za vymedzenými účelmi‘, tento právny subjekt je oprávneným a uznaným aktérom, ktorý je plne známy a ktorý sa riadi logikou myslenia väčšinovej kultúry. Aby sa stal takýmto právnym subjektom, následne musí jednotlivec prijať jazyk väčšinovej kultúry, a to aj vtedy, ak by tento spôsob myslenia a bytia bol v rozpore s jeho osobnými presvedčeniami, hodnotami a správaniami.“¹¹⁸⁶ Schur dáva do pozornosti dominantnosť unifikovaného právneho diskurzu, v ktorom sa zrkadlí vedúca úloha väčšinovej kultúry. Takýto diskurz pôsobí a vplýva aj na subjekty, ktoré sú nútené sa mu podrobovať, dokonca, sú nútené ho používať a prijať za vlastný, a to aj napriek tomu, že je v rozpore s ich záujmami a smeruje proti nim.

Analýza subjektu v diele Patricie J. Williams je centrom jej skúmaní. Ide však o kritickú analýzu subjektu, resp. subjektu, ktorý je obklopený spleťou negatívnych historických udalostí, z ktorých zasa povstáva sociálny diskurz: „Pretože miesto subjektu je v mojej analýze práva všetkým, zaslúžite si vedieť, že dnes je zlé ráno.“¹¹⁸⁷ Subjekt, ktorý nezapadá konformne do priestoru, ktorý bol vytvorený sociálnym a takisto právnym

¹¹⁸⁵ Cit. podľa WEST, C. Patricia Williams. In SEALEY, K. S. (ed.) *Restoring Hope: Conversations on the Future of Black*. Boston : Beacon Press, 1997. s. 149.

¹¹⁸⁶ Pozri SCHUR, R. *Critical Race Theory and the Limits of Auto/Biography: Reading Patricia Williams's The Alchemy of Race and Rights Through-Against Postcolonial Theory*. In *Biography*, Vol. 25, No. 3, 2002. s. 457.

¹¹⁸⁷ WILLIAMS, P. J. *The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor*, s. 3.

diskurzom, je konfrontovaný so svojou iracionalitou, nerozumnosťou, hlúposťou a bláznovstvom. Právny diskurz formuje, definuje a následne identifikuje, kto je znevýhodneným a ako možno jeho pozíciu napraviť, pravda, právom predpísaným spôsobom. Ten, kto sa vymedzuje ako znevýhodnený spôsobom mimo rámca stanoveného právnym diskurzom, je chápaný ako zmätočný, nerozumný, hlúpy či bláznivý. Williams sama hovorí o rozporoch v nej samej, ktoré predstavujú rozporné hlasy v jej vnútri, keďže je právničkou a afroamerickou ženou. Viaceré protichodné hlasy, zdanlivo evokujúce bláznovstvo alebo schizofréniu, sú však v poriadku, pretože umožňujú zaujatie kritickej pozície. Hovorí: „Jedna časť môjho Ja je presvedčená o tom, že je inteligentné pre mňa ostať schizofrenickou. Je to mojím spôsobom múdre, že sa neustále sledujem, cítim súčasne viac ako jednu vec a v hlave počujem viac hlasov: vskutku, nie je to len inteligentné, ale aj módne, feministické a dokonca postmoderné. Viem, že je takisto múdre uchovať si isté vedomie o tom, kým som, keď som niekým iným než ten hlas samotný. Ak som ten druhý hlas v mojej hlave skutočne Ja, potom to znamená, že som sa niekde posunula, vždy tak trochu, a stala som sa novou bytosťou, odlišnou od tej predchádzajúcej.“¹¹⁸⁸ Takýmto spôsobom označuje mnohonásobné vedomie a snaží sa ho vylíčiť ako potrebné pre účely právneho uvažovania podobne ako iné černošské feministické právne teoretičky alebo ako Mari J. Matsuda.

Williams odhaľuje limity práva ako nástroja, ktorým môžeme bojovať za dosiahnutie sociálnej spravodlivosti. Toto však nie je konečným záverom pre Williams. Do práva sa snaží vniesť pozíciu, podľa ktorej by znevýhodnení mohli hovoriť. Právo a právne myslenie spolu s požiadavkou sociálnej transformácie nechápe ako oxymoron. Inými slovami, dominantný právny diskurz a jazyk znevýhodnených s apelom na ich práva nemusia byť nevyhnutne chápané ako vzájomne sa voči sebe vylučujúce a teda vyhranené pozície. Williams sa snaží medzi nimi hľadať spojenie.¹¹⁸⁹

William preto prináša pohľad na právo z pozície marginalizovaného a diskrimináciou znevýhodneného subjektu, t.j. subjektu, ktorý nie je vždy uchopiteľný z pozície dovtedajšieho právneho diskurzu. Právny diskurz vytvára určitú podobu subjektov práva, ktoré následne legitimizuje a legálne ustanovuje. Patricia J. Williams upozorňuje na subjekty, ktoré nie sú zahrnuté v množine doterajších právnych subjektov; lepšie povedané, sú z tejto skupiny subjektov vylúčení. Ich skúsenosť nie je inkorporovaná v práve. V hĺbke tejto pozície sa skrýva vôľa po reprezentácii, alebo skôr vôľa afroamerických mužov a žien byť reprezentovaní v právnom diskurze. To znamená, aby ich skúsenosti boli obsahom práva ako boli doteraz skúsenosti iných ľudí. A práve kľúčom k tomuto pochopeniu príbehov je snaha o pochopenie diverzity a snaha o dosiahnutie jej inkluzivity v práve a prostredníctvom práva.

Angela P. Harris: od kritiky rodového esencionalizmu k viacnásobnému vedomiu vo feministickej právnej vede

Angela P. Harris predstavuje pozíciu černošského právneho feminizmu, ktorá sa kriticky vyrovnáva s dovtedajším esencionalizmom právneho feminizmu. Prehodnocuje východiská právneho feminizmu sprítomnené v myslení radikálnej feministky Catherine MacKinnon a kultúrnej feministky Robin West. Podľa Harris sú východiská oboch zmienených feministických právnych teoretičiek reprezentáciou esencionalistických prístupov. Zároveň Harris odmieta, aby sa esencionalizmus mohol stať základom feministickej teórie alebo základom feministickej právnej vedy. Hlavným rysom esencionalizmu alebo „rodového esencionalizmu“ („*gender essentialism*“) – čo je pojem, ktorý používa Harris – je to, že tento pojem, označujúci „unitárnu, esenciálnu“ ženskú skúsenosť môže byť izolovaný a popísaný nezávisle od rasy, triedy, sexuálnej orientácie, a iných skutočností významných pre [utváranie]

¹¹⁸⁸ Tamže, s. 207-208.

¹¹⁸⁹ Tamže, s. 8.

skúseností“.¹¹⁹⁰ Tento negatívny efekt rodového esencializmu vedie k tomu, že niektoré ženy sú privilegované, zatiaľ čo iné ženy sú opomínané.

Esencializmus je podľa Harris v neprospech afroamerických žien. Ako teoretická pozícia nie je schopný ponúknuť uspokojivé riešenie ich znevýhodneného postavenia. Zároveň, Harris pristupuje ku kritizmu a odmietnutiu abstraktnej povahy právnej vedy, ktorá stiera význam konkrétností v životoch afroamerických žien. V zmysle toho vznáša aj požiadavku na rekonštrukciu feministickej právnej vedy, ktorá by bola schopná včleniť do svojho vnútra skúsenosti Afroameričaniek: „[M]etodológia feministickej teórie práva by mala spochybňovať nielen obsah práva, ale aj jeho sklon uprednostňovať abstraktný a jednotný hlas, a v tom rodový esencializmus takisto zlyháva.“¹¹⁹¹ Odmietnutie rodového esencializmu u Harris súvisí s odmietnutím každej monolitckej podoby ženskej skúsenosti. Uvedené analogicky platí aj pre rasový esencializmus, ktorý predpokladá existenciu monolitckej rasovej skúsenosti, ktorá sa vzťahuje na (akoby) všetkých príslušníkov negroidnej rasy. Odmietnutie esencializmu má preto u Harris široký rámec a súvisí s odmietnutím esencializmu ako takého, nech už sa viaže na atribúty pohlavia, rasy, sexuálnej orientácie, socioekonomickej triednej príslušnosti atď. S ohľadom na to sa kriticky vyjadruje na miesto esencializmu vo feministickej teórii nasledovnými slovami: „Esencializmus v teórii feminizmu má dve charakteristiky, ktoré zabezpečujú, že hlasy čiernych žien budú ignorované. Po prvé, v snahe o nájdenie esenciálnej ženskosti – t.j. žena zbavená všetkých farieb a nepodstatných sociálnych okolností – sú otázky rasy považované za patriace do osobitného a odlišného diskurzu – teda do procesu, v ktorom je Ja černošských žien fragmentované. Po druhé, predstavielky feministického esencializmu zisťujú, že odstránením ‚rasy‘ dosiahli odstránenie černošských žien, tzn. biele ženy sú teraz stelesnením žien.“¹¹⁹² Esencialistický feminizmus vytvoril základy právnej teórie o ženách, ktorej nosným princípom je reprezentácia „jednotného vedomia“ („unitary consciousness“).¹¹⁹³ Takýmto spôsobom vlastne potlačuje skutočnosť, ktorej sú vystavené ženy, a touto skutočnosťou je diverzita žien a diverzita ich osobnej skúsenosti. Harris je aj adresnejšia, ak dodáva, že „bieli, heterosexuálni a socioekonomicky privilegovaní ľudia si nárokujú, že hovoria za všetkých“, a tým tak – ako všade – utvárajú diskurz feministickej právnej teórie.¹¹⁹⁴ V hre je najmä to, aby sa iné identity žien nepodradovali dominantnej identite žien.

Mary Anne Franks v tomto smere správne pripomína, že Harris nejde o to, aby svojou kritikou urobila privilegovaným jeden obraz žien na úkor iných žien, ale predovšetkým sa snaží o to, aby feministická právna veda stála na základoch, ktoré budú schopné do jej vnútra prijať vyjadrenie skúseností akýchkoľvek žien.¹¹⁹⁵ Harris sa snaží o formovanie inkluzivistického základu právneho feminizmu, ktorý odmieta „nový esencializmus, cieľom ktorého nie je založiť podstatné skúsenosti čiernych žien“.¹¹⁹⁶ Teda sa snaží o metodickú a metodologickú transformáciu feministickej právnej vedy, ktorá zmení jej charakter na otvorenú právnu vedu o ženách a ktorá sa stane permanentne prístupnou pre spochybňovanie vyskytujúcich sa a nebezpečných zovšeobecnení. Zároveň však upozorňuje, že feministická právna veda podmienená významom osobitostí doteraz marginalizovaných skupín žien, nemá byť hlasom *Funes el memorioso*, ktorý sa stavia proti akýmkoľvek zovšeobecneniam a tvrdí, že každá skúsenosť je unikátna. Namiesto toho Harris vytyčuje nasledujúce limity pre

¹¹⁹⁰ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 585.

¹¹⁹¹ Tamže.

¹¹⁹² Tamže, s. 592.

¹¹⁹³ Pozri tamže, s. 594.

¹¹⁹⁴ Pozri tamže, s. 588.

¹¹⁹⁵ Pozri bližšie FRANKS, M. A. I Am/I Am Not: On Angela Harris's Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. In California Law Review, Vol. 102, No. 4, 2014. s. 1054.

¹¹⁹⁶ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, s. 585.

spochybňovanie a relativizáciu zovšeobecnení: „Navrhujem iba to, aby sme vytvárali naše kategórie výslovne iba predbežné, relatívne a nestabilné, a o to viac je to dôležitejšie pre disciplínu, akou je právo, kde je lipnutie na abstraktných a ‚zmrazených‘ kategóriách pravidlom. Vyhýbanie sa rodovému esencializmu ešte nemusí znamenať, že holokaust a kukuričný klas sú tým istým.“¹¹⁹⁷

Takýto inkluzívny prístup je schopný podľa Harris úspešne vytvoriť predpoklady pre niečo, čo označuje ako „viacnásobné vedomie“ („*multiple consciousness*“). Inými slovami, feministická právna veda sa má metodicky a metodologicky obohatiť o viacnásobné vedomie. Viacnásobné vedomie je protiváhou doterajšieho jednotného vedomia, ktoré presadila dominancia esencializmu vo feminizme a feministickej právnej vede. Viacnásobné vedomie nie je to len otázku feministickému právnemu, ale v rovnakej miere aj otázku feminizmu. Dokonca, Harris pripúšťa, že požiadavka viacnásobného vedomia je priamo začlenená v teoretických základoch feminizmu samotného. Chce docieľiť, aby sa viacnásobné vedomie považovalo za inherentnú feministickú a právno-teoretickú metódu.¹¹⁹⁸ Viacnásobné právne vedomie odráža skúsenosť černošských žien, ktorá plynie: po prvé, z prežívania mnohoúrovňového Ja, ktoré je charakteristické pre afroamerické ženy, ale nie je špecificky vyhradené iba im; po druhé, z poznania, že rozdiely sú skôr chápané ako relatívne než inherentne dané, čo znamená, že rozdiely sa majú vždy skúmať vo vzťahu k niečomu, a nie iba ako samé osebe platné a exkluzívne sa viažuce na jasne stanovené okolnosti; po tretie, z celistvosti svojho Ja a podobnosti či rovnakosti s ostatnými osobami, ktoré sú výrazom vôle a tvorby, a preto ich nemožno považovať za objekty, ktoré sú pasívne dané a existujúce.

Podľa Harris je možno feministickú právnu vedu, ktorá rozvinie mnohonásobné právne vedomie, označiť ako post-esencialistický feminizmus a post-esencialistickú feministickú teóriu práva. Neodbuřava kategorizáciu a klasifikáciu pre účely feministickému právnemu vede. Upozorňuje len pred dôsledkami ich absolutistického a nespochybniteľného chápania. V jej myslení je tak feministická právna veda relativistickou, dynamickou, živou, reflektujúcou a kontextualistickou. Pre Harris neplatí len to, že sa snaží o zmenu feministickému právnemu teórie, ale najmä to, že sa vnútro právno-teoretického uvažovania snaží metodicky a metodologicky prispôbiť tak, aby integrálne zdôvodňovalo a fungovalo na základe zmeny.

Mari J. Matsuda: o viacnásobnom vedomí ako právnej metóde v boji proti útlaku

Mari J. Matsuda nie je černošskou feministkou, avšak na jej príklade je možné ukázať, akým spôsobom sa podarilo rozpracovať pojmy, ktoré priniesol černošský feminizmus, a najmä akým spôsobom boli využité v prospech právnej teórie etnického feminizmu. Matsuda totižto rozvinula koncept viacnásobného vedomia (*multiple consciousness*). Dokonca ho považuje za integrálnu súčasť (feministických) právnych metód. V skutočnosti tým myslí, aby sa všeobecné pojmy charakteristické pre právnu filozofiu, teóriu práva a právne myslenie obohatili o detaily plynúce z osobitných skúseností žien rôznych rás a etníc. Matsuda je presvedčená, že práve zo skúsenosti týchto žien („*colored women*“ alebo „*women of color*“) plynie schopnosť viacnásobného vedomia. Viacnásobné vedomie nie je len o tom, že právny problém dokážeme vnímať z viacerých pohľadov, uhlov, pozícií alebo rolí. Jeho skutočným významom je to, že pozorovateľský subjekt dokáže identifikovať v konkrétnej právnej otázke útlak bez ohľadu na to, akú konkrétnu pozíciu zastáva. Matsuda preto definuje viacnásobné právne vedomie ako právnickú metódu nasledujúcim spôsobom: „Viacnásobné vedomie, ktorým naliehame na to, aby si ho právnici osvojili, nie je náhodná schopnosť vidieť všetky možné hľadiská [posudzovania prípadu], ale je to zámerná voľba dávať sa na svet očami utláčaných.“¹¹⁹⁹ Takéto hľadisko vnáša do právnej vedy a právnej

¹¹⁹⁷ Tamže, s. 586.

¹¹⁹⁸ Pozri tamže, s. 608.

¹¹⁹⁹ MATSUDA M. J. When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method.

filozofie miesto pre tých, ktorí sami trpia nespravodlivosťami: „Právna veda outsiderov nás pouča, že detaily a emócie, ku ktorým vedú sú relevantnými a dôležitými pre cestu hľadania spravodlivosti.“¹²⁰⁰

Fungovanie viacnásobného právneho vedomia demonštruje na príklade študentiek, ktoré sa pri analýze prípadov (napr. trestných činov) zaoberajú ďalšími skutkovými okolnosťami prípadu, akými sú napr. rasová, etnická a v neposlednom rade aj rodová príslušnosť obete, páchateľa či zasahujúceho policajta. Týmto spôsobom sa dostávajú do vedomia študentiek, resp. do miery ich posudzovania prípadu, aj iné okolnosti a emócie, ktoré nie sú bežné pre tradičnú teóriu práva a právnu vedu. Hoci majú tieto okolnosti pre študentky osobnú a patričnú relevantnosť, nechávajú si ich pre seba, a snažia sa ich inkorporovať do výsledku o právnom posúdení celého prípadu. V tradičnej právnej teórii a právnej vede by však tieto okolnosti neboli brané na zreteľ a neposudzovali by sa ako právne relevantné. Dôvodom je najmä to, že na právnických fakultách sa vyučuje teória práva, ktorá s takýmito atribútmi vedomia jednotlivca pri právnom posudzovaní prípadu nepočíta. Matsuda teda predpokladá, že tu existuje akési oficiálne a tradičné právne myslenie, ktoré je vyučované na vysokých školách a ktoré je presiaknuté patriarchátom a rasizmom, na jednej strane; a akési právne myslenie outsiderov, ktoré poukazuje na nespravodlivosť samotného systému, na strane druhej. Tradičná právna teória a vedy medzi nimi postavili múr. Podľa Matsuda je to nesprávne a týmto spôsobom sa ochudobňuje právne myslenie, a zároveň sa tým zdôvodňuje útlak. Právne uvažovanie outsiderov upozorňuje jednotlivými skúsenosťami na objavujúce a pretrvávajúce nespravodlivosti v spoločnosti. Hovorí to slovami: „Poznatky outsiderov upozornili, že ich špecifické skúsenosti a príhody sú relevantnými pre právnu vedu.“¹²⁰¹ Potenciál právneho vedomia outsiderov spočíva najmä v tom, že jeho uznaním by sa dokázal rovným spôsobom podieľať na dosahovaní spravodlivých pomerov v spoločnosti. Zrkadlí sa v ňom viacúrovňové vedomie, ktoré vnáša do právnej vedy pozíciu utláčaných. Lepšie povedané, vedomie utláčaných sa stáva inherentnou súčasťou posudzovania právnych prípadov a regulárnou právnou metódou.

Matsuda vnáša do práva pohľad utláčaných a snaží sa za tým účelom vnútorné prispôbiť právo a právne metódy. Jej zámerom je využiť potenciál viacnásobného vedomia pre účinné odhaľovanie útlaku v práve a prostredníctvom práva, a to takým spôsobom, aby sa takémuto útlaku znemožnilo rozvinúť sa a uplatniť sa v práve a prostredníctvom práva. V nadväznosti na uvedené Nancy Levit a Robert Verchick dávajú do pozornosti to, že viacnásobné vedomie umožňuje použitie právneho diskurzu v súlade s empatiou. Podľa nich tento spôsob právneho uvažovania umožňuje právnikom hodnotiť zákony nad rámec možností súčasných rigidných právnych doktrín, ktoré neidentifikujú nerovné prerozdelenie moci v spoločnosti.¹²⁰² Prijatie viacnásobného právneho vedomia umožňuje zbaviť sa falošného teorému o pretrvávajúcej spravodlivosti a neutralite práva, hoci skutočnosť tomu nezodpovedá. Úlohou viacnásobného vedomia v práve je tak prispieť k identifikovaniu a následnému odstraňovaniu inštitucionálneho útlaku v práve. Ako sme mali možnosť si všimnúť, jeho uplatnenie závisí od schopností využitia kontextualistického myslenia, ktorého jadrom je analýza a následné vyhodnotenie skutkových okolností a právnej úpravy, pod ktorú sa majú subsumovať.

Právna teória, ktorú predkladá Mari J. Matsuda je kritickou teóriou s revolučno-transformatívnymi cieľmi. Útlak, utlácanie a skúsenosť útlaku sú v jej rámci centrom, od ktorého sa má odvíjať. Vo všeobecnosti však kladie do popredia nevyhnutnosť vytvorenia jednotnej feministickej teórie práva. Podnetom pre formovanie takejto feministickej teórie práva je kritický pohľad na skutočnosť a právo. Preto z jej pohľadu má byť feministická právna

¹²⁰⁰ Tamže.

¹²⁰¹ Tamže.

¹²⁰² Pozri LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*, s. 25.

teória predovšetkým právnou teóriou „zdola“. Matsuda v tomto smere hovorí o teórii útlaku (*theory of subordination*), ktorá sa musí stať inherentnou súčasťou práva: „[T]eóriu, ktorá popíše, vysvetlí a dá nám nástroj skoncovať s ním. Ako právnici pracujúci v jednote, vyvíjame teóriu práva, ktorá je tendenčná namiesto toho, aby bola hodnotovo neutrálnou. Predstavujeme si, aby právo chránilo šestnásťročnú slobodnú matku závislú od kreku, radšej než by ju malo kriminalizovať. Predstavujeme si právo, ktoré bude oslavovať a chrániť ženské telo; právo, ktoré posväcuje lásku medzi ľuďmi, či už vo vzťahu medzi ženami navzájom, medzi mužmi navzájom, alebo medzi ženami a mužmi podľa toho, kto si koho zvolí za svojho milenca; právo, ktoré rešpektuje kosti našich predkov; právo, ktoré nakrími deti; právo, ktoré zatvorí manufaktúry; právo, ktoré bude chrániť našu planétu. Toto je revolučná teória práva, ktorú vytvárame v jednote, a tvrdím, že takúto teóriu práva je možné vytvoriť iba v jednote.“¹²⁰³ Takáto právna teória útlaku je možná, len ak je intersekcionalná. Vo svojej podstate musí kontextuálne skúmať jednotlivé prejavy útlakov a chápať ich ako sú vzájomne prepojené, či dokonca ako sa vzájomne podmieňujú. Určitý vzor pre ďalšiu podobu feministickej právnej teória vidí práve v podobe a ideologických zdrojoch, ktoré poskytol černošský feminizmus a feminizmus žien rôznej farby pleti, etnickej a kultúrnej príslušnosti: „Hnutie žien rôznych farieb pleti bolo z nevyhnutnosti hnutím o intersekcionalných štruktúrach útlaku. Toto hnutie potvrdilo, že boj proti patriarchátu je prepojený s bojom proti všetkým formám útlaku.“¹²⁰⁴ Podstatou týchto podôb feminizmu je to, že sa dokázali povzniesť nad rámec rasy, čo im umožnilo chápať viaceré úrovne a podoby útlaku. Intersekcionalita je z jej pohľadu tým hlavným postojom, ktorý poskytuje účelný nástroj pre jednotný feministický boj voči rôznym podobám útlaku aj naprieč feminizmom. A netreba zvlášť pripomínať, že myšlienka intersekcije je sprítomnená aj vo viacnásobnom právnom vedomí, ktoré preskúmava útlak vzhľadom na jeho dopady u konkrétnych ľudských bytostí.

¹²⁰³ MATSUDA, M. J. *Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition*. In DOWD, N. E. – JACOBS M. S. (eds.) *Feminist Legal Theory: An Anti-Essentialist Reader*. London – New York : New York University Press, 2003. s. 74-75.

¹²⁰⁴ Tamže, s. 76.

Lesbický feminizmus

Lesbický feminizmus sa začal dostávať do povedomia v priebehu sedemdesiatych rokoch 20. storočia. Jeho ideový vznik podmienilo dielo od radikálnej feministky Kate Millet s názvom Politika pohlaví (*Sexual politics*) a manifest z roku 1970 s názvom Žensky pôvodná žena (*The Woman-identified Woman*), ktorý zverejnila radikálna lesbická skupina Radicalesbians z mesta New York. Práve zmienený manifest sa považuje za počiatkový míľnik, od ktorého sa datuje vznik lesbického feminizmu. Šlo o prvý dokument, ktorý predstavoval rozporuplné stránky lesbizmu ako súčasť vtedajšieho feministického hnutia. Napísala ho skupina žien a feministiek, ktorá spočiatku používala označenie Levanduľová hrozba (*The Lavender Menace*). Už v tomto manifeste nájdeme nasledujúcu odpoveď na otázku „Čo znamená byť lesbou?“. „Lesba je hnevom všetkých žien dovedeným až k výbuchu. Je ženou, ktorá už od extrémne raného veku koná v súlade so svojím vnútorným popudom byť úplnejším a slobodnejším človekom než je samotná spoločnosť – možno vtedy, alebo aj neskôr – sa zaujíma o to, aby jej to bolo umožnené.“¹²⁰⁵ Podobne ako táto definícia je celý text manifestu tvorený metaforami, ktoré odkazujú na rôzne dopady, súvislosti a analógie patriarchálneho prístupu spoločnosti k ženám a lesbám. Venuje sa aj patriarchálnemu významu lesbizmu a jeho použitie pre účely zdôraznenia patriarchálnych cieľov: „Lesba ako označenie vytvorené mužom je používané na každú ženu, ktorá sa opováži byť mu rovnou, ktorá sa opováži spochybňovať jeho privilégia (vrátane toho, že ženy sú medzi mužmi výmennými artiklami) a ktorá si dovoľí riadiť sa podľa vlastných potrieb. Označovanie aktívnych členov ženského oslobodzovacieho hnutia týmto pojmom je iba súčasným príkladom dlhej histórie. [...] Za Lesbu sa nepovažuje len „skutočná žena“.“¹²⁰⁶

Lesbický politický aktivizmus sa začal v USA formovať už v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Ten plynulo pokračoval do sedemdesiatych rokoch 20. storočia. Vytvoril praktický a diskusný rámec, ktorý výrazným spôsobom ovplyvňoval formovanie a vývoj lesbického feminizmu. Za doplnenie stojí skutočnosť, že prijatie lesbizmu do feministického rámca nebolo automatické, a už vôbec nie také samozrejmé ako by sa mohlo zdať. Vzájomné utváranie vzťahov medzi lesbizmom a feminizmom muselo prekonať mnohé teoretické a politické protirečenia, čo si vyžadovalo určitý čas.

Lesbická podoba feminizmu stojí na teoretickom východisku a hypotéze, podľa ktorého je znevýhodnenie žien odvodené od patriarchálneho mocenského útlaku a vnucovania heterosexuality ženám. Patriarchát následne hodnotí iné sexuálne orientácie (t.j. líšiace sa od heterosexuality) ako deviatne, abnormálne a neželané. Táto téza je veľmi blízka názoru, ktorý vyjadrila spisovateľka a lesbická feministka Adrienne Rich pod pojmom „vnucovaná heterosexuality“ („*compulsory heterosexuality*“). Predtým než sa pristavím pri rozpracovaní tohoto konceptu u Rich ešte uvediem, že vnucovaná a vynucovaná heterosexuality sa v patriarcháte stáva akýmsi celospoločensky platným normatívnym. Patriarchálna heterosexuality sa prezentuje ako jediné žiaduce, zdravé či prirodzené vyjadrenie emočných a sexuálnych túžob, ktoré sa odohrávajú v binárnom vzťahu muža a ženy. Vnucovací a vynucovací charakter heterosexuality je zo strany lesbických feministiek označovaný pojmom „heterosexizmus“ („*heterosexism*“). Heterosexizmus je špecifická forma útlaku, ktorá vyrastá zo spoločnosťou preferovaných sexuálnych vzťahov medzi mužom a ženou ako oporným bodom existencie, fungovania a budúceho zachovania spoločnosti. Z takto stanovených účelov sú homosexuálne vzťahy – buď medzi mužmi navzájom, alebo medzi ženami navzájom – chápané ako obsolentné, pretože zo svojej podstaty nie sú reprodukčne spoločensky prínosnými.

¹²⁰⁵ RADICALESBIANS *The Woman Identified Woman*, s. 1.

¹²⁰⁶ Tamže, s. 2.

Kritika heterosexuality nie je v dielach autoriek lesbického feminizmu chápaná ako kritika osobnej sexuálnej preferencie s erotickou citlivosťou voči osobám opačného pohlavia, ale ako spoločenský konštrukt, spoločenský normatív a spoločenská inštitúcia, ktorá je ako žiadúci vzor správania podopretá mocenským vnucovaním a vynucovaním. Celkovo možno heterosexizmus definovať z pozície lesbického feminizmu ako súhrn hodnôt, ktoré podporujú názor, že heterosexuality je jedinou prirodzenou formou emočných a sexuálnych prejavov, prípadne presvedčenie, že heterosexuality je jediným náležitým a vhodným spôsobom sexuálneho života a s tým súvisiaceho kladenia očakávaní na správanie sa jednotlivca, ktoré svedčí v prospech toho, že daná osoba má byť alebo je heterosexuálnou.¹²⁰⁷ Dôležitým pre samotné vymedzenie heterosexizmu je jeho utláčateľský charakter, pričom ten z neho robí jeden z oporných pilierov patriarchátu.

Na tejto predbežnej charakteristike vidieť, že lesbický feminizmus obohacuje pôvodný feministický koncept sexizmu o heterosexizmus. Sexizmus sa dopĺňa o nový útlak, ktorého cieľom je potierať všetky ostatné sexuálne orientácie. Inými slovami, patriarchálny sexizmus sa vynucovaním heterosexuality transformuje na heterosexizmus, ktorý sa negatívne prejavuje voči osobám, vyznačujúcimi sa odlišnou sexuálnou orientáciou s osobitným dopadom na ženy.

Samozrejme, heterosexizmus môže mať rôzne podoby svojich negatívnych prejavov. V tejto súvislosti môže byť otvorene podporovať nepriateľstvo voči iným sexuálnym orientáciám, alebo sa môže snažiť homosexualitu obchádzať ignorovaním a robiť tak homosexuálov neviditeľnými. Tak či onak je účelom heterosexizmu marginalizovať ľudí inej sexuálnej orientácie v porovnaní so spoločensky a primárne uprednostňovanou heterosexuálnou orientáciou. Takisto si treba všimnúť nadriadenú pozíciu, ktorú si pripisuje heterosexizmus. Samotnú heterosexuality vyvyšuje a kladie ju do pozície dominantnej a žiadúcej osobnej sexuálnej preferencie alebo spoločensky žiadúceho správania sa osôb v oblasti sexuálnych vzťahov. V nadväznosti uvedené, netreba opomenúť ani skutočnosť, že v pozadí stále stojí patriarchát, ktorý sa cez prizmu heterosexizmu díva na všetky sexuálne vzťahy medzi osobami rovnakého pohlavia ako na nežiaduce.

Lesbický feminizmus prichádza s upozornením na politizáciu sexuálnej orientácie. Hoci je sexuálna orientácia predovšetkým osobnou voľbou, napriek tomu ju heterosexistický patriarchát chápe ako verejnú tému. Spolitizovaním sexuálnej orientácie sa v skutočnosti stáva to, že heterosexizmus je podľa lesbických feministiek transformovaný na politickú ideológiu, ktorá je namierená proti homosexuálne orientovaným osobám. Ale nielen to, pretože podľa niektorých lesbických feministiek sa povznesením heterosexuality na politickú úroveň zakotvil mechanizmus, ktorý má za úlohu zabezpečiť sexuálnu dostupnosť žien mužom. Tento mechanizmus by však nebol celkom účinný, ak by v spoločnosti neexistovalo mocensky dominantné postavenie mužov voči inak submisívnym ženám.

Lesbické feministky svojou kritikou heterosexizmu v patriarcháte dospievajú k záveru, že heterosexuality nie je ničím iným než ideológiou, ktorej účelom je žiadúcim spôsobom organizovať spoločenské a reprodukčné vzťahy medzi jednotlivcami naprieč spoločnosťou. Za týmto účelom sa patriarchát snaží všemožne inštitucionálne zakotviť heterosexuálnu podobu vzťahov, ktoré sa rámujú binárne a výsostne vo vzťahu medzi mužom a ženou. Jedným zo základných východísk patriarchálnej spoločnosti je preto tvrdenie, že vzťah muža a ženy, ktorý ústi v uzavretie manželstva a založenie rodiny je základom spoločnosti.

¹²⁰⁷ Porovnaj TROTMAN REID, P. – ROSENBERG ZALK, S. Academic Environments: Gender and Ethnicity in U.S. Higher Education. In WORELL, J. et al. (eds.) Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society on Gender. Set (A-Z), s. 29. a ENNS, C. Z. – SINCORE, A. Feminist Theories. In tamže, s. 477.

Príčiny vzniku a ďalšieho teoretického a praktického rozvoja lesbického feminizmu sa neskrývajú iba v kritike heterosexistického patriarchátu, ale takisto aj v kritike voči vtedajšej podobe všeobecného feminizmu vôbec. To znamená, lesbický feminizmus v priebehu druhej vlny feminizmu nekritizoval len patriarchálny heterosexizmus, ale v podstatnej miere sa vymedzil aj voči vtedajšiemu feminizmu, a najmä voči takmer exkluzívnej prítomnosti heterosexuálnych žien vo feminizme. Takýto náhľad raných lesbických feministiek zo šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov bol logickým vyústením lesbického feminizmu. Vtedajšie lesbické feministky totižto vychádzali z predpokladu, že akýkoľvek heterosexuálny vzťah muža a ženy je vyjadrením nadvlády muža nad ženou. V niektorých prípadoch rozpor medzi lesbickými feministkami a ostatnými feministkami dosiahol takú úroveň, že sa začalo hovoriť o lesbickom separatizme (*lesbian separatism*). Občas sa možno stretnúť aj s pojmom feministický separatizmus (*feminist separatism*), ktorého jadro tvorili práve lesbické feministky. Feministický separatizmus bol príznačný svojím extrémistickým postojom k mužom. Tvrdil, že feminizmu sa nepodarí účinne odstrániť patriarchát, pokiaľ sa nepretrhnú väzby feministiek s mužmi a so všetkým ostatným, čo je vyjadrením alebo pozostatkom mužského. Separovanie od mužov a mužského mohlo mať buď prechodný, alebo naopak trvalý charakter. V prípade lesbického separatizmu šlo o stratégiu, ktorá mala zabezpečiť účinné odizolovanie sa žien od fungovania heterosexuálnej spoločnosti. Do úvahy však neprichádzala len separácia od mužov, mužských spoločenských výtvorov, ale takisto aj separácia od heterosexuálnych žien. Podporovali ho najmä radikálne lesbické feministky a ako jav sa začal vyskytovať už od šesťdesiatych rokov 20. storočia behom druhej vlny feminizmu. Niektoré lesbické feministky patriace do skupiny pod názvom „*The Furies*“ sa snažili vytvorením lesbických komunít prakticky uskutočniť myšlienku sebestačnosti lesbických žien.

Lesbický separatizmus býva označovaný aj ako „politický lesbizmus“ („*political lesbism*“). V tomto zmysle ide skôr o skupinu lesbických autoriek, ktoré sa snažili pretransformovať feminizmus za pomoci hesla „Feminizmus je teóriou, lesbizmus je praxou“¹²⁰⁸ do jeho lesbickej – častokrát najkrajnejšej – podoby. Dovedením do extrémnych dôsledkov sa snažili niektoré lesbické autorky, akou bola aj Charlotte Bunch, dôsledne rozísť s heterosexualitou: „Tie [t.j. ženy], ktoré zostávajú späté s mužmi, individuálne alebo v dôsledku politickej teórie, nemôžu za každých okolností uprednostniť ženy. To neznamená, že heterosexuálne ženy by boli zlom, alebo že by sa nezaujímali o ženy. Je tomu tak preto, lebo zo samej podstaty, definície, a charakteru je heterosexuálna predovšetkým mužskou.“¹²⁰⁹ Bunch bola presvedčená, že heterosexuálne ženy nemôžu byť feministkami v pravom slova zmysle, pretože ich myslenie a konanie je obklopené maskulínnymi inštitúciami heterosexuálneho patriarchátu. Jednou z najkrajnejších prejavov kombinácie radikálneho feminizmu a lesbizmu je Valerie J. Solanas. Svoj koncept mužského holokaustu vyjadrila v manifeste označenom ako „*SCUM Manifesto*“. V ňom popísala taktiku krviprelievania voči mužom, ktorá začne deštruktívnou rebéliou a bude pokračovať vo vytvorení vysoko technologizovanej a anarchistickej spoločnosti žien. Podľa Solanas má byť predelom medzi patriarchálnou heterosexuálnou spoločnosťou a utopickou ženskou spoločnosťou všeobšahla násilná SCUM revolúcia. Samozrejme, lesbický feminizmus nemusí nevyhnutne sklzávať do

¹²⁰⁸ Takéto vymedzenie vzťahu lesbizmu a feminizmu sa z pohľadu neskorších lesbických autoriek odmietalo. Kritickou sa stala najmä exaltácia potenciálu feministickej teórie, ktorá na druhej strane redukovala možnosti vytvorenia nezávislej lesbickej teórie. Pozri napr. ROBSON, R. *Lesbian Jurisprudence*, s. 446.

¹²⁰⁹ BUNCH, CH. *Lesbians in Revolt*. In MYRON, N. – BUNCH, CH. (eds.) *Lesbianism and the Women's Movement*. Baltimore : Diana Press, 1975. s. 36.

takýchto extrémistických podôb.¹²¹⁰ Navyše, Solanas predstavuje tú najhraničnejšiu podobu lesbickej feministky, ktorú si v tej dobe bolo možné predstaviť.

Uvedené nás privádza k zložitostiam a špecifikám lesbického feminizmu. Pri ich formulovaní budem v stručnosti zohľadňovať myšlienkový vývoj lesbického feminizmu. Prvé špecifikum lesbického feminizmu je viazané na heterosexuálnu ako základný kameň patriarchátu. Tento prístup je charakteristický pre lesbické feministky od prelomu šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov a smeroval až do polovice osemdesiatych rokov 20. storočia. Je prítomný v myslení najvýznamnejších lesbických feministiek tohto obdobia. Neskôr však dochádza k posunu v teórii lesbizmu a lesbického feminizmu. Tu lesbické autorky medzi, ktoré patrí Cheshire Calhoun, predstavujú tézu oddeliteľnosti a oddelenosti heterosexizmu a sexizmu. Prichádzajú s tvrdením, že heterosexuálna a patriarchát sú dva rozdielne politické systémy, ktorých výsledkom sú dva rozdielne, t.j. od seba nezávislé podoby útlaku. Zároveň pripúšťajú, že medzi heterosexizmom a patriarchátom mohla existovať určitá historická súvislosť, ale tá nie je v žiadnom prípade natoľko podstatná, aby sme obe utláčateľské systémy nemohli od seba analyticky oddeliť.

Druhým špecifikom je vymedzenie pojmov a kategórií „ženy“ a „lesby“. Tento pojem sa orientuje na postihnutie ženskej a lesbickej skúsenosti. Zároveň je súčasťou tohto špecifika aj vymedzenie vzájomného vzťahu lesbičiek k ženám a vzťahu žien k lesbičkám. Prvé lesbické feministky hnutia Radicalesbians predstavili koncept „žensky pôvodnej ženy“ („*woman-identified woman*“). Tento koncept predstavoval lesbičku ako autentickú ženu, ktorá nebola, a teda nie je dotknutá heterosexuálnym patriarchálnym útlakom. Apeluje sa v ňom na potrebu autentickej sebaidentifikácie a sebaurčenia žien. Lesbička ako žensky pôvodná žena je vzorom pre ostatné ženy. Je to žena, ktorej vedomie, konanie a život nie sú ukážkou heterosexuálnej mužskej kolonizácie jej tela a vedomia. To znamená, lesbička je vzorom pre ostatné ženy – predstavuje esenciu čistej ženskosti nepoškvrnenej mužmi. Alebo ešte inak, lesbička je ženou, ktorá sa vyformovala samostatne a autenticky, a preto je čírim dôkazom toho, že existencia žien je možná bez umelej potreby mužov. Samozrejme, v nadväznosti na uvedené treba dodať, že lesbické feministky tu predstavujú istý ideálny konštrukt lesbičiek, a ten nemusí zodpovedať reálnemu stavu. Zároveň ide o myšlienku s politickým nábojom. Lesbizmus je v politickom zmysle vyvýšením ženskosti nad potreby mužov a všetky mužmi vytvorenými spoločenskými inštitúciami. Lesbizmus tu konceptuálne splyval so skutočným feminizmom, a rovnako splyvajú aj koncepty lesbičky so ženami, ktoré boli očistené od bremena heterosexuality a patriarchátu. Táto myšlienka môže mať, po prvé, aktuálny a revolučný charakter, s akým sa môžeme stretnúť u Ti-Grace Atkinson alebo Charlotte Bunch, alebo, po druhé, kontinuálny charakter, čo bližšie zhmotňuje Adrienne Rich v predstave „lesbického kontinua“ („*lesbian continuum*“) ako duchovného spoločenstva žien, ktoré celé veky prebývalo medzi ženami napriek heterosexuálnym okolnostiam všade prítomného patriarchátu ľudských dejín.

Neskorší lesbizmus a lesbický feminizmus sa odvracia od možnosti stotožňovania pojmov lesbičky a ženy. Postrehnuteľnou sa stáva táto tendencia už u francúzskej feministky Monique Wittig. Wittig upozorňuje na to, že „[l]esby nie sú ženami“.¹²¹¹ Z tohto pohľadu lesbičky nie sú ani ženami, a ani mužmi. Pojmy „žena“ a „muž“ nie sú podľa nej prirodzenými danosťami, ale konštruktom heterosexuálnej spoločnosti. Lesby sa podľa nej nachádzajú mimo binárneho systému dvoch pohlaví, ktorý vytvorila heterosexuálna. Lesby tým pádom stoja mimo heterosexuálnu poznávaných ekonomických a sociálnych vzťahov. U Cheshire Calhoun je táto myšlienková línia dovedená do dôslednosti a pojem „lesbička“ a pojem „žena“ sú dva samostatné a oddelené pojmy. Odlišuje ich identita ako aj osobné skúsenosti z nej

¹²¹⁰ Pozri KULPA, R. Lesbian Separatism. In O'BRIEN, J. (ed.) Encyclopedia of Gender and Society, Vol. 1 & 2. London – New Delhi – Singapore : SAGE Publications, 2009. s. 490.

¹²¹¹ WITTIG, M. The Straight Mind. In WITTIG, M. The Straight Mind: And Other Essays. Boston : Beacon Press, 1992. s. 32.

plynúce. Takéto formovanie významu oboch konceptov, pravda, neostáva bez následkov, t.j. feminizmus je primárne teóriou a praxou, ktorá sa zameriava na identity „žien“, zatiaľ čo objektom lesbizmu sú rozličné identity lesieb ako „ne-žien“ („*not-woman*“). To však neznamená, že by feminizmus nemohol do svojho vnútra prijať lesby. Calhoun hovorí, že pre dosiahnutie takto vymedzeného cieľa je treba korigovať teoretické základy feminizmu, a najmä zväčšiť pestrosť subjektov, ktoré je odhodlaný reprezentovať. Časť teoretičiek a teoretikov v oblasti výskumu a práv sexuálnych menšín si preto volí iný prístup a problém marginalizácie a znevažovania ľudí v dôsledku ich sexuálnej orientácie presúva do *queer* teórie. V *queer* teórii je tak priestor vyhradený pre lesbické, homosexuálne, bisexuálne, transrodové, transsexuálne a intersexuálne osoby. V centre jej pozornosti stojí teda problém identity, ktorý sa utvára bez ohľadu na heterosexuálny binárny systém mužského a ženského pohlavia. Otázka sexuality sa v nej vymedzuje spôsobom, ktorý presahuje tradičnú diskusiu o existencii dvoch pohlaví. Rovnako, vymedzenia sexuality sa z pohľadu jej chápania môžu pestrejšie prekrývať.

S prvým a druhým špecifikom lesbického feminizmu úzko súvisí jeho tretie špecifikum. Spočíva v tom, že lesbický feminizmus je v najširšom možnom zmysle politickou teóriou, ale aj praxou spoločenských, ekonomických, politických, sexuálnych a iných vzťahov s prioritným zreteľom na ženy. Vzťahy žien a mužov majú v lesbickom feminizme sekundárny – ak vôbec nejaký – význam. Popredné predstaviteľky ideológie lesbického feminizmu zdôvodňovali od počiatku najmä politický význam lesbizmu. Ti-Grace Atkinson alebo Adrienne Rich apelujú na potenciál vytvorenia ženského politického spoločenstva a lesbizmu ako možnosti voľby zo strany žien, ktoré prinesie autentické ženské vedomie, a teda nové feministické vedomie. Tento charakteristický znak lesbického feminizmu dosiahol svoj vrchol u Jill Johnston, ktorá hovorila o tom, že raz všetky ženy pochopia význam lesbizmu ako „všeobecného výrazu označujúceho aktivizmus a úcel ženského odhodlania“.¹²¹² Podľa tejto pozície lesbizmu vo feminizme v sebe skrýva najjasnejšiu cestu k zvrhnutiu patriarchátu. Avšak, neskorší teoretický vývoj lesbizmu v pomere k feminizmu prestáva byť natoľko optimistickým. Sexizmus a heterosexizmus chápe ako dva samostatné a oddeliteľné útlaky, ktoré fungujú a existujú nezávisle od seba. Calhoun v tejto súvislosti pripomína, že pokojne môže dôjsť k zvrhnutiu patriarchátu, no heterosexizmus bude naďalej zotrvať vo fungovaní spoločnosti.

Vzťah lesbizmu k feminizmu je sám osebe zložitou kapitolou, ktorá v sebe neukrýva len vzájomne pôsobenie rozdielnych teoretických a praktických tendencií, ale v rovnakej miere aj historické okolnosti vzniku lesbizmu a lesbického feminizmu. Vznik a vývoj lesbického feminizmu podnietili rovnaké okolnosti ako u černošského feminizmu, alebo feminizmu žien rôznych rás, farieb pleti, etnickej príslušnosti či kultúr. Lesbické ženy sa tak cítili byť marginalizovanými a ignorovanými zo strany hlavného prúdu feministického hnutia. Lesbická feministka Rita Mae Brown sa na margo nedostatočnej lesbickej reprezentácie vo feminizme retrospektívne, a predsa kriticky vyjadrila: „Je pravdepodobne náročné pochopiť pre dnešných mladých ľudí pod akým tlakom sme boli. Ženské hnutie nás nielen zatlačilo do úzadia, ale zatvorilo nám dvere pred nosom. Akoby lesby a heterosexuálne ženy boli z úplne iných planét.“¹²¹³ Rovnako v tejto súvislosti lesbická feministka Adrienne Rich obviňovala vedúce osobnosti feministického hnutia z „bieleho solipsizmu“ („*white solipsism*“)¹²¹⁴

¹²¹² JOHNSTON, J. *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York : Simon and Schuster, 1973. s. 282.

¹²¹³ Cit. podľa KRAMARAE, CH. – SPENDER, D. (eds.) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, s. 1550.

¹²¹⁴ „Snehovo biela slepota: Biely solipsizmus: myslieť, predstavovať si a hovoriť akoby biela postihla celý svet.“ Pozri bližšie RICH, A. C. *Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia*. In RICH, A. *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*. 1st edition. New York : W. W. Norton &

a poukazovala aj na „opomínanie lesbickej existencie vo veľkom množstve vedeckej feministickej literatúry“.¹²¹⁵ Opomenutie a marginalizácia lesbických žien vo feministickej teórii a praxi v skutočnosti poukazovali na to, že feminizmus nerozvinul dostatočným spôsobom tému sexuálnej orientácie žien. Lesbický feminizmus jednak problematizuje otázku vplyvu sexuálnej orientácie na dominantnosť patriarchátu, a zároveň svojou kritikou otvoril otázky o ženskej sexualite samej. Faktom však je, že na jednej strane tým vniesol rozpor do chodu dovtedajšieho feministického hnutia, a na strane druhej, na povrch vyplávala značná nejednotnosť v záveroch o tom, čo sa považuje za pravú, patriarchátom nedotknutú ženskú sexualitu. Niektoré liberálne feministky sa báli, že otvorenie otázky hľadania a zdôrazňovania ženskej sexualitu môže skončiť totálnym sprofanovaním feminizmu. Znáмым je v tejto súvislosti spor lesbických feministiek s dovtedajšou vedúcou osobnosťou feministického hnutia Betty Friedan. Friedan veľmi rázne odmietla akceptovať pozíciu lesbického krídla feminizmu. Okrem toho, že lesbické feministky označila za „*lavander menace*“ („*lavender menace*“), obvinila ich z pokusu o sprisahanie a z domnejšej spolupráce so CIA, ktorej konečným účelom mala byť diskreditácia feminizmu v očiach verejnosti. Uvedený rozpor v rámci feminizmu primárne radikálne lesbické feministky, akými boli Ti-Grace Atkinson, Charlotte Bunch či Rita Mae Brown, ku kritike vtedajších pomerov vo vnútri feministického hnutia, ktoré podľa nich výrazne zosilňovalo homofóbiu a potláčalo postavenie homosexuálne orientovaných žien v rámci feministického hnutia. Mimo uvedeného však svojimi analýzami upozornili, že problém ženskej skúsenosti nemožno výhradne opierať len o problémy, ktoré sú rámcované binárnym vzťahom muža a ženy. Práve v takomto prístupe videli posilňovanie patriarchálnych hodnôt. Možnosť identifikácie seba samej ako lesbičky bola v očiach lesbických feministiek politickým činom, ktorý odmietal patriarchát, a zároveň bol odhodlaním pre autentický prístup k riešeniu ženskej nerovnosti, ktorý chápe binárne videnie z perspektívy vzťahu muža a ženy ako hendikep z pozície heterosexuálnych žien.

Zhrnutím možno dodať, že v skutočnosti sa požiadavky lesbického feminizmu svojimi špecifikami môžu skutočne odlišovať od feminizmu, ktorý sexuálnu orientáciu nebral na zreteľ, resp. ktorý sa sústreďoval na životné problémy heterosexuálnych žien. Príklad na to možno demonštrovať na probléme starostlivosti o deti. Zatiaľ čo klasický feminizmus bude žiadať rovnaký podiel starostlivosti o deti medzi oboma partnermi heterosexuálneho vzťahu, lesbický feminizmus bude zdôrazňovať právo lesbických žien na získanie starostlivosti o svoje deti vôbec. Analogicky sa to vzťahuje aj na právne teórie, ktoré vyplynuli z lesbického feminizmu. Lesbický právny feminizmus preto vo väčšej miere dáva do popredia špecifické životné skúsenosti lesbičky, gayov a transrodových osôb s právom. Typickými problémami, na ktoré poukazovali lesbické feministky bolo zvýšené riziko obťažovania a násillia na uliciach, či dokonca strata zamestnania, alebo odmietnutie pomoci zo strany krízových centier, ak sa daná žena otvore hlásila k homosexualite. Ďalšími, a v našim podmienkach viac tradičnými požiadavkami, sú registrované partnerstvá a možnosti uzavretia manželstva pre osoby rovnakého pohlavia. Zamedzením tejto možnosti dotknuté osoby strácajú právo na vyplatenie sociálnych dávok, nároku na dedičstvo, prechod vlastníctva, možnosti poskytnutia relevantných informácií zo strany štátu a tretích osôb alebo adopcie dieťaťa, prípadne ďalšie

Company, 1979. s. 299 a nasl. „Rasizmus sa často vyjadruje akoby bol monolitickým a uniformným: V skutočnosti má mnoho podôb. Potrebujeme si ako ženy vytvoriť jazyk, ktorých formy priamo ovplyvnia naše vzájomné vzťahy. Som presvedčená, že súčasné biele feministky, biela odchovaná rasistickou spoločnosťou, sú omámené bielym solipsizmom, a nie vedome zdieľaným presvedčením, že jedna rasa je nadradená ostatným, ale skôr tunelovým videním, ktoré nevníma skúsenosti ostatných potrebnou opatrnosťou a významom, avšak kľúčovito, impotentne a s pocitom viny, ktorý má len chvíľkové či krátkodobé trvanie, pokračujúceho pohybu či politickej užitočnosti.“ Pozri takisto Tamže, s. 306 a nasl.

¹²¹⁵ RICH, A. C. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence, s. 11.

výhody, ktoré legislatívne podmienky viažu na uzavretie manželstva. V tejto súvislosti identifikoval v roku 1997 Všeobecný kontrolný úrad USA 1.049 zákonov, v ktorých sú nároky, práva a oprávnenia podmienené uzavretím manželstva.¹²¹⁶ Už takýto údaj odôvodňuje skutočnosť, prečo lesbické feministky a aktivisti z radu LGBTIQ podnikali množstvo krokov smerom k zrovnoprávneniu dotýčaných osôb.

Medzi predstaviteľkami lesbického feminizmu tak môžeme zaradiť, napríklad Ti-Grace Atkinson, Charlotte Bunch, Adrienne Rich, Cheshire Calhoun, Sue Wilkinson alebo Celiu Kitzinger. Predstaviteľky lesbického feminizmu dopĺňajú aj niektoré predstaviteľky černošského feminizmu. V predchádzajúcej kapitole som rozoberal problém černošského feminizmu a problémy spojené so životmi afroamerických žien, alebo skôr žien rôznych rás a etnických príslušností. Analogicky k nemu aj lesbický feminizmus poukázal na marginalizovanú skupinu žien, avšak tentokrát v dôsledku sexuálnej orientácie žien. Len pripomeniem, že v tomto smere nešlo iba o spoločensky marginalizované ženy, ale do centra debaty sa dostávali ženy, ktoré marginalizoval samotný feminizmus ako ideologický smer a zároveň ako politické hnutie. Slovom, obe podoby feminizmu tak upozorňovali na skupiny žien, ktorým chýba ideologická a politická reprezentácia vo feminizme. Lesbický feminizmus – v rovnakej miere ako feminizmus černošský – predstavuje spochybnenie monolitického feministického chápania kategórie a pojmu „ženy“, ktoré boli do tej doby reprezentované bielymi, vzdelanými ženami zo strednej vrstvy, ktoré udržiavali heterosexuálne vzťahy s mužmi. Do popredia sa opäť dostávala na svetlo reálna diverzita žien. Hilary Rander poznamenáva, že tým síce došlo ku žiadúcej korekcii v rámci feminizmu, no zároveň tá vyústila k umlčaniu hlasov časti žien a rovnako rástla priepasť medzi ženami ako významnou časťou svetovej populácie a feminizmom ako vedeckým smerom poznávania skúseností a znevýhodnenia žien.¹²¹⁷

Spojitosť lesbizmu a černošského feminizmu priniesol predsa len iný problém. Niektoré lesbické černošské feministky začali poukazovať na nedostatok svojej reprezentácie v černošskom ako aj samotnom lesbickom feminizme. Lesby rôznych rás, etnickej príslušnosti či farieb pleti poukazovali na opomínanie skutočnej diverzity lesbiiek, ktorého sa predovšetkým biele lesbické feministky dopúšťali. Černošské lesby poukazovali na mnohonásobný útlak, ktorému boli vystavované. Do pozornosti dávali špecifický etnický, kultúrny či rasový kontext útlaku lesbiiek, ktorému sú vystavované. Audre Lorde upozorňuje na skutočnosť, že afroamerické lesby bývajú naprieč afroamerickou komunitou považované za „nenormálne“ a ich samotná komunita ich považuje za „hrozbu“ voči rodinnému spôsobu života. V dôsledku toho sú lesby rôznych rás, etnického a kultúrneho prostredia marginalizované v rámci vlastných komunít, alebo dokonca je lesbizmus opomínaný ako „problém“ bielych žien.

Lorde predznamenal, že kritika černošských lesbických feministiek nesmerovala len s ohľadom na formovanie lesbického feminizmu. Kritika sa prejavila aj do vnútra černošského feminizmu. Lorde hovorí o černošských ženách, ktoré sa desili toho, že ich ostatní členovia komunity budú označovať ako lesby. Teda išlo o tému, ktorá sa aj naprieč touto komunitou tabuizovala. Anna Allen Shockey o tom hovorí slovami: „Až do súčasnosti nebolo takmer nič napísané o černošských lesbiách v americkej literatúre – nedostatok, ktorý signalizuje, že černošské lesby boli neexistujúcou entitou ako v predstavách tak aj v skutočnosti. [...] v černošskej komunite sú prítomné stereotypné karikatúry čiernych lesbiiek, ktoré živia antipatie. [...] Kombináciou stereotypných pojmov a vierou v moc černošských mužov bol behom šesťdesiatych rokov zo strany nelesbických čiernych žien prejavovaný sexizmus voči

¹²¹⁶ Pozri bližšie United States General Accounting Office Washington, D.C. 20548, Memo of the Office of the General Counsel [on-line]. B-275860, January 31, 1997. [cit. dňa 17.03.2020]. Dostupné na: <<https://www.gao.gov/archive/1997/og97016.pdf>>.

¹²¹⁷ RADNER, H. Compulsory Sexuality and the Desiring Woman. In *Sexualities*, Vol. 11, No. 1/2, 2008. s. 95.

ich čiernym lesbickým sestrám.¹²¹⁸ K podobným postojom sa pridávala aj afroamerická černošská feministka Barbara Smith, ktorá intersekciónalnym popisom identít kládla dôraz na rôznorodosť prejavov viacerých útlakov voči černošským lesbám.

V uvedených súvislostiach tak v súlade so zámerom tejto publikácie vyplýva na povrch otázka, do akej miery sa podarilo rozvinúť lesbický právny feminizmus. Patricia A. Cain položila túto otázku na dvadsiatom ročníku Národnej konferencie o ženách a práve (*National Conference on Women and the Law*) v roku 1989.¹²¹⁹ Cain odmietala, že by bolo možné redukovať skúsenosti lesbických žien na podobnosti so skúsenosťami heterosexuálnych žien. Podľa nej by to viedlo k tomu, že by lesby z pohľadu teórie práva „spadli do tej istej asimilačnej/esencialistickej pasce“.¹²²⁰ Cain okrem toho poukazuje na to, že do tej doby nebola vo feministickej právnej teórii doposiaľ plne rozvinutá lesbická skúsenosť, a tak lesbická feministická právna teória prakticky neexistovala. Preto sa pýta: „Prečo sú lesby neviditeľné vo feministickej právnej teórii? Prečo je ‚moja realita‘ natoľko odlišná od ‚ich reality‘? Ktorá realita je tá správna? Pre postmodernistov je posledná otázka bezvýznamnou. Ale tie prvé dve určite nie sú.“¹²²¹ Pre Cain je nevyhnutné, aby sa lesbická feministická právna teória vyhla esencializmu a monolitickému chápaniu lesieb, tak ako sa to už stalo vo feministickej právnej vede v prípade kategórie a pojmu „ženy“. Aj keď Cain pôvodne vnášala nádeje do feministickej právnej vedy s tým, že sa podarí objasniť lesbickú skúsenosť ako ďalšiu podobu ženskej skúsenosti, neskôr sa predsa len rozhodla prikloniť k možnosti vytvorenia samostatnej – tzn. mimo feminizmu rozvinutej – lesbickej právnej vedy.

V podobnom smere uvažuje aj lesbická právnička Ruthann Robson. Tá začiatkom deväťdesiatych rokov 20. storočia uvažuje o vzniku lesbickej teórie práva, ktorá kriticky pristúpi k doterajšej podobe právneho myslenia a ideálu právneho štátu. Podľa nej ideál právneho štátu nezaručuje lesbám možnosti prežitia. Tvrdí, že prežitie lesieb je zdrojom pre rozvoj lesbickej teórie práva.¹²²² Lesbická teória práva má napomôcť k legalizácii právnych pojmov a kategórií, ktoré sa viažu na skúsenosti, životy a perspektívy lesieb.

Ďalším aspektom, ktorým je príznačný pre lesbickú právnu vedu podľa Robson je to, že jeho primárnym predmetom skúmania sú lesby, a právo je až sekundárnym predmetom danej podoby právnej teórie. To umožní kriticky položenú otázku: Ako sa právo prejavuje v konkrétnej situácii voči lesbám? Napríklad, Robson dáva do súvislosti postavenie lesby s princípmi právneho štátu a dochádza k spochybneniu neutrality práva: „Ak berieme na zreteľ najprv lesby a až potom právo, bohužiaľ, neutrálnosť právneho štátu, tzn. vláda mužov, sa stáva pochybnou. Neutrálnosť práva je predovšetkým zámienkou. Niektorí ľudia veria, že právne princípy sú ako matematické formuly, ktoré môžu byť objektívne aplikované na dosiahnutie jedného a jediného správneho výsledku, oslobodeného od všetkých predsudkov a podporných teoretických pozícií. Ďalej, neutralitu ako takú možno spochybnit' z lesbickej perspektívy. Ak máme na zreteli predovšetkým lesby, potom rigorózne aplikovanie neutrálnych princípov môže znevýhodniť lesby.“¹²²³ Zároveň Robson pripomína, že právo ako aj akákoľvek teória by sa mali zdržať uspokojovania potreby definovať pojem lesby. Tento pojem má byť ponechaný na konkrétnu formuláciu v subjektivite, a teda konkrétnu podobu mu môže dať jedine sebaurčenie jednotlivca.

¹²¹⁸ SHOCKEY A. A. The Black Lesbian in American Literature: An Overview. In SMITH, B. (ed.) *Home Girls: Black Feminism Anthology*, s. 83, 84, 85.

¹²¹⁹ Pozri bližšie CAIN, P. A. *Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories*, s. 191-214.

¹²²⁰ Tamže, s. 207.

¹²²¹ Tamže, s. 214.

¹²²² Pozri ROBSON, R. *Lesbian (Out)Law: Survival Under the Rule of Law*. New York : Firebrand Books, 1992. s. 19.

¹²²³ Tamže, s. 20.

Niet pochýb o tom, že vývoj právneho feminizmu podnietil vznik neskorších úvah o lesbickej teórii práva. V súčasnej právnej teórii sa možno stretnúť aj s pojmom tzn. *queer* teórií práva. Avšak vzhľadom na súčasný vývoj a historické korene *queer* teórií práva možno formulovať aj nasledujúcu otázku: sú doterajšie poznatky feministickej právnej vedy v zhode s právami sexuálnych menšín alebo je ich skúmanie odsunuté do priestoru *queer* teórií práva? Táto otázka zároveň naráža aj na problém, či doterajšia feministická právna veda je zlučiteľná so smerovaním *queer* teórií práva. Napríklad, postmoderná feministka Ann C. Scales odpovedá na túto otázku kladne. Vo vzťahu feministickej právnej vedy a rôznych postštrukturalistických prístupoch vidí nádejne približovanie sa: „Verím, že krátkou odpoveďou je, že postštrukturalistické diela a feministická právna veda sa zbiehajú. Sme spojencami v neúnnavnom vzájomnom obohacovaní.“¹²²⁴ To ale neznamená, že tento vzťah je alebo môže byť takým bezproblémovým za každých podmienok a okolností. Napríklad, Robson upozorňuje že feministickú teóriu práva, lesbickú teóriu práva a *queer* teórie práva možno považovať určitým spôsobom za príbuzné, ale ide o oddelené a rôzne právne teórie.¹²²⁵

Zhrnutím predchádzajúceho vývoja možno tvrdiť, že ranné predstaviteľky lesbického feminizmu a lesbického právneho feminizmu sa snažili o prepojenie pôsobenia sexizmu a heterosexizmu. Sústredili sa na teoretický rozbor toho, ako sa princíp maskulinity podujímal na dôslednom zachovávaní oddelenosti medzi jednotlivými pohlaviami. Neskorší vývoj lesbického feminizmu podnietil úvahy o možnostiach separovania lesbičiek do samostatnej vednej disciplíny. Podobná situácia nastala aj v právnom feminizme, kde sa otázka lesbičiek vo feministickej právnej vede začína objavovať koncom osemdesiatych rokov. Začiatkom deväťdesiatych rokov už lesbičké právne teoreticky ohlasujú vznik samostatnej a od feministickej právnej vedy nezávislej lesbičkej teórie práva. V súčasnosti sa v oveľa väčšej miere otvárajú možnosti rozvoja teoretickej oblasti práv sexuálnych menšín v *queer* teóriách práva.

Valerie J. Solanas: o spoločnosti, ktorá vznikne vyvraždením mužov

Valerie J. Solanas je kontroverznou osobnosťou, a to nemusíme hovoriť iba o feminizme, či dokonca lesbickom feminizme. Potom čo prežila náročné detstvo plné násillia zo strany svojho starého otca, ktorý bol alkoholikom, sa rozhodla stať spisovateľkou. Behom svojho života bola viackrát bezdomovkyňou, privyrábala si ako príležitostná herečka a prostitútka. Známu sa stala vďaka neúspešnému pokusu o vraždu v roku 1968, ktorého obeťou bol aj Andy Warhol. Solanas po tomto čine podstúpila viaceré liečenia v dôsledku paranoidnej schizofrénie a rovnako aj pobyty vo väzení.

Solanas je takisto autorkou zrejme doteraz čítaného manifestu, ktorý býva skratkovito označený ako *SCUM Manifesto*. *SCUM* je vlastne skratka pôvodného anglického označenia „*society for cutting up men*“, čo možno preložiť ako „spoločnosť pre odstránenie mužov“. Solanas verila tomuto svojmu manifestu natoľko, že jeho propagovaniu venovala podstatnú časť svojho života. Účelom manifestu je podať kritiku mužského výrazu spoločnosti, ktorá vytvára inštitucionálne rámce pre nadradenosť mužov a ktorá sa udržiava vďaka systému peňazí. Integrovanou súčasťou manifestu je vízia tzv. *SCUM* revolúcie a základné prvky predbežnej podoby utopickej vízie technologicky vyspelej, anarchistickej a komunisticko-hedonistickej ženskej spoločnosti, založenej na automatizácii práce. Manifest vyšiel v roku 1967 na vlastné náklady autorky a v čase jeho vydania bol prvým rozšírenejším literárnym zdrojom, ktorý otvorene hlásal nenávisť voči mužom. S obvinením, že muži podnecujú devastačné fungovanie spoločnosti voči ženám len preto, aby zakrývali vlastnú neschopnosť

¹²²⁴ SCALES, A. C. Poststructuralism on Trial. In ALBERTSON FINEMAN, M. – JACKSON, J. E. – ROMERO, A. P. (eds.) *Feminist and Queer Legal Theory: Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*, s. 395.

¹²²⁵ Pozri ROBSON, R. *Lesbian (Out)Law: Survival Under the Rule of Law*, s. 21.

a ideové vyprázdnenie,¹²²⁶ sa Solanas uchýľuje k predstaveniu vízie SCUM revolúcie, ktorej úlohou je deštrukcia spoločnosti a holokaust mužov. Takouto násilnou cestou sa mal doceliť koniec patriarchátu raz a navždy. Vydanie manifestu nebolo verejne známe. Do povedomia verejnosti sa dostalo až po Solanasovej pokuse o vraždu Andyho Warhola. Dokonca, nie je presne známe ani či vôbec existovalo nejaké združenie s označeným SCUM, ktoré mala Solanas organizovať. Podľa Solanas išlo len o „literárny prostriedok“, pričom „neexistuje žiadna organizácia označená ako SCUM – nikdy nebola, a ani nikdy nebude“.¹²²⁷ SCUM bol podľa nej len stav mysle a členom tohto zoskupenia môže byť každý, kto sa rozhodne týmto spôsobom uvažovať.

Keďže samotný obsah manifestu a jeho myšlienky boli v čase jeho vydania považované za kontroverzné, ide o dielo, ktoré bolo na hranici prijateľnosti zo strany feminizmu samotného. Predsa len o samotnom obsahu diela sa vedú spory, nakoľko a či boli myšlienky v ňom vyjadrené naozaj vážne, či nepredstavujú len umelecké stvárnenie prostredníctvom hyperboly, do akej miery je v nich prítomná irónia atď. Inou vecou je sporná možnosť analýzy daného diela a vyabstrahovanie podstatného obsahu a odkazu autorky. Niektorí upozorňujú na nebezpečenstvo dodatočného ospravedlňovania názorov psychopatky a pochybujú vôbec o možnostiach racionálnej analýzy tohto diela. Skrátka, pristupujú k nemu ako k výplodu psychopatickej a mimoriadne násilnej lesby, ktorá z princípu nenávidela a podozrievala mužov.

Apropo, samostatnou kapitolou manifestu je kreatívne označovanie mužov, ktoré sa v ňom vyskytuje. Solanas hovorí o mužoch ako o „nekompletných ženách“, „chodiacich potratoch“ alebo tiež aj ako o „potratoch v génovom štádiu“. Jednoducho podľa nej boli muži „nedostatočné, emočne obmedzené“ bytosti a mužnosť je „choroba z nedostatku“, ktorá robí z mužov „emočných mrzákov“.¹²²⁸ Obracia naruby Freudovu myšlienku o závidi penisu u žien a hovorí o mužskej „závidi po vagíne“ („*pussy envy*“). Vôľa mužov po ženách a mužská nesplnená túžba stať sa ženami ich núti ku kompenzácii tohto nedostatku prostredníctvom deštrukcie tohto sveta vojnami, podriaďovaním si žien, vytváraním ideológií náboženstiev a morálok, vytváraním autoritatívnych inštitúcií, ktoré majú za cieľ zdôvodniť ich nadradené postavenie, ako aj zavedenie a udržanie peňažného systému. Podľa Solanas všetko to pramení z mužskej emočnej obmedzenosti a neschopnosti skutočne milovať.

Je pravdou, že hrubá forma a obsah myšlienok manifestu prekračujú hranicu znesiteľného politického diskurzu. Takisto realizačný rámec diela je obmedzený morálnou únosnosťou jeho politickej realizácie. Solanas napriek uvedenému predstavuje utopickú víziu ženskej spoločnosti, ktorá sa dokázala zbaviť mužov, či lepšie povedané pokoriť ich na tú najnižšiu možnú formu existencie. Ženy, ktoré vytvoria takúto spoločnosť postupne dôjdu k presvedčeniu, že muži sú „úplnou zbytočnosťou a banalitou“.¹²²⁹ Celá spoločnosť podstúpi radikálnu premenu a bude na nepoznanie od súčasnej spoločnosti. Podľa Solanas bude nutné premenu spoločnosti uskutočniť okolo nasledujúcej osi: muž, otec, štát (autorita) a peniaze. Táto spoločnosť bude mať automatizovaný charakter, kde nebude treba vykonávať manuálnu prácu. Každý bude mať všetkého dostatok a všetko po čom túži bude dostupné. Korunou víťazstva a eliminovania patriarchátu je odstránenie peňažného systému spoločnosti. Zároveň

¹²²⁶ Valerie J. Solanas na margo sebedovomonia mužov poznamenáva: „Každý muž v hĺbke duše vie, že je bezcenným kusom hovna. Je rozčarovaný zo svojho animálneho zmyslu a hlboko sa zaň hanbí; nechce ho vyjadriť, ale skryť pred ostatnými svoju totálnu telesnosť, totálny egocentrizmus, nenávisť a pohrdanie, ktoré cíti k iným mužom, a skryť pred sebou samým podozrenie z nenávisťi a pohrdania, ktoré voči nemu cítia iní muži [...]“ SOLANAS, V. J. SCUM Manifesto. Brooklyn – London : Verso, 2004. s. 36.

¹²²⁷ Cit. podľa SMITH, H. - VAN DER HORST, B. Scenes: Valerie Solanas Interview. In Village Voice, July 25, 1977. s. 32.

¹²²⁸ SOLANAS, V. J. SCUM Manifesto, s. 34.

¹²²⁹ Tamže, s. 59.

ide o moment, kedy sa má prestať so zabíjaním mužov: „Po odstránení peňazí už nebude ďalej existovať potreba zabíjať mužov; budú zbavení jedinej sily, ktorú majú nad psychologicky závislými ženami. Budú sa môcť vrhnúť iba na rohožky, ktoré sa im s radosťou ponúknu.“¹²³⁰ Zároveň Solanas predpokladala aj automatické odstránenie vlády. Predpokladá víziu anarchistickej spoločnosti s prvkami priamej demokracie, kde „každá žena bude hlasovať o každej záležitosti prostredníctvom stroja na elektronické hlasovanie v jej domácnosti“.¹²³¹ V kompetencii tejto spoločnosti bude efektívne vzdelávať ženy a prispievať k vyliečeniu každej choroby sveta. V predstavenej utópii takisto dôjde k zastaveniu procesu starnutia, ktoré je podľa Solanas spôsobené prevažne chorobami. Napriek tomu, že danú utópiu budú tvoriť prioritne ženy, predpokladá sa v jej rámci aj existencia mužov. Avšak tým bude vyhradené iba podradné postavenie. Solanas tvrdí, že muži, ktorí nebudú spokojní so svojim spoločenským postavením budú mať možnosť využiť asistovanú samovraždu.

Dôležitým je revolučný moment, kedy sa z patriarchálnej spoločnosti stane utópia ženskej spoločnosti. Táto SCUM revolúcia je totálnou deštrukciou doterajšej spoločnosti. Jej priebeh je sprevádzaný vraždami mužov, násilnými činmi voči majetku, otvoreným porušovaním práva a totálnym prevzatím kontroly nad fabrikami, dopravou a sieťou masovokomunikačných prostriedkov: „SCUM bude pokračovať v ničení, rabovaní, rozbiehaní a vraždení, pokiaľ neprestane existovať peňažný systém a nedôjde k zavedeniu automatizácie alebo pokiaľ nezačne dostatok žien spolupracovať so SCUM, aby sa násilie stalo nepotrebným pre dosiahnutie týchto cieľov, to znamená, pokiaľ dostatok žien nepreruší prácu, alebo neprestane pracovať, nezačne rabovať, opúšťať svojich mužov a odmietať poslúchať zákony nevhodné pre civilizovanú spoločnosť.“¹²³² Zaujímavosťou v tejto súvislosti je aj fakt, že členmi revolučnej skupiny SCUM budú môcť byť aj muži, ktorí budú patriť k mužským pomocným silám SCUM (*Men's Auxiliary of SCUM*). Títo muži budú behom revolúcie ušetriť smrti. Budú to muži, ktorí sú „bláznami a ktorí svojím trblietavým a plamenným príkladom povzbudzujú ostatných mužov, aby sa zbavili mužov [...]; muži, ktorí neustále rozdávali – peniaze, veci, služby; muži, ktorí hovoria tak, ako to je [...]“.¹²³³ Pred revolúciou však takíto muži musia podľa Solanas podstúpiť pokánie pred ženami a predniesť nasledujúce slová: „Som hovnom, som nízko úbohým hovnom“ a verejne vymenovať všetky svoje životné prehrešky voči ženám.¹²³⁴

Ti-Grace Atkinson: o stratégiu a taktikách feministickej revolúcie a mieste lesbizmu v nej

Ti-Grace Atkinson bola prvou (radikálnou) feministkou druhej vlny, ktorá začala otvorene spochybňovať sexuálnu oddanosť žien voči mužom. Namiesto sexuálnych vzťahov medzi ženami a mužmi obhajovala celibát. Téma ženského celibátu a odopieranie sexuálneho styku mužom, boli pre ňu otázkou slobody žien. Inými slovami, ženská sloboda závisí od ženskej možnosti uprieť sexuálny styk mužom. Podľa nej bol heterosexuálny styk prvým predpokladom mužskej nadvlády. Uvažuje nad tým, že sex je zo svojej podstaty založený na rozdieloch medzi pohlaviami. Slúži na vytvorenie interakcie medzi mužským a ženským pohlavím a nie je v žiadnom prípade v záujme žien: „Inštitút sexuálneho styku je antifeministickým, po prvé, pretože zdroj ženského vzrušenia a potešenia je klitoris, a nie vagína. A po druhé, je antifeministickým, pretože pohlavný styk je spojivom medzi rolami manželky a matky.“¹²³⁵

¹²³⁰ Tamže, s. 58.

¹²³¹ Tamže.

¹²³² Tamže.

¹²³³ Tamže, s. 55.

¹²³⁴ Pozri tamže, s. 47.

¹²³⁵ ATKINSON, T-G. Juniata II. In ATKINSON, T-G. Amazon Odyssey, s. 85-86.

Vzťah lesbizmu a feminizmu sa u Atkinson postupne vyvíjal v čase. Od antagonistického chápania lesbizmu a feminizmu smeroval k zlučiteľnosti oboch politických smerov uvažovania až po chápanie lesbizmu ako určitého predvoja feminizmu. Victorie Hesford pripomína, že Atkinson chápala vzťah lesbizmu a feminizmu behom šesťdesiatych rokov – teda pred počiatkom sedemdesiatych rokov 20. storočia – ako antagonistický.¹²³⁶ Podľa nej bola doménou feminizmu politika, zatiaľ čo doménou lesbizmu bol sex a sexuálna orientácia. Potvrdzujú to aj jej slová, podľa ktorých „*raison d'être* feminizmu je triedna nerovnosť medzi mužmi a ženami. *Raison d'être* lesbizmu je sex, ktorý je zjavným únikom z triednych rozdielov“.¹²³⁷

Na začiatku sedemdesiatych rokov u nej nastáva zlom a z lesbizmu sa nestáva antagonistická pozícia voči feminizmu, ale dokonca samotný predvoj feminizmu. V tejto súvislosti je jej prisudzované autorstvo snád' najvýraznejšieho citátu lesbického feminizmu, ktorý znie: „Feminizmus je teóriou, lesbizmus je praxou.“¹²³⁸ Zmysel tohto citátu objasňuje to, že Atkinson sa snažila uvažovať predovšetkým politicky. Jej zámerom preto nie je primárne odčerpávať myšlienky sexuálnej slobody či autonómie a androgynnosti tak akoby ich bolo možné dedukovať z lesbizmu, ale snaha o dosiahnutie politicky efektívnej teórie a praxe. Odhodlanie stať sa a identifikovať sa ako lesba malo byť nie sexuálnym identifikovaním ženy, ale jej politickým aktom. Úlohou žien, tzn. feministiek je stať sa politickými lesbami, ktoré dôsledne odmietnu mužov, spoluprácu s mužmi a využívanie mužsky vytvorených spoločenských inštitúcií. Len takýmto spôsobom sa môže feminizmus očistiť od vplyvov patriarchátu a len takýmto spôsobom môže feminizmus revolučným spôsobom dôsledne zvrhnúť spoločenský primát patriarchátu. Lesbizmus má teda v myslení Ti-Grace Atkinson veľmi špecifický význam a jeho vlastným obsahom je prax oslobodenia žien spod patriarchálnej nadvlády. Hesford pripomína, že takáto podoba lesbizmu si nenárokujú vypovedať nič o stránke ontologickej reality danej ženy: „Ženy, ktoré sa rozhodnú stať sa lesbami v kontexte ženského hnutia sú od tohto momentu ženami, ktoré si zvolili jasne a otvorene vymedziť seba samé ako politické teleso odlišné od mužov. Prax lesbizmu sa stáva revolučným aktom a identifikovať sa ako lesba je vyjadrením spôsobu organizovania a potvrdzovania triednej solidarity.“¹²³⁹

Nezastupiteľným je jej prínos pre rozvoj lesbickej problematiky vo feminizme behom sedemdesiatych rokov 20. storočia. U Atkinson sa stretávame s rozpracovaním politického lesbizmu, ktorý ide nad rámec sexuálnej orientácie. Ale nie len to, pretože táto lesbická feministka predstavuje vlastnú verziu revolučnej feministickej teórie, ktorá do svojho vnútra prijíma element lesbizmu a analyzuje spôsoby jeho využitia v prospech feministického revolučného boja proti patriarchátu. Predstavila tak súbornú analýzu feministických stratégií a taktík, ktoré vymedzia správne usporiadanie vzťahov medzi feminizmom a lesbizmom v procese revolučnej transformácie patriarchálnej podoby spoločenských vzťahov.

Lesbizmus vo feminizme uviedla a zároveň zdôvodnila nasledujúcimi slovami: „Pre feminizmus nie je lesbizmus len ‚ďalšou‘ otázkou alebo ‚ďalším‘ príkladom ľudského útlaku tak ako o tom hovoria cirkevné noviny. Lesbizmus nie je ani o ‚autonómii‘ tak ako to ku koncu predpokladá vydanie cirkevných novín. Lesbizmus je jasne o ‚združovaní‘, a nie o samote. Je to odhodlanie podmienené voľbou plného časového nasadenia jednej ženy za účelom triedy žien, ktorá sa označuje ako lesbizmus. Je to práve to plné odhodlanie, proti akýmkoľvek

¹²³⁶ Pozri HESFORD, V. *Feeling Women's Liberation*. Durham – London : Duke University Press, 2013. s. 142 a takisto MCBEAN, S. *Feminist Diagrams*. In *Feminist Theory*, Vol. 22, Iss. 2, 2021. s. 214.

¹²³⁷ ATKINSON, T-G. *Juniata II*, s. 86.

¹²³⁸ Atkinsonovej pôvodné autorstvo tohto výroku býva spochybňované. V nadväznosti na to pozri napr. KING, K. *Theory in Its Feminist Travels: Conversations in U. S. Women's Movements*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 1994. s. 125 a nasl.

¹²³⁹ Pozri HESFORD, V. *Feeling Women's Liberation*, s. 144.

a všetkým osobným záležitostiam na zväženie, ak to nevyhnutne pomôže utvárať význam lesbizmu. [...] Sú medzi nami ženy, ktoré v živote nemali sexuálny vzťah s inou ženou, ale ktoré pracujú a žijú s plným odhodlaním pre toto hnutie. Tieto ženy sú ‚lesbami‘ v politickom slova zmysle.“¹²⁴⁰ Lesbizmus sa v jej myslení politizuje a stáva viac politickým než sexuálnym ženským hnutím. Politický lesbizmus tak nie je o autenticknej homosexuálnej orientácii žien, ale primárne o politickom vedomí danej ženy. Vo vzťahu feminizmu a lesbizmu, dokonca dochádza v tomto duchu k uprednostňovaniu lesbizmu. Lesbizmom podmieňuje existenciu a opodstatnenie feminizmu. Jej nasledujúci výrok svedčí o tom, že lesbizmus má byť určitým predvojom v rámci feminizmu: „Lesbizmus je pre feminizmus tým, čím bola komunistická strana pre odborové hnutie. Takticky, každá feministka by mala bojovať na život a na smrť za lesbizmus, kvôli jeho strategickej dôležitosti.“¹²⁴¹ Lesbizmus však nie je len predvojom feminizmu – ktorým má byť –, ale naopak, v patriarchálny podmienkach sa stáva „naráznikom“ („*buffer*“) alebo „kriminálnou“ zónou („*criminal zone*“) medzi dvoma veľkými triedami utláčaných a utláčateľov.¹²⁴² Triedu utláčaných tvoria ženy. Ich cieľom je zvrhnutie patriarchátu, čo ich podľa Atkinson charakterizuje ako revolučnú triedu. Naproti ním stojí trieda utláčateľov, ktorú tvoria muži. Ich zámerom ako vládnucej triedy je zachovať *status quo* patriarchálnych vzťahov.

Možno si klásť otázku: Prečo Atkinson vymedzila takúto pozíciu pre lesbizmus v rámci feministického boja? Atkinson sa zaujímala o „stratégiu a taktiku“ („*strategy and tactics*“)¹²⁴³ boja za oslobodenie žien prostredníctvom lesbizmu. Za týmto účelom vypracovala tridsaťpäť rozličných diagramov, ktoré je možné rozdeliť do troch skupín.¹²⁴⁴ Prvá skupina diagramov slúži na vysvetlenie funkcie „naráznika“, t.j. oblasti medzi utláčanými a utláčateľmi, resp. medzi ženami a mužmi. Defenzívna taktika je predmetom druhej skupiny diagramov. Konečne, tretia skupina diagramov predstavuje možnosti všetkých možných opozičných taktík utláčaných. Celkovým účelom tejto stratégie a jednotlivých taktík je revolučným spôsobom transformovať doterajšiu podobu patriarchálnych vzťahov. Teda realizácia tejto stratégie a taktík má byť uskutočnená prostredníctvom feministickej revolúcie. Atkinson sa však snaží vytýčiť miesto a úlohu lesbiem v boji medzi mužmi a ženami. Tie majú byť umiestnené do zmienenej nárazníkovej pásma. Lesby nie sú ženami v pravom slova zmysle, pretože odmietajú role prisudzované ženám, a zároveň nie sú ani mužmi. Podľa Atkinson ich teda nemožno v zmysle ich charakteristík zaradiť ani medzi utláčaných a ani medzi utláčateľov: „Aj keď títo jednotlivci nemôžu úplne uniknúť z im príslušnej triedy, ich vzburá ich segreguje do oblasti, ktorá nie je ani úplne mimo danú triedu (utlácaní), a nepatria ani do protistojacej triedy (utláčatelia). Títo jedinci trvajú na porušovaní ‚práva‘ triedneho systému (žijú v rozpore s právom), a preto sa podľa neho stávajú ‚kriminálnikmi‘. Teda podstata tejto podskupiny alebo triedy je ‚trestná‘. To je pokiaľ ide o rozsah, v akom ‚sebaurčenie‘ môže preniesť utláčaných do jeho systému. Funkciou tejto skupiny v systéme je byť ‚naráznikom‘. Dokonca aj ‚kriminálnici‘ môžu byť strategicky tak umiestení, že sa stanú dôležitými faktormi udržiavania systému, ktorý ako vyhnanci popierajú.“¹²⁴⁵ Nárazníková pozícia lesbiem vhaňa medzi ženy ako utláčané a mužov ako utláčateľov, tzn. sú vystavované tlakom z oboch strán: „ ‚Kriminálny‘ element je nárazníkom medzi protichodnými triedami.

¹²⁴⁰ ATKINSON, T-G. Lesbianism and Feminism: Justice For Women as „Unnatural“. In ATKINSON, T-G. Amazon Odyssey, s. 132.

¹²⁴¹ Tamže, s. 134.

¹²⁴² ATKINSON, T-G. Strategy and Tactics. In ATKINSON, T-G. Amazon Odyssey, s. 138.

¹²⁴³ K rozdielom medzi stratégiou (*strategy*) a taktikami (*tactics*) u Ti-Grace Atkinson pozri tamže, s. 139 a 154.

¹²⁴⁴ Pozri tamže, s. 140.

¹²⁴⁵ Tamže, s. 138.

Nárazník dostáva údery z oboch strán.¹²⁴⁶ Preto skupina lesbičiek, ktoré vyplňajú nárazníkovú pozíciu môžu byť využité – a často aj boli – v prospech jednej alebo druhej triedy. Napríklad, Ti-Grace Atkinson dokonca pripomína historickú skúsenosť, ktorá nesvedčí v prospech toho, že lesbičky budú automaticky na strane žien: „Ako raná svedkyňa ženského hnutia, poznám veci, o ktorým musím na tomto mieste rozprávať, hoci viem, že ma budú za to nenávidieť. Teraz si uvedomujem, že najväčšou kontrarevolučnou silou v rámci raného ženského hnutia boli lesbičky. Tieto ženy predtým samé seba neoznačovali ako lesbičky, ale odvtedy už áno. A nemôžem ani len slovami vyjadriť, ako som bola ohrozená, keď som zistila, že namiesto toho, aby boli za ženy, boli najväčšou reakčnou silou proti feminizmu. A v boji proti hnutiu doslova bojovali po boku mužov a za ich záujmy.“¹²⁴⁷ Z tohto hľadiska sú lesbičky ako osoby, ktoré tvoria nárazníkovú zónu, „osobitnou kategóriou v osobitnom strategickom význame“ a preto „utláčanie sa musia rozhodnúť, či vezmú týchto jednotlivcov pod svoju ‚ochranu‘ [...], alebo či utrpia dôsledky toho, že jednotlivci budú fungovať ako agenti v radoch utláčaných“,¹²⁴⁸ alebo či sa podarí usporiadať vzájomný vzťah medzi feminizmom a lesbizmom do takej podoby, ktorá povedie k oslobodeniu žien a k zvrhnutiu patriarchy.

Z pohľadu feminizmu tak musí nastať objavenie kľúčového významu lesbizmu ako manipulatívneho priestoru v rámci rozporov triedneho systému pohlaví. Diagramy jednotlivých taktík stratégie sú u Atkinson vo svojej podstate možnosťami, akými sa môže uberať feministické hnutie a ako môže pristupovať ku kľúčovému elementu, ktorým je lesbizmus. Želaným smerom by podľa Atkinson bolo, ak by každá z feministiek nosila odznak s nápisom: „Som lesbička.“¹²⁴⁹ V konečnom dôsledku by takéto spojenectvo ohrozilo účelnosť stratégie utláčateľov.

Charlotte Bunch: o heterosexuálnosti, ktorá oslabuje ženy a feminizmus

Ďalšou z radu predstaviteľiek politického lesbizmu je pôvodná radikálna lesbička autorka Charlotte Bunch. V jej feministických názoroch nájdeme okrem kritiky heterosexuality aj kritiku kapitalistického ekonomického systému, ktorý považuje za obzvlášť utláčateľský systém voči ženám. Bunch sa vo svojej kritike zameranej na kapitalizmus v mnohom podobá socialistickým feministkám. Kritika kapitalizmu ako ekonomického systému sa prelína aj s jej lesbičko-politickými myšlienkami, a teda kritikou heterosexizmu. Bunch tvrdí, že heterosexuálnosť posilňuje mužskú kontrolu nad ženskou prácou. Problematizuje neplatenú prácu žien v domácnostiach, ktorú vykonávajú v dôsledku súžitia s mužom v heterosexuálnom milostnom vzťahu. Naopak, lesbičky nežijú v takýchto vzťahoch, t.j. ich telá a práca, ktorú vykonávajú, patria výhradne im samým. Lesbičky takýmto praktickým spôsobom popierajú nukleárnu rodinu ako základnú bunku výroby a spotreby kapitalistickej spoločnosti.

Bunch sa síce hlásila k homosexuálnej orientácii, ale zároveň však tvrdila, že každá feministka a žena by sa mala stať v prvom rade politickou lesbičkou. Jej politický lesbizmus má radikálnu podobu a odmieta praktizovanie heterosexuálnych vzťahov ženami naprieč feministickým hnutím. V konečných dôsledkoch tak dochádza k zdôvodneniu lesbičského separatizmu. Z jej pohľadu tak lesbizmus nemožno redukovať iba na osobnú záležitosť každej ženy, ktorá svedčí o osobnej sexuálnej preferencii, uskutočňovanej v súkromnej sfére života. Každá heterosexuálna žena, ktorá považuje lesbizmus len za osobnú záležitosť ženy v skutočnosti podkopáva plné rozvinutie možností feministického hnutia a spomaľuje proces spoločenského odstránenia patriarchy. Bunch doslova hovorí o ženách, ktoré redukujú otázku sexuality iba na „spáľňovú otázku“, namiesto toho, aby si uvedomili, že „[l]esbizmus

¹²⁴⁶ Tamže, s. 139.

¹²⁴⁷ Pozri tamže, s. 145.

¹²⁴⁸ Tamže, s. 146.

¹²⁴⁹ Tamže, s. 155.

je kľúčom k oslobodeniu a iba ženy, ktoré pretrhnú svoje puto k mužským privilegéiam, možno brať vážne v boji proti nadvláde“.¹²⁵⁰ Naopak ženy, ktoré nie sú ochotné rozvinúť politický potenciál lesbizmu, nemôžu sledovať ani záujmy skutočných žien. Bunch nehovorí o tom, že by snáď lesbizmus nemal alebo nemohol mať svoju osobne sexuálnu stránku života ženy, ale zároveň upozorňuje na prioritu politického náboja, ktorý v sebe lesbizmus skrýva. Lesbizmus tak nie je len sexuálnou túžbou žien, ale je predovšetkým ich vedomou politickou voľbou smerom ku konečnému oslobodeniu žien. Inými slovami, jasným efektom politicky poňatého lesbizmu je cesta k zvrhnutiu patriarchy: „Lesbizmus je hrozbou pre ideologický, politický, osobný a ekonomický základ mužskej nadradenosti. Lesby ohrozujú ideológiu mužskej nadradenosti tým, že búrajú klamstvá o ženskej podradnosti, slabosti, pasivite a popierajú žensky ‚vrodenu‘ túžbu po mužoch. Lesby doslova nepotrebujú mužov (dokonca ani na plodenie, ak bude vyvinutá klonovacia veda).“¹²⁵¹ V myslení Bunch sa možno stretnúť aj s lesbickým mesianizmom pre feminizmus. Ten dokazuje aj nasledujúci výrok tejto lesbickej autorky: „My, ako lesby, sme menšinou. Samé nemôžeme prežiť. Samé neprežijeme, ale ak neprežijeme, celé ženské hnutie bude porazené a útlak žien bude znovunastolený v iných podobách.“¹²⁵²

Za týmto účelom bolo z jej pohľadu absolútne kľúčovou záležitosťou feministickej teórie a politickej praxe prijať, rozvinúť a aplikovať lesbicko-feministickú politiku, ktorá je jedinou možnosťou dosiahnutia oslobodenia žien. Samotný lesbizmus je akosi kontrakultúrou súčasnej podoby spoločnosti, ktorá bola vytvorená na obraz bieleho a bohatého muža. Lesby stoja proti danej podobe spoločnosti, keďže svojou vzburou odmietajú prijať myšlienky, city a vzory správania, ktoré sú ženám spoločensky vnucované. Ako samotná Bunch hovorí: „Lesbizmus dáva na prvé miesto ženy, zatiaľ čo spoločnosť deklaruje nadradenosť muža.“¹²⁵³ Lesbizmus a lesby predstavujú vo vzťahu k ženám čisto ženský prístup, ktorý nie je otrávený patriarchálnou spoločnosťou. Na druhej strane, spoločnosť si to uvedomuje, a preto negatívne hodnotí lesbizmus. Dokonca, odmieta uznať lesby za ženy v pravom slova zmysle. Charlotte Bunch oponuje takému chápaniu lesbií a predstavuje ich ako bytosti autenticky stelesňujúce ženskosť. Zároveň argumentuje, že útlak voči lesbám je vystupňovaný práve preto, že ide o ženy nepoškvrnené prizmou heterosexuálnych vzťahov. Sú ženami vo svojej čistej podstate a patriarchálna heterosexuálna spoločnosť si uvedomuje, že predstavujú pre udržanie jej základov hrozbu.

Bunch predstavuje svoju vlastnú víziu lesbického feminizmu, ktorú označuje ako „žensky pôvodný lesbizmus“ („*woman-identified lesbianism*“). Je to koncept politického lesbizmu, ktorý robí z neho samého rozhodnú ženskú voľbu. Podstatnou časťou tejto voľby je nasmerovanie vzťahov žien k iným ženám. Bunch hovorí o lesbe ako „žensky pôvodnej žene“ („*woman identified woman*“), ktorá zamieriava samú seba na iné ženy, a to nielen preto, aby hľadala alternatívu pred utláčateľským vzťahom v binarite mužov a žien, ale najmä preto, že miluje ženy. „Ak sa ženy vzájomne neprijmú, čo obnáša aj sexuálnu lásku, uprieme si našu lásku a hodnotu, ktorú tradične venujeme mužom. Uspokojíme sa s naším druhotriednym postavením. Ak ženy primárne venujú energiu iným ženám, potom je možné sa plne sústrediť na budovanie hnutia za naše oslobodenie“, tvrdí Bunch.¹²⁵⁴ Politickým má byť lesbizmus najmä preto, lebo vzťah mužov a žien je takisto politickým vzťahom. Je vzťahom medzi utláčateľom a utláčaným, a to zo svojej podstaty vypovedá o jeho politickom charaktere. Tento

¹²⁵⁰ BUNCH, CH. *Lesbians in Revolt*, s. 36.

¹²⁵¹ Tamže, s. 33.

¹²⁵² BUNCH, CH. *Passionate Politics: feminist Theory in Action*. New York : St. Martin´s Press, 1987. s. 180.

¹²⁵³ BUNCH, CH. *Lesbians in Revolt*, s. 29.

¹²⁵⁴ Tamže, s. 30.

vzťah možno napraviť len politicky, a preto samotný politický lesbizmus prináša zmenu paradigmy možného vytvorenia politických systémov.

U Bunch ako lesbickej feministky sa stretávame s idealizáciou lesbizmu ako spôsobu politického uvažovania, ktorý sa zameriava na osobitný vzťah k ženám. Dokonca sa u nej stretávame aj s transformáciou radikálno-feministického hesla o súkromnom, ktoré sa má stať verejným. To znamená, že Bunch odmieta považovať homosexualitu za výhradne vec súkromia každej osoby – takto to robia práve konzervatívne prúdy, aby depolitizovali sexualitu odvedením do súkromnej sféry. Lesbický feminizmus má privádzať útlak na svetlo verejné, a tým ukázať verejne ako je homosexualita – sexualita vôbec – u žien potláčaná. Boj proti patriarchátu je bojom proti heterosexizmu vo verejnej a súkromnej sfére. Heterosexualita je podľa Bunch negatívnym javom, ktorý osobne oslabuje ženy a politicky oslabuje zasa feminizmus. Narúša plné rozvinutie vzťahov medzi ženami, a naopak umožňuje účinne udržiavať mužskú nadvládu nad ženami. Lesbický feminizmus tak musí podnieť vlastný boj voči heterosexizmu a patriarchátu, a nemôže sa spoliehať na heterosexuálne feministky.

Adrienne Rich: o vnucujúcej sa heterosexualite, lesbickej existencii a lesbickom kontinue

Radikálna a lesbická feministka Adrienne Rich vystúpila s kritikou heterosexuality, ktorú nepovažuje za prirodzené danú, ale skôr za kultúrne a inštitucionálne podmienenú. Podobne ako Catherine MacKinnon aj ona postavila do centra feministickej diskusie problém útlaku voči autentickej ženskej sexualite.¹²⁵⁵ Okrem toho sú Richovej myšlienky o lesbickom feminizme úzko späté s problémom identity, resp. so sebeidentifikáciou žien (*woman identification*).

Zámerom Rich nie je detailne rozoberať spoločenský útlak, ale skôr ukázať, akým spôsobom sa trvalo a vytrvalo behom ľudských dejín dokázali ženy otvorene či mlčky brániť heterosexualite. Lepšie povedané, ak mám charakterizovať pozíciu, ktorú predstavuje Rich, potom musím povedať, že sa snaží o historický prehľad toho, ako ženy vzdorovali nátlaku heterosexuality. V tomto smere sa venuje rozboru literatúry a okrem toho sa snaží poukázať na absenciu problematiky lesbizmu naprieč celým feminizmom vo všeobecnosti. Robí tak v momente, keď hovorí o „podstatnom alebo totálnom nezáujme o lesbickú prítomnosť v širokom zábere diel, vrátane tých feministických“.¹²⁵⁶ Feminizmus podľa nej takisto opomenul rozsah, ktorým je heterosexualita zo strany patriarchátu vnucovaná ženám. Na ženy hľadeli ako na monolitickú kategóriu, ktorá predpokladala heterosexualitu ako samozrejmosť. Feminizmus týmto spôsobom opomenul to, čo Rich označuje ako „lesbickú existenciu“ („*lesbian existence*“) a tvrdí, že ženy sa naprieč históriou vyznačovali tzv. lesbickým kontinuumom („*lesbian continuum*“). Rich teda predstavuje lesbizmus ako z podstaty vlastný postoj všetkým ženám. Ženám je prístupné prežívanie lesbizmu v rôznych jeho stupňoch. Hilary Rander pripomína, že podľa Rich nie je lesbizmus preferovanou pozíciou žien, ale svojím spôsobom prirodzeným tiahnutím a morálnym imperatívom žien.¹²⁵⁷ Ak Rich hovorí o voľbe žien pre lesbizmus, v skutočnosti to môže znamenať voľbu politického postoja danej ženy, a teda voľba lesbizmu nemusí nevyhnutne smerovať k preferovanému spôsobu uskutočňovania sexuálnej orientácie ženy.

Konkrétne, Rich hovorí o tom, že v spoločnosti je heterosexualita násilne ako aj podprahovo vnucovaná ženám. V patriarchálnej spoločnosti pôsobí útlak voči ženskej

¹²⁵⁵ Otázne je, či práve takúto centrálnu argumentáciu možno v rámci feminizmu, ale najmä pre rozvoj neskoršej *queer* teórie práva hodnotiť ako správnu. K tomu pozri viac CROWEN, S. „What a Long Strange Trip It's Been“: Feminist and Queer Travels with Sex, Gender and Sexuality. In DAVIES, M. – MUNRO, V. E. (eds.) *The Ashgate Research Companion to Feminist Legal Theory*. New York : London, 2013. s. 109.

¹²⁵⁶ RICH, A. C. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, s. 13.

¹²⁵⁷ RADNER, H. *Compulsory Sexuality and the Desiring Woman*, s. 96.

sexualite, ktorý pomenováva ako „vnucujúca sa heterosexualita“ („*compulsory heterosexuality*“). Heterosexualitu chápe ako spoločenský inštitút, ktorý bol vytvorený za účelom dosiahnutia a udržania nadvlády mužov. To znamená, že heterosexualita nie je podľa Rich prírodne podmienená. Naopak, je spoločensky, kultúrne, historicky, inštitucionálne a konečne aj mocensky zakotvená. Vnucujúca sa heterosexualita vylučuje lesbizmus dvomi cestami: buď ho ignoruje, alebo ho aktívne potiera, napr. trestaním alebo sociálnym ostrakizmom. Z opačného hľadiska tak vnucovaná heterosexualita je mechanizmom, ktorý má zabezpečiť podradnosť žien. Adrienne Rich dáva do pozornosti aj vplyv romantizovania heterosexuality, ktorá následne pôsobí na ženy a určuje ich smer rozvoja sexuálnych vzťahov žien. Inými slovami, heterosexualita podprahovo pôsobí na ženy vábivým vplyvom romantizmu. Ten má moc ukazovať heterosexizmus v krajšom svetle a má presvedčiť dievčatá a ženy, že heterosexuálny (doživotný) vzťah s mužom je pred nimi samými chcený a žiaduci. Naopak, homosexualita žien ako aj vzájomná blízkosť žien k iným ženám sa interpretujú ako hľadanie spojencov v nenávisti namierenej proti mužom. To znamená, spoločensky sa lesbizmus vykresľuje ako beznádejné útočisko sklamaných a nahnevaných žien, ktoré mohli ujsť od zlých, násilných či zneužívajúcich mužov.

Rich poukazuje na to, že behom histórie ľudskej spoločnosti sa ženy snažili buď otvorene, alebo skryte vzdorovať heterosexualite, a to napriek hrozbe mučenia, obmedzovania na slobode, experimentálnym medicínskym zákrokom, sociálneho opovrhnutia či vystavovaniu materiálnej núdze: „Heterosexualita bola na ženy uvalená násilne aj podprahovo. Napriek tomu ženy odolávali všade, častokrát za cenu fyzického mučenia, väzenia, psychochirurgie, spoločenského ostrakizmu a extrémnej chudobe.“¹²⁵⁸ Podľa Rich bolo prenasledovanie a trestanie lesbičiek, ktorého účelom malo byť nielen potierať, ale aj odstrániť ženskú homosexualitu, globálne sa vyskytujúcim javom. V snahe o ekonomické zabezpečenie seba samej alebo pred hrozbou sociálneho ostrakizmu, boli niektoré lesbičské ženy prinútené žiť tzv. „dvojitým životom“ („*double life*“) v heterosexuálnych vzťahoch po zvyšok svojich životov.¹²⁵⁹ Príčinou vytrvalého vzdorovania heterosexualite je lesbičské kontinuum. Koncept lesbičského kontinua predstavuje u Rich rozšírené chápanie významu lesbizmu a vyjadruje vzájomnú intímnosť a náklonnosť medzi ženami, ktorá prerastá do duchovného spoločenstva žien. V tomto zmysle preto lesbizmus nemusí nevyhnutne znamenať genitálno-sexuálnu príťažlivosť medzi ženami, ktorej účelom je sexuálne uspokojenie. To znamená, že lesbičské kontinuum je politickým konceptom; nemusí mať nevyhnutne rýdzo sexuálny alebo emočno-sexuálny podtón. Každá ženská solidarita a identifikovanie ženy s inými ženami v tomto duchu môžu byť označené ako lesbičské. Obsahom lesbičského kontinua, a teda tým, čo ženy spája sú autentické skúsenosti žien.

Mimo tohto pojmu Rich hovorí aj o lesbičskej existencii. Lesbičská existencia je „skutočnosťou a zdrojom poznania a sily dostupného pre ženy“.¹²⁶⁰ Sama je akýmsi vzorom pre sebeidentifikáciu žien. Rich ju predstavuje ako skutočne slobodnú existenciu a potenciálny zdroj oslobodenia pre všetky ženy.

Podstata prístupu Adrienne Rich sa ukrýva v jej apely na ženskú sebaidentifikáciu podnietenú lesbičskou existenciou a lesbičským kontinuumom. Ženská identifikácia vo feministických cieľoch sa má podľa Rich stať centrálnou kategóriou oslobodenia žien. Ženská identita má ostať nepoškvrnená romantizmom spojeným s heterosexualitou. Práve ona v sebe skrýva „zdroj energie, potenciálny prameň ženskej sily“, ktorý je schopný „zmeniť spoločenské vzťahy medzi pohlaviami, oslobodiť seba a takisto ostatných“.¹²⁶¹ Hlavnou príčinou narušenia tejto ženskej sily je vnucujúci sa heterosexizmus. Celé fungovanie

¹²⁵⁸ RICH, A. C. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, s. 30.

¹²⁵⁹ Pozri Tamže, s. 31 a nasl.

¹²⁶⁰ Tamže, s. 13.

¹²⁶¹ Tamže, s. 34.

spoločnosti je poznačené klamstvom, falošnosťou a pokrytectvom, ku ktorému vedie dominantné pôsobenie heterosexizmu. Protikladom toho je podľa Rich lesbická existencia, ktorá je „skutočnosťou a zdrojom poznania a sily dostupnej pre ženy“.¹²⁶²

Audre Lorde: o černošskom lesbizme a sesterstve

Feministka Audre Lorde predstavuje vo svojej teórii zlúčenie prístupov černošského a lesbického feminizmu. Spolu s ďalšou černošskou feministkou a lesbou Barbarou Smith urobili osobitne významný feministický príspevok voči homofóbií naprieč černošskou komunitou v USA. Do popredia sa v jej myslení dostáva lesbická sexualita afroamerickej ženy žijúcej v USA. V skutočnosti jej myšlienky vykresľujú vzájomné pôsobenie heterosexizmu a rasizmu či sexizmu, ale takisto aj ostatné podoby útlakov, ktoré môžu plynúť z príslušnosti ženy k socioekonomickej vrstve, vekovej skupine, alebo môžu súvisieť s telesnou či duševnej invaliditou, ktorou daná žena trpí.

Lorde nie je len esejistkou ale zároveň aj poetkou, ktorá stvárňovala feministické motívy v básnickej forme. Feminizmus, ktorý predstavuje, je podľa jej slov feminizmom z pozície outsiderky. Je to feminizmus Afroameričanky, lesby, matky, bojovníčky, básničky a učiteľky. Takýto kontext súvisí aj s mnohospektrálnosťou a rozdielnosťami jednej a tej istej osobnosti. Avšak rozdielne prejavy osobnosti každej bytosti nie sú podľa nej slabunami žien, ktoré ju ťažia k zemi. Interpretuje ich ako silné stránky, ktoré treba kreatívnym spôsobom rozvinúť.

Lorde označuje svoj feministický prístup ako „biomytografiu“ („*biomythography*“), ktorá v sebe kombinuje elementy mýtu, histórie a autobiografie.¹²⁶³ U Lorde sa nestretávame iba s abstraktným politickým lesbizmom, aký je prítomný u Ti-Grace Atkinson alebo u Adrienne Rich. Otvorene sa priznáva k svojej sexuálnej orientácii a k láske k ženám: „Ak hovorím, že som čiernou lesbou, myslím tým, že som ženou, ktorá sa primárne zameriava na lásku, fyzickú ako aj emočnú, voči ženám. To neznamena, že nenávidím mužov. Od toho mám ďaleko.“¹²⁶⁴ Presnejšie povedané, jej verzia černošského lesbizmu je politická a osobne sexuálna zároveň. Upozorňuje na to, že jednotlivé podoby útlakov nie sú od seba oddelené tak ostro ako by sa mohlo zdať. Lorde preto vyzýva na solidaritu medzi jednotlivými znehodnotenými skupinami a dáva do popredia intersekcii. Jej myslenie priliehavo vystihuje fráza, ktorou Lorde končí jeden zo svojich prejavov: „Som černošskou lesbou, a tvojou sestrou.“¹²⁶⁵

Príznačným znakom jej feminizmu je to, že do popredia kladie najmä mnohospektrálnosť osobnosti každej ženy. Tvrdí, že identita každej ženy je tvorená mnohými, častokrát aj protichodnými pozíciami. Kriticky poňala spoločenskú prax, ktorá núti jednotlivca, aby si v kritických momentoch zvolil len jednu charakteristiku seba samého ako tu rozhodujúcu. V skutočnosti tak konkrétna bytosť môže byť ženou, Afroameričankou, matkou, lesbou, učiteľkou atď. Vôľa uprednostniť ktorúkoľvek z nich pred inou je podľa Lorde prehrou: „Ale akonáhle to urobíte, potom ste prehrali, pretože potom vás získa alebo kúpi táto konkrétna podstata vás samých, a zaprelí ste si všetku energiu, ktorá je potrebná na udržanie všetkých ostatných vo väzení. Iba tak, že sa naučíte žiť v súlade so svojimi rozpormi môžete

¹²⁶² Tamže, s. 13.

¹²⁶³ NOLTE, D. The Law Is Male and White: Meeting with the Black Author, Audre Lorde. In WYLIE HALL, J. (ed.) Conversations with Audre Lorde. Jackson : University Press of Mississippi, 2004. s. 143.

¹²⁶⁴ LORDE, A. I am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities. In BYRD, R. P. – BETSCH COLE, J. – GUY-SHEFTALL, B. (eds.) I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde. New York : Oxford University Press, 2009. s. 58.

¹²⁶⁵ Tamže, s. 63.

to celé udržať nad vodou.¹²⁶⁶ Podobne sa vyjadruje aj na inom mieste: „Neustále zisťujem, že ma navádzajú, aby som vytrhla zo seba jeden aspekt a predstavila ho ako zmysluplný celok, ktorý zatieni alebo poprie ostatné časti môjho ja. To je ale deštruktívny a fragmentárny spôsob života. Úplná koncentrácia energie sa stáva pre mňa dostupnou jedine vtedy, ak mám integrovať všetky časti toho, kým som.“¹²⁶⁷ K tejto mnohospektrálnosti patrila aj jej sexualita: „Moja sexualita je neoddeliteľnou súčasťou toho, kým som, a moja poézia je priesečníkom mňa a mojich svetov.“¹²⁶⁸ Lorde tak predstavuje vo svojom diele personálnu intersekciju, ktorej zachovanie a kreatívne rozvinutie je kľúčovým znakom jej feministického prístupu. Autenticita, intersekcija a kreativita tak idú podľa nej ruka v ruke. Rasa a sexualita spolu s inými časťami jej osobnosti preto nie sú v jej ponímaní chápané ako osobný hendikep, ale ako zdroj sily.

Lorde patrila k tým typom feministiek, ktoré dokázali ovplyvniť feministické hnutie a ich členky politicky aj osobne. Za zmienku stojí aj to, že sa zapájala do diskusií na tému pornografie a erotiky vo feministickom hnutí. V roku 1978 sa podujímala na oživení feministickej erotickej poézie a prózy. erotiku charakterizovala ako „tvorivú energiu zrovnoprávnenia“ („*creative energy empowered*“).¹²⁶⁹ Mimo toho však písala o veciach, ktoré sa dotýkali jej života a životov iných žien spätých s feministickým hnutím a afroamerickou komunitou. V jej odkaze sa zlučuje trojitý útlak, ktorý vychádza z rasizmu, sexizmu a heterosexizmu. Pôsobenie tohto útlaku bolo príznačné pre afroamerické lesby, a to až natoľko, že Audre Lorde hovorí takmer výlučne o útlaku v takejto osobitnej, trojitej konštelácii. Spôsob, ktorý si volí v boji proti nemu, je deklaratórne prihlásenie sa ku mnohospektrálnosti vlastnej identity – Lorde dáva vedieť, že tu je a akou v skutočnosti je. Je to vzdor voči systému, ktorý sa ju snaží umlčať.

Lorde nesúhlasí s tým, že medzi útlakmi môže existovať hierarchia. Rasizmus, sexizmus a heterosexizmus – tie všetky majú podľa nej rovnaký zdroj, t.j. „presvedčenie o inherentnej nadradenosti jedného druhu nad všetkými ostatnými, odtiaľ pochádza jeho právo na vládnutie“.¹²⁷⁰ Podľa nej je možno zmienené útlaky prekonať práve otvoreným, rovným deklarováním a kreatívnym rozvinutím vzájomne zdanlivo protichodných vyjadrení seba samého. Neexistuje, aby niektorý z aspektov či rolí, ktoré jednotlivec vo svojej identite ukrýval mohol vyvážiť útlak, ktorý pramení zasa z iných atribútov a rolí, ktoré sú v jeho identite rovnako prítomné. Lorde preto varuje, že útlak voči homosexuálom môže byť v rovnakej miere rozvinutý voči ľuďom iných rás alebo farieb pleti, ak sa mu nebude dostatočne silno vzdorovať. Útlaky bez ohľadu na to, či ide o sexizmus, heterosexizmus, rasizmus, alebo inú podobu útlaku fungujú analogicky a objekt útlaku je vždy zameniteľný: „V lesbickej komunite som černoškou, a zasa v černošskej komunite som lesbou. Akýkoľvek útok voči černoškému obyvateľstvu je lesbickým a homosexuálnym problémom, pretože Ja a tisíce černošiek sme súčasťou lesbickej komunity. Akýkoľvek útok voči lesbám a gayom je černošským problémom, pretože tisíce lesbiab a gayov sú černošmi. Neexistuje nič také ako hierarchia útlakov.“¹²⁷¹

¹²⁶⁶ Cit. podľa HAMMOND, K. M. Audre Lorde: Interview. In WYLIE HALL, J. (ed.) *Conversations with Audre Lorde*, s. 31.

¹²⁶⁷ LORDE, A. *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference*. In ARTHUR, J. – SHAPIRO, A. *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*. Boulder – Oxford – San Francisco : Westview Press, 1995. s. 196.

¹²⁶⁸ Cit. podľa ROWELL, CH. H. *Above the Wind: An interview with Audre Lorde*. In WYLIE HALL, J. (ed.) *Conversations with Audre Lorde*, s. 195.

¹²⁶⁹ Pozri bližšie LORDE, A. *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*. LORDE, A. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg : The Crossing Press, 1984. s. 55.

¹²⁷⁰ LORDE, A. *There is no Hierarchy of Oppression*. In BYRD, R. P. – BETSCH COLE, J. – GUY-SHEFTALL, B. (eds.) *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*, s. 219.

¹²⁷¹ Tamže, s. 220.

V neposlednom rade sa Lorde snaží o prekonanie mýtov a stereotypov, ktoré boli vytvorené o černošských ženách, a zvlášť o černošských lesbách. Búranie mýtov a stereotypov zacieľuje do troch oblastí: po prvé, do oblasti spoločnosti; po druhé, do rámca afroamerickej komunity; a po tretie, do rámca černošského feminizmu. V tejto súvislosti spochybňuje mýty o Afroameričankách ako o škaredých, zlých, pomiskuitných a chudobných jedincoch, ktoré vytvorila biela komunita americkej spoločnosti. Zároveň sa svojím prístupom snaží odbúrať mýty, ktoré vznikli o lesbických černoškách v prostredí afroamerickej komunity. Búra mýty o „nenormálnosti“ alebo o „hrozbe voči rodine“, ktoré majú predstavovať černošské feministky. Lorde hovorí: „Černošské lesby nie sú hrozbou pre černošskú rodinu. Mnohé z nás majú vlastné rodiny. Nie sme biele, a nie sme ani chorobou. [...] Sme ženy, ktoré milujú ženy. Som černošskou lesbou a som vašou sestrou.“¹²⁷² Lorde sa snaží upokojiť černošskú komunitu a ubezpečuje jej členov, že čierne lesby nepredstavujú násilnú, sexuálnu, hodnotovú, a ani inú hrozbu pre existenciu Afroameričanov. Lesbická domácnosť je podobne organizovaná ako ktorákoľvek iná černošská domácnosť.

V rámci rozvoja černošského feminizmu upozorňuje na prítomnosť homofóbie a heterosexizmu, ktoré brzdia integráciu a spoločný postup černošských hnutí za práva ako aj černošský feminizmus samotný. Homofóbia a heterosexizmus znemožňujú integráciu všetkých do jedného celku. Ako hovorí Lorde: „Je to mrhanie ženskou energiou, a dáva do rúk vašich nepriateľov ohromnú zbraň, ktorá bude použitá proti vám, aby vás umlčala, aby ste boli poslušné a v zhode s nimi. Slúži tiež na to, aby ste boli izolované a rozdelené.“¹²⁷³ Alebo rovnako na inom mieste hovorí: „Homofóbia a heterosexizmus znamenajú, že dovoľujete sebe samým byť olúpené o sestersvo a silu černošských lesbických žien, a to len preto, lebo sa bojíte, že vás názvu lesbami.“¹²⁷⁴

Prvok spájania je zvlášť dôležitý a odzrkadľuje skutočný zámer diela Audre Lorde. Skutočným zámerom Lorde bolo vytvoriť ideologický rámec, ktorý by spojil tri rozdielne komunity: afroamerickú komunitu, komunitu afroamerických žien a komunitu lesbičiek a gayov. V nadväznosti na uvedené myšlienky o trojitej povahe útlaku ako ich predstavuje Audre Lorde sa inšpirovali aj iné černošské feministické poetky a prozaičky, medzi ktoré patrili Jewelle Gomez, Kate Rushin alebo Cheryl Clarke. V ich podaní dostávajú myšlienky Lorde nový rozmer a vypovedajú o redefinovaní podoby interseksionality v komunitách ako aj o redefinovaní miesta černošského lesbizmu v tomto procese. Inými slovami, redefinujú jej myšlienku trojitého útlaku. Kate Rushin sa o význame odkazu Audre Lorde vyjadrila nasledovnými slovami: „Audre vytvorila priestor, pripravila pre nás priestor, ktorý nikdy predtým neexistoval. Vytvorila priestor pre lesby a gayov, pre ľudí rôznych farieb pleti, pre domorodých ľudí po celom svete. Vytvorila priestor pre mužov a ženy všetkých rás, všetkých tried. Vytvorila priestor pre ženy s rakovinou. Predovšetkým však vytvorila priestor pre černošské lesby, priestor, ktorý nikdy predtým na svete neexistoval.“¹²⁷⁵

Cheshire Calhoun: o oddelenosti heterosexuality od patriarchálneho útlaku

Autorka Cheshire Calhoun predstavuje prostredníctvom svojho diela kritiku doterajších podôb feminizmu za to, že opomínajú špecifickú situáciu lesbičiek tým, že ich všeobecne zahrňujú do kategórie žien. Prínos tejto autorky spočíva najmä v tom, že sa kriticky vymedzuje voči teoretickým základom doterajšieho lesbického feminizmu. V nadväznosti na svoju kritiku formuluje vlastnú lesbickú teóriu. Calhoun lesby vyčleňuje samostatne, a to v rovnakej miere, v akej robí rozdiel medzi lesbami a gaymi. Calhoun takisto patrí medzi

¹²⁷² Tamže, s. 62.

¹²⁷³ Tamže, s. 59.

¹²⁷⁴ Tamže, s. 61.

¹²⁷⁵ RUSHIN, K. Clearing a Space for Us: A Tribute to Audre Lorde. In *Radical America*, Vol. 24, No. 4, 1990. s. 88.

kritičky doterajšej podoby väčšinového prúdu právnej filozofie a právnej teórie. Podľa nej takýto typ právneho myslenia nie je schopný sám zo seba uspokojivým spôsobom vysvetliť a vyriešiť postavenie lesbičiek a gayov v právnych poriadkoch súčasných krajín. V tejto súvislosti Calhoun analyzovala aj viacero súdnych rozhodnutí a orientovala sa najmä na témy vylúčenia lesbičiek a gayov z prístupu k právam na rodinný život či služby v armáde. Tvrdí, že existujúce právne doktríny poskytujú rámec pre uplatnenie „sexuálnej nespravodlivosti“ („*sexual injustice*“), ktoré vylučujú lesbičky a gayov z celého radu občianskych práv a slobôd. Samozrejme, Calhoun predpokladá, že tak ako u lesbičiek, tak aj u gayov sa prejavuje rozdielnym spôsobom nespravodlivosť, ktorá je neporovnateľná s nespravodlivosťou voči ženám. Inými slovami, právo rozdielnym spôsobom pôsobí na vylúčenie homosexuálov z občianskych práv a slobôd podľa toho, či sa jedna o lesbičku (alebo gayu), alebo heterosexuálnu ženu.

Cheshire Calhoun je za vyčlenenie heterosexizmu z rámca patriarchálneho útlaku. Inými slovami, patriarchálny útlak a heterosexuálny útlak sú dve rozdielne podoby útlakov, ktoré napriek tomu, že môžu vzájomne spolupracovať, nemusia byť nevyhnutne naviazané jeden na druhý. Takisto tým predpokladá, že kolaps patriarchátu nemusí nevyhnutne viesť ku kolapsu heterosexizmu. Ako hovorí: „Heterosexuálna spoločnosť sa môže jednoducho prispôbiť novým spoločenským podmienkam. Je teda chybou feministiek predpokladať, že práca na ukončení rodovej nerovnosti bude mať takú istú platnosť pre lesbičky ako pre heterosexuálne ženy. Iba politická stratégia, ktorá má jasne na mysli dualitu heterosexuálnych štruktúr a patriarchátu tak ako aj možnosti konfliktu medzi feministickými a lesbičskými stratégiami, môže niečo takéto dosiahnuť.“¹²⁷⁶

Podstatné rozlíšenie medzi feminizmom a lesbičizmom sa skrýva v ich rozdielnom prístupe ku kategórii a pojmu „ženy“. Lesbičizmus sa v oveľa väčšej miere orientuje na existenciu lesbičiek ako bytie „ne-ženy“ („*not-woman*“), ako existencie, ktorá je mimo binárne rodového uvažovania heterosexizmu a ktorá sa stvárnjuje v celej škále vzájomných vzťahoch žien, ktoré sú zasa podmienené napodobňovaním ženského alebo mužského tak ako ich definuje a považuje za správne heterosexuálna spoločnosť. Calhoun upozorňuje na to, že opomenutie tohto rozdielu môže vyústiť v nesprávnom nastavení lesbičkej politiky a viesť k napätiu medzi feminizmom a lesbičizmom.

Jej pozícia tak predstavuje kontrapozíciu voči hlavným teoretickým lesbičského feminizmu z obdobia sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia, medzi ktoré patrili napríklad Charlotte Bunch, Adrienne Rich, Gayle Rubin alebo Monique Wittig. Calhoun voči ním celkovo uvádza štyri kritické body, z ktorých vyvstáva potreba oddelenia lesbičského a feministického skúmania od seba. Po prvé, rané lesbičské feministky tvrdili, že heterosexizmus je rovnako utláčateľským systémom pre ženy ako aj pre lesbičky, tzn. hlavnými funkciami patriarchálneho heterosexizmu bolo docieľiť závislosť žien od mužov a podnieť sexuálnu dostupnosť žien pre mužov. Calhoun však takéto zjednodušenie odmieta. Popiera možnosť, aby bol patriarchálny útlak dávany do súvislostí s útlakom lesbičiek a gayov, ktoré z neho činia jeden všeobecný útlak pôsobiaci na mužov, ako aj na ženy. Podľa nej je oveľa dôležitejšie vidieť heterosexizmus a patriarchálny útlak ako dva oddeliteľné a najmä oddelené utláčateľské systémy. Obe sú uskutočňované rozdielnymi mechanizmami, a to napriek skutočnosti, že môžeme medzi nimi vidieť istú historicky vzájomnú súvislosť. Navyše, heterosexuálnu Calhoun definuje ako politický systém. Heterosexuálna tak nie je iba osobná sexuálna preferencia, ale ide o „metódu spoločenského organizovania a široké spektrum reprodukčných aktivít“.¹²⁷⁷ V dôsledku politického rozmeru heterosexuálnosti sa lesbičizmus a prejavy homosexuality tabuizujú ako sexuálne praktiky, ktoré nie sú schopné zabezpečiť spoločenský

¹²⁷⁶ CALHOUN, C. Separating Lesbian Theory from Feminist Theory. In *Ethics*, Vol. 104, Iss.3, 1994. s. 562.

¹²⁷⁷ Tamže, s. 579.

reprodukcii. Calhoun tu hovorí o systematickej heterosexualizácii spoločenského života, ktorá je korunovaná právom.¹²⁷⁸

Po druhé, pôvodné lesbické feministky opomínali rozdielny status lesbičiek a gayov, na strane jednej, a heterosexuálnych žien, na strane druhej. Po tretie, Calhoun v rovnakej miere popiera koncept prvých lesbických feministiek, ktorý chápal lesbičky ako žensky pôvodné ženy. Odmieňa takéto poňatie lesbizmu, ktoré sa následne má aplikovať na feminizmus ako celok, a tým vyplniť samotný obsah feminizmu. Pripomína, že takýmto prístupom tu „existuje riziko, že sa budú zamieňať ‚lesbické otázky‘ s ‚feministickými otázkami‘. Ak sa na lesbické otázky bude nazeráť pohľadom feminizmu, potom lesbické otázky jednoducho budú osobitou skupinou tých feministických“.¹²⁷⁹ A konečne, štvrtým dôvodom apeluje na historické okolnosti vývoja feminizmu, ktorý bol nútený sa konfrontovať s príchodom lesbizmu do jeho vnútra. Táto konfrontácia ovplyvnila spôsob formovania lesbického feminizmu samotného a podobu jeho požiadaviek a teórií, ktoré z neho vzišli. Na základe týchto štyroch dôvodov následne Calhoun hovorí: „Oddelenie politiky sexuality od rodových politík je presne tým, čo musí nastať, ak má existovať osobitá lesbická feministická teória, než len jednoducho aplikovať feministickú teóriu na lesbičky. Teória lesbického feminizmu sa potrebuje medzi inými záležitosťami zamerať na to, čo odlišuje lesbické vzťahy od heterosexuálnych vzťahov, od kategórie ‚ženy‘, a od ostatných žien. To znamená, potrebné musí objasniť rozdiel medzi lesbickou existenciou, ktorá vzdoruje heterosexualite, ženskou existenciou s láskou k mužom, než len rozdiely medzi ženami a existenciou feministky, ktorá tomu vzdoruje.“¹²⁸⁰

Teória lesbizmu, ktorú následne vypracováva Calhoun a ktorá nadväzuje na jej kritiku predchádzajúceho teoretického vývoja lesbického feminizmu, predpokladá kategóriu „lesbičiek“, ktorá stojí mimo obvyklé chápanie kategórie „ženy“. V tejto súvislosti čiastočne nadväzuje na prínos lesbičkej feministky Monique Wittig. Lesbičky majú obvykle iné životné skúsenosti ako ženy, ktoré reprezentuje feminizmus, a ich rozhodujúcim prvkom je najmä ich sexuálna orientácia, ktorá ich umiestňuje do iného než heterosexuálneho prostredia. Lesbičky sú v tomto poňaní „zbavené rodu, zbavené pohlavia, ani ženy, a ani muži“.¹²⁸¹ Z toho takisto Calhoun vyvodzuje, že „[n]akoľko lesbička stojí mimo kategórie ‚ženy‘, jej skúsenosť ženskosti a jej útlak nie sú identickými s heterosexuálnou feministkou, ktorá patrí do kategórie ‚žien‘, aj keď s odporom“.¹²⁸² Calhoun hovorí o tom, že „[l]esbická skúsenosť s jej vzťahom ku kategórii ‚ženy‘ je preto skúsenosťou nebytia ženou v heterosexuálnej spoločnosti, ktorá každého núti byť ženou, alebo mužom, a sama sa identifikuje ako žena. Je takisto skúsenosťou byť utláčanou ženskosťou, ktorá potláča jej túžbu po ženách a deviantne bytie byť mimo kategórií rodov/pohlaví. Táto deviácia je tvrdo trestaná. [...] Zároveň sú jej upierané heterosexuálne privilégia, ku ktorým majú prístup ‚skutočné‘ ženy“.¹²⁸³ Z tohto vyplýva, že lesbičky majú v podstate tieto tri možnosti: buď budú ne-ženou, a teda budú zámerne žiť mimo kategórií „ženského“ a „mužského“, alebo budú ženskosť predstierať, alebo budú plniť rolu muža, a to v patriarchálnej spoločnosti znamená, že budú voči ženám pristupovať dominantne a možno aj mizogynne. Lesbické vzťahy nepoznamenané heterosexualitou sa vyznačujú špecifickou podobou vzťahov, ktorá nie je poznamenaná významom mužského a ženského, tak ako ich predstavuje a vyžaduje heterosexuálna spoločnosť. Lesbická identita a vzťahy sa tak odohrávajú v spektre, ktoré sa prejavujú v pojmoch, akými sú, napr. *femme*, *butch*, *queen*, *dyke*, *gay male girl* atď. Aj keď sa niektoré z týchto identít môžu zdanlivo približovať buď k mužskému, alebo ženskému, v skutočnosti tomu tak nie je.

¹²⁷⁸ Pozri tamže.

¹²⁷⁹ Tamže, s. 560-561.

¹²⁸⁰ Tamže, s. 562.

¹²⁸¹ Tamže, s. 566.

¹²⁸² Tamže, s. 567.

¹²⁸³ Tamže, s. 568.

Jej snaha o vyčlenenie problematiky lesbizmu z rámca feminizmu ju privádza k nasledujúcemu tvrdeniu: „Ak feminizmus je o ženách, potom lesbizmus nemôže byť adekvátne teoreticky začlenený do tohto rámca. Ak namiesto toho je feminizmus o ženách, a zároveň o možnostiach charakteristických pre ‚tretie pohlavie‘, potom lesby môžu byť teoreticky začlenené do feministického rámca. Ale cena za otvorenie feministického rámca týmto spôsobom je vskutku vysoká. Spolu s lesbickými ne-ženami vstúpia doň aj gayovia, heterosexuálny a homosexuálny mužský transvestiti, transsexuálni muži a transsexuálne ženy, mužské lesby a tak podobne – tentokrát nie ako muži alebo ako imitácia žien, ale ako tretie pohlavie medzi rodovými binaritami. Stali by sa plne feministickými subjektmi.“¹²⁸⁴ Vidieť, že v konečných dôsledkoch nejde o nepreklenuteľnú oddelenosť lesbizmu a feminizmu. Teda eventuálny separatizmus v podaní Calhoun je podmieneným separatizmom. Nevyhnutné je rozšíriť škálu feministických subjektov. Na rozdiel od Atkinson alebo Rich, ktoré jasne predstavujú lesbizmus ako vzor a avantgardu feministickej teórie a praxe, sa Calhoun zasadzuje o rozšírenie celého spektra feministických subjektov. Zhrnutím ešte možno dodať, že v oboch prípadoch je nutné pristúpiť k zmenám v rámci feminizmu.

Patricia A. Cain: o lesbickej skúsenosti a možnostiach feministickej právnej vedy ju (ne)postihnúť

Pôvodná feministická právna teoretička a lesba Patricia A. Cain bola prvou právnou teoretičkou, ktorá začala problematizovať lesbickú skúsenosť v rámci feministickej právnej vedy. Cain namiesto toho, aby sa včlenila kategória lesbičiek do rámca feministickej právnej teórie vnáša lesbický separatizmus do právneho feminizmu. Svoje úvahy končí návrhom, aby sa vytvorila osobitná lesbická právna teória, ktorá poskytne najlepšie možnosti pre teoretické rozpracovanie lesbickej skúsenosti v práve a stratégie, ktoré napomôžu zlepšeniu postavenia lesbičiek v práve a prostredníctvom práva.

Základom jej lesbickej právnej teórie je odmietnutie esencializmu a možnosti monolitického konštruovania pojmu „lesba“. V tomto momente sa Cain opiera o dovtedajšiu feministickú a feministicko-právnu kritiku esencialistických vymedzení kategórie a pojmu „ženy“, ktoré kombinuje so základnými postulátmi existencialistickej filozofie. Dá sa povedať, že ju analogicky uplatňuje aj vo vzťahu k snahám o konštruovanie kategórie lesbičiek. Po prvé, Cain tvrdí, že esencializmus znamená hrozbu falošnej univerzalizácie. Podľa nej sú príkladom esencializmu také feministické tvrdenia a teórie, „ktoré často utvárajú pojem ženy spôsobom, ktorý ignoruje rozličné skúsenosti žien“.¹²⁸⁵ Po druhé, ako falošnú univerzalizáciu odmieta aj biologický determinizmus, ktorým sa konštruuje všeobecná povaha žien opieraním sa o biologické fakty. „Ženská biológia determinuje, aby sa ženy stali matkami a vychovávateľkami a že žena ako slabšie pohlavie bude závislou od muža. Patriarchálne teórie o rolách dvoch pohlaví využívali argumenty biológie, aby udržali ženy v podradných rolách“, tvrdí Cain.¹²⁸⁶ Tento postoj prijímajú aj niektoré feministky, ktoré postavili svoju argumentáciu na tom, že ženy sú biologicky odlišné od mužov.

Cain namiesto esencializmu apeluje na význam sebaurčenia, ktoré dotvára konkrétnu povahu jednotlivca: „Ja si utváram svoju vlastnú podstatu. A ja ju ustavične obnovujem tak, aby som nemala obmedzenú svoju podstatu tým, kým som sa stala.“¹²⁸⁷ Cain tu nadväzuje na odkaz existencialistickej filozofie z diel Sorena Kierkegaarda, Jean-Paula Sartra a Simone de Beauvoirovej. Podstata jednotlivca podľa nej nie je určená vonkajšími determinujúcimi faktormi, akým je napríklad pohlavie jednotlivca, ale namiesto toho je plne v kompetencii

¹²⁸⁴ CALHOUN, C. The Gender Closet: Lesbian Disappearance Under The Sign „Woman“. In *Feminist Studies*, Vol. 21, Iss. 1 1995. s. 30.

¹²⁸⁵ CAIN, P. A. Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism, s. 47.

¹²⁸⁶ Tamže, s. 48.

¹²⁸⁷ Tamže, s. 49.

jednotlivca samotného, ktorý k nej perpetuálne pristupuje a teda je schopný aktívne ju utvárať. Lesby a lesbická skúsenosť sa tak skutočne môžu líšiť od skúseností heterosexuálnych žien. Lesby tým pádom môžu zažívať iné telesné skúsenosti ako heterosexuálne ženy, alebo dokonca na nich môžu patriarchálne vzťahy nadržanosti a podradenosti pôsobiť inak ako na zvyšok žien. Problém esencionalizmu a biologického determinizmu je tak v tom, že vyjadruje podstatnú skúsenosť len niektorých žien, ktorá sa následne prostredníctvom zovšeobecnenia a prehlásenia stáva rozhodujúcou skutočnosťou pre formulovanie požiadaviek iných žien. Faktom však je, že zvyšok žien takto zovšeobecnú a univerzálne platnú ženskú skúsenosť vôbec nemusí prijať ako svoju vlastnú. Ako poznamenáva Cain, esencionalizmus zodpovedá len skúsenosti „niektorých žien“ („*some women*“), zatiaľ čo nereprezentuje skúsenosti „ostatných žien“ („*other women*“). Podľa nej nemožno ku kategórii a pojmu „ženy“ pristupovať ako k esenciálnej kategórii alebo ako k esenciálnemu pojmu. Namiesto toho musíme k ním pristupovať ako k sociálnym konštruktom: „Musíme mať na mysli, že význam ‚ženy‘ je konštantne sa meniacim procesom a že feministická teória by mala kontinuálne pracovať na destabilizácii kategórii ženy, a to tak, že sa nikdy nestane pevnou, zatiaľ čo súčasne umožní jednotlivým ženám ‚osvojiť si‘ zmysluplnú ženskú identitu.“¹²⁸⁸

Takúto podobu antiesencionalizmu Cain vzťahuje aj na kategóriu lesbičiek: „Tak ako sú ženy odlišné jedna od druhej (na základe výrazných životných skúseností, akými sú rasa, trieda a sexuálna orientácia), takisto sa aj lesbičky líšia jedna od druhej.“¹²⁸⁹ Kategória „lesby“ tak v žiadnom prípade nemôže byť formulovaná ako esencionalistická, ale skôr vnútorne diverzitná, ktorá je poznamenaná rôznym rasovým, etnickým, socioekonomickým alebo iným faktorom, ktorý môže v konečných dôsledkoch mať dopad na formovanie rozdielnych skúseností a životných problémov tej-ktorej lesbičky. Zjednocujúcim aspektom lesbických skúseností je heterosexuálny útlak, ktorému sú podmanené všetky lesbičky. Okrem toho však Patricia Cain konštatuje, že všetky lesbičky spája istá základná skúsenosť. Týmto spojitím je moment identifikovania seba samej ako lesbičky v dôsledku osobnej sexuálnej príťažlivosti k ženám: „Vlastná osobná erotická príťažlivosť k iným ženám je potom v zmysle sebaidentifikácie stať sa lesbičkou/objavením poznania byť lesbičkou. [...] Akonáhle si uvedomíme pravdu o našej príťažlivosti, uvedomíme si aj svoju odlišnosť od zvyšku sveta a naše životy sú od tejto chvíle odlišnými.“¹²⁹⁰

Cain sa zároveň zdráha bližšie dekonštruovať pojem lesbička. Odôvodňuje to tým, že tento pojem je oveľa mladším pojmom než je pojem žena, a tak potrebuje na svoje rozvinutie určitý čas, aby sa následne mohli bližšie špecifikovať rozdielne prejavy a prvky lesbizmu. Zatiaľ pre ňu zostáva ako orientačný znak lesbizmu základná lesbická skúsenosť „emočnej a erotickej príťažlivosti voči iným ženám a poznanie, že táto príťažlivosť sa objavila.“¹²⁹¹ Táto samotná skúsenosť však môže mať rôzne prejavy a podoby s ohľadom na jej rozdielne spôsoby prežívania jednotlivými lesbičkami. Individuálna lesbická identita je síce objavovaná v intimite svojej vnútornej sféry, avšak súčasne sa predpokladá jej úzke prepojenie s lesbickou komunitou: „Spolu so zvyšovaním povedomia aj zdieľaním *coming out* príbehov odhaľuje spoločnú skúsenosť žien, ktoré milujú ženy a zjednocujú nás ako lesbičky do komunity, ktorá verí, že láska medzi ženami je správnu vecou.“¹²⁹² Súčasne vystríha pred redukovaním lesbickej skúsenosti na skúsenosť sexuálnu alebo erotickú, tzn. lesbická skúsenosť je omnoho širším pojmom, ktorý reprezentuje „sebavedomú realizáciu seba samého vo vzťahu k ostatnému svetu“.¹²⁹³ Tento proces je uvedomelým procesom, ktorý sa tvorí v individuálne

¹²⁸⁸ Tamže, s. 52.

¹²⁸⁹ Tamže, s. 54.

¹²⁹⁰ Tamže, s. 65.

¹²⁹¹ Tamže, s. 66.

¹²⁹² Tamže, s. 67-68.

¹²⁹³ Tamže, s. 69.

potrebnom časovom rozmedzí. Jeho výsledkom je podľa Cain tzv. „lesbická perspektíva“ („*lesbian perspective*“). Táto perspektíva má vzhľadom na jednotlivé lesby diverzitnú povahu a závisí od rôznych individuálnych a spoločenských faktorov. Feministická veda a rovnako aj feministická právna veda podľa nej nedostatočne rozpracovali teoretické možnosti pre vyjadrenie lesbickej perspektívy vo svojom vnútri.

V tejto súvislosti prichádza na rad otázka: Aký dopad majú mať lesby, lesbická skúsenosť a lesbická perspektíva na feministickú právnu vedu? Cain zmenila svoj názor, t.j. od pôvodnej snahy inkorporovať lesby, ich skúsenosť a životnú perspektívu do rámca feministickej vedy sa dostala až k možnostiam odmietnutia takejto inklúzie, čo predstavuje separátne vypracovanie lesbickej právnej teórie: „Avšak, [...], teraz už rozumiem, že ‚lesba‘ a ‚žena‘ rovnako ako aj ‚lesba‘ a ‚feministka‘ nie sú vzájomne sa prekrývajúcimi kategóriami. My ako lesby alebo ako heterosexuálne ženy nemáme tie isté skúsenosti a perspektívu.“¹²⁹⁴ Z toho plynie záver, že možnosti, ciele, stratégie lesieb sa môže od tých feministických líšiť. Lesbická teória a náležitá lesbická právna teória sa musia zamerať na odstránenie heterosexuálneho útlaku voči homosexuálnym osobám. Tento cieľ je odlišným cieľom od feministického boja voči patriarchátu. Cain sa pridáva k názorom Cheshire Calhoun o plnej oddeliteľnosti patriarchálneho a heterosexuálneho utláčateľského systému. Cain poukazuje na rozdielne feministické a lesbické hodnotenie spoločenských inštitúcií. Napríklad, zatiaľ čo feminizmus sa vymedzuje kriticky k manželstvu a rodine ako zárodku patriarchátu, lesbizmus sa naopak snaží o rozšírenie manželského a rodinného života aj na homosexuálne páry. Lesbická právna teória by podľa nej mala byť zameraná výhradne antiesencialisticky a nadväzovať na rozvíjajúcu sa lesbickú vedu, ktorá sa bude zameriavať na koncepčný a hodnotový rámec lesbických skúseností a perspektív. Na túto vedu by mala nadväzovať aj lesbická právna veda. Jej účelom podľa Cain je „uskutočňovať [lesbické] ideály v skutočnom svete, v ktorom žijeme“.¹²⁹⁵

Ruthann Robson: o lesbách, pre ktoré je tu lesbická teória práva

Americká lesbická právna teoretička Ruthann Robson prináša a rozvíja koncept lesbickej právnej vedy. Jej postoj k právu je skeptický. Má na to svoje dôvody. Pre teoretický rozvoj lesbizmu nie je podľa Robson nevyhnutné začať práve právnou vedou. Sama uznáva dôslednejšie rozpracovanie iných, napríklad etických a hodnotových otázok lesbizmu. Až po tomto kroku je možné a efektívne v plnosti rozvinúť lesbickú teóriu práva. To však neznamená, že by sa malo s rozpracovaním právnej vedy pre lesby čakať. V dôsledku toho, že právo lesby buď znevýhodňuje aktívne, alebo svojím pasívnym prístupom ich opomína, sa aj právo stáva otázkou prežitia lesieb.

Teoretickým základom tejto teórie je lesbická existencia.¹²⁹⁶ Lesbická teória práva je podľa nej plne oddeliteľná od feministickej právnej vedy, hoci môžu medzi nimi existovať isté príbuznosti. Zo všeobecného hľadiska Robson vyčleňovala lesbickú teóriu mimo rámca feministickej teórie a takisto aj mimo rámca teórie, ktorá sa sústreďuje na skúmanie homosexuálnych a sexuálnych menších. Lesbizmus, t.j. teória o lesbickom vedomí, ktorú navyše rozvíjajú lesby, je separátnou teóriou. Hovorí o tom nasledovnými slovami: „Lesbizmus ako teória bola a je vyvíjaná oddelene lesbami. Nie je iba o sexuálnej orientácii; preto nemôže koexistovať s homosexuálnymi teóriami. Nie je iba aplikáciou feminizmu; preto nekoexistuje s feministickou teóriou. Obsahom lesbizmu sú lesbické praktiky, sexuálne ako aj tie iné, kultúra, politika, a jednoducho všetko“.¹²⁹⁷ Konkrétnejším a užším rozvrhnutím všeobecnej lesbickej teórie je aj lesbická právna teória, resp. lesbická právna filozofia (*lesbian*

¹²⁹⁴ Tamže, s. 70.

¹²⁹⁵ Tamže, s. 73.

¹²⁹⁶ Pozri ROBSON, R. *Lesbian (Out)Law: Survival Under the Rule of Law*, s. 21.

¹²⁹⁷ ROBSON, R. *Lesbian Jurisprudence?*, s. 446-447.

jurisprudence). Podľa Robson však lesbická právna filozofia nemá byť kritikou feministickej právnej filozofie. Lesbický separatizmus, ktorý zasiahol aj právnu vedu, nebol len o nedostatočnej reprezentácii lesbiiek feministickou právnou vedou, ale takisto bol aj vedomím seabavylúčenia lesbiiek z jej rámca. Lesbická právna filozofia si teda ani nekladie nároky na to, aby bola začlenená do rámca feministickej právnej filozofie alebo do širšieho rámca tzv. patriarchálnej právnej filozofie. Dôsledkom toho sú lesbická právna filozofia a lesbická teória práva, ktoré sa vskutku líšia od feministických skúmaní práva. Predovšetkým sa feministická právna veda orientuje na skúmanie pôsobenia práva vo vzťahu muža a ženy. Predstavuje kritiku doterajšej právnej vedy, ku ktorej pristupuje ako k patriarchálnej vede. Lesbická právna filozofia a veda sa orientujú na vzťahy medzi ženami, a preto sú pre nich vzťahy k mužom irelevantné, rovnako ako aj mužské kritéria vyjadrené v právnej vede. Lesbizmus môže vo svojej podstate stanovovať vlastné účely, záujmy, a teda aj vlastné kritéria. Ako zhrňuje samotná Robson: „Lesbická právna filozofia je [v porovnaní s feministickou právnou filozofiou] odlišným spôsobom filozofovania, má odlišné premisy a dožaduje sa iných výsledkov.“¹²⁹⁸ To znamená, lesbická právna filozofia nemusí – a ani to nerobí – chápať právo ako patriarchálnu inštitúciu. Nesnaží sa o dokázanie a odstránenie mužských kritérií v práve. Aj preto Robson v porovnaní s právnym feminizmom pomerne úzko a exkluzívne vymedzuje okruh ambícií právneho lesbizmu, keď hovorí, že „lesbická právna filozofia je predstavovaná ako právna veda zaoberajúca sa lesbiikami, otázkami lesbiiek a problémov, ktoré sa týkajú lesbiiek“.¹²⁹⁹

Ďalším zo znakov lesbickej právnej filozofie je jej partikulárny raz. Robson hovorí o tom, že lesbický prístup nie je všeobšahlym prístupom. Jej cieľ a pole jej pôsobnosti nie sú výsledkom nároku, ktorý si nekladie za cieľ vysvetliť všetky oblasti právneho života. Teda lesbická právna filozofia nemá mať paradigmatický charakter, a vôbec sa nemá snažiť o zmenu právnej vedy. Má byť len jej časťou, ktorá spolu s inými časťami právnej filozofie a vedy utvára jej celok. Takto konštituovaná lesbická právna filozofia nemusí mať univerzalistické a transformatívne ciele ako feministická právna veda. Feministická právna veda chápe právnu vedu ako patriarchálnu vedu a snaží sa o univerzálnu zmenu právnej vedy, ktorá má byť dosiahnutá podkopaním patriarchátu. Naopak, lesbická právna filozofia sa má snažiť o vytvorenie svojho organického prepojenia s inými časťami právnej vedy.

V nadväznosti na doteraz uvedené, Robson súhrne formuluje charakter lesbickej právnej filozofie ako „právnej vedy, ktorej predmetom sú lesbiiky, lesbické otázky, problémy lesbiiek, a tak lesbická právna filozofia je súčasťou organického celku v koexistencii s inými právnymi filozofiikami“.¹³⁰⁰ Takémuto charakteru lesbického právneho feminizmu zodpovedá aj jeho účel. Účel je stanovený v porovnaní s feministickou právnou filozofiou veľmi reštriktívne. Robson hovorí o tom, že lesbická právna filozofia sa má orientovať na prežitie lesbiiek: „[J]ej účelom je lesbické prežitie; ak už je neobšlomne lesbickou a do svojho stredum umiestňuje lesbiiky; ak už rozlišuje medzi lesbickými a mimolesbickými situáciami; ak už nie je feministickou právnou teóriou a ani *queer* právnou teóriou; ak už sa nepokúša vysvetliť celé právo [...]“.¹³⁰¹

Lesbiiky majú v lesbickej právnej teórii primárne postavenie dokonca nad právom ako objektom skúmania, čo znamená že pôjde o kritickú teóriu s konštitutívnymi prvkami pre rozvoj lesbizmu a lesbických práv v právnej oblasti. Celkovo však treba zobrat' do úvahy aj skutočnosť, že pre lesbiiky nie je pojem „právo“ a vytvorenie náležitej právnej teórie, ktorá sa od definície práva bude odvíjať, fundamentálnym predpokladom. Hovorí o tom, že „právo nie je centralizovaným, ale skôr decentralizovaným“ pojmom lesbickej právnej filozofie, vedy

¹²⁹⁸ Tamže, s. 451.

¹²⁹⁹ Tamže, s. 453.

¹³⁰⁰ Tamže.

¹³⁰¹ ROBSON, R. *Lesbian (Out)Law: Survival Under the Rule of Law*, s. 23.

a teórie.¹³⁰² Ide o postmoderný prístup v právnej vede, kde sa do centra záujmu právnej vedy dostáva vždy iný predmet než je ním právo. Skúmanie pojmu práva, skúmanie právnych princípov, právnych noriem, právnych inštitútov a iných kategórií teórie práva sa dostáva na druhú koľaj. V postmoderných skúmaniach práva tak primát hrajú skúmania predpokladov subjektu alebo identít, ktoré neskôr kladú nároky na potrebné zmeny v právnej vede, právnom myslení, teórii práva, ale aj v legislatívnej a právnoaplikačnej praxi práva. Lesbická právna filozofia sa má tak orientovať na lesbickú existenciu a pre ňu charakteristické individuálne voľby a konania.

Na inom mieste dáva Robson do pozornosti zamýšľanú intersekcii v lesbickej právnej teórii: „Právna teória, ktorá je lesbickou dáva lesby do centra svojej teórie: lesby všetkých rás a farieb pletí, všetkých tried, všetkých kultúr, všetkých schopností, všetkých vekových kategórií, všetkých politík, všetkých sexuálnych praktík, a všetkých spiritualít.“¹³⁰³ Navyše, v prospech sekundárneho významu práva svedčí aj mýtický obraz utopickej lesbickej spoločností, ktorá odmieta právo. To znamená, právo pri plnej realizácii lesbických etických hodnôt sa stáva obsolentným a bezvýznamným nástrojom regulácie spoločnosti. Robson sa v tejto súvislosti nechala inšpirovať autorkou Sarah Lucia Hoagland, ktorá spochybňovala význam spravodlivosti pre lesbickú etiku. Podľa tejto autorky je koncept spravodlivosti antitezou, nakoľko spravodlivosť je úzko previazaná s trestom.¹³⁰⁴

Súčasťou lesbickej právnej filozofie majú byť aj kolektívne voľby a kolektívne akcie. Lesbická právna filozofia v sebe spája skúmania individuálnych volieb a konaní spolu s kolektívnymi voľbami a konaniami, a to do takej miery, v akej do svojho rámca začleňuje etické, a rovnako aj právofilozofické metódy. Podstatnou časťou lesbickej právnej filozofie je byť praktickou lesbickou perspektívou práva. Implementácia jej záverov je základným predpokladom opodstatnenosti jej existencie.

¹³⁰² ROBSON, R. Lesbian Jurisprudence?, s. 461.

¹³⁰³ ROBSON, R. Lesbian (Out)Law: Survival Under the Rule of Law, s. 22.

¹³⁰⁴ Pozri bližšie HOAGLAND, S. L. Lesbian Ethics: Toward New Value. Palo Alto : Institute of Lesbian Studies, 1990. s. 267.

Pragmatistický feminizmus

Pragmatistický feminizmus sa snaží zlúčiť perspektívu feminizmu a filozofického pragmatizmu zároveň. Táto podoba feminizmu predpokladá, že oba tieto prístupy sú prospešné pre úspešné spôsoby ako dosahovať zrovnoprávenie a oslobodenie žien v konkrétnych problémoch. Ide o feminizmus, ktorý kladie do popredia aktivizmus a aktuálne prežívanú skutočnosť, ktorá sa javí ako problematická z pohľadu rovnosti žien. Pragmatistický feminizmus sa vo svojich filozofických základoch opiera o odmietanie dualizmu v myslení s poukázaním na to, že dualita protikladov obvykle končí znehodnotením jedného z nich. Napríklad, pragmatistické feministky spochybňujú užitočnosť feministického myslenia, ktoré sa formuje po vzore starých známych dualizmov, akými sú dualizmus duše a tela, myslenia a konania, všeobecného a konkrétneho, existencie a bytia, nemennosti a pohybu atď. Pritom však tvrdia, že teórie, ktoré sa zakladajú na zmienených dualistických protikladoch v nijakom zmysle neprispievajú k pochopeniu vecí tohto sveta, medzi ktoré patrí napríklad aj otázka rodu, spoločenského postavenia žien alebo existencia patriarchátu. Ďalším objektom kritiky feministického pragmatizmu, ktorý čerpá z pragmatizmu, je boj proti všetkému abstraktnému a univerzálnemu v myslení. Pre feministický pragmatizmus nie sú abstraktné pojmy riešeniami reálneho sveta, a pochybujú vôbec o ich schopnosti priviesť konečné riešenia otázok rodov a rovnosti medzi pohlaviami. Pragmatistický feminizmus preto vníma doterajšie názorovo pestré diskusie vo vnútri feminizmu ako rozdielne pohľady na konečný cieľový ideál, ktorým je rovnosť. Popritom jeho predstaviteľky predstavujú pragmatický pohľad, že rozdielne obdobia a priestory – a s nimi sa meniace podmienky – si vyžadujú rozličné prístupy častokrát k rovnakému problému. Tým pádom pripúšťajú, že množstvo otázok a problémov, na ktoré feminizmus upozorňuje je nevyhnutne obkolesený konkrétnymi súvislosťami. Univerzálne riešenia bez ohľadu na dobu a mesto – a okolnosti, ktorými sa vyznačujú – vnímajú ako nesprávne riešenia, ktoré môžu byť navyš nebezpečné. Pragmatistický feminizmus dáva do popredia dynamiku, otvorenosť a multiplicitu pri hľadaní riešení na konkrétne problémy spoločenskej nerovnosti žien.

Podobne ako ostatné feministické prúdy, ktoré vychádzajú z filozofickej tradície (napr. psychoanalytický feminizmus, marxistický feminizmus, liberálny feminizmus atď.) aj predstaviteľky pragmatistického feminizmu čerpajú z odkazu pragmatizmu ako filozofického smeru, ku ktorému sa hlásia. V tomto smere svojou kritikou dopĺňajú pragmatistickú filozofickú pozíciu z pohľadu žien a využívajú ju za účelom riešenia nerovného postavenia žien. V tomto smere má pragmatistický feminizmus dve osobitosti. Prvá osobitosť vyplýva z povahy pragmatizmu ako filozofického smeru. V tejto súvislosti sa naskytá otázka: sú pragmatizmus a pragmatistický feminizmus vôbec teóriami? Samozrejme, v období postmoderného myslenia a postmodernej povahy súčasného feminizmu ide o druhoradú, až zanedbateľnú otázku. Byť pragmatikom môže znamenať, že daný jednotlivec nemá pevnú teóriu s tradičnou systematikou, ucelenosťou a ustálenosťou. Obzvlášť to môže byť citeľné, ak na rad prídu etické a morálne otázky, kde sa zvažujú hodnoty. V tomto bode je výzvou pragmatizmu a pragmatického feministického prístupu nájsť v danej etickej a morálnej dileme hoci len *ad hoc* správne riešenie. Pragmatizmus vo všeobecnosti bol dlho nesprávne chápaný ako bezhodnotový a instrumentalistický prístup. Bez ohľadu na to, sledovaním konkrétnych časových či miestnych okolností, a najmä ich možností pre prípadnú reformu požiadavky rodovej rovnosti sa môžu zdať prístupy a výsledky pragmatistického feminizmu kompromisnícke a polovičaté v porovnaní s absolútnym ideálom zrovnoprávenia a oslobodenia žien. Preto pragmatistický feminizmus ponúka skôr metodologické usmernenia a analýzu aktuálnych možností smerovania riešení feministických otázok, než by sa snažil o dosahovanie a predstavenie hotových a konečných riešení otázok rovného postavenia žien. Takýmto spôsobom odhaľuje aktuálnu pravdu o možnostiach riešiť nerovnosť žien

v konkrétnych spoločenských podmienkach. Osobná skúsenosť ženy je základným pomocným prvkom pri výstavbe teórií, resp. prístupov pragmatistického feminizmu, pričom tieto teórie a prístupy musia do svojho vnútra inkorporovať konkrétne životné situácie rôznych žien. Treba si uvedomiť, že pragmatizmus je od doby jeho vzniku skôr žijúcou tradíciou a nejde o ustálený ideový systém. Aj preto pragmatistické uvažovanie pripúšťa rozličné množstvo svojich podôb – v konečných dôsledkoch až do takej miery, že pragmatizmus popiera možnosť jednotnej teórie vo svojom vnútri. A túto jeho stránku vstrebáva do svojho vnútra aj pragmatistický feminizmus a jeho právno-filozofické a právno-teoretické verzie.

Druhú osobitosť s obľubou zdôrazňujú súčasné predstaviteľky tejto podoby feministického myslenia. Táto osobitosť má skôr historickú než ideologickú povahu. Podľa nich už v dobe vzniku filozofického pragmatizmu existovali skutočné ženy pragmatičky, ktoré dokázali výrazne ovplyvniť myšlienky a diela pragmatizmu ako všeobecno-filozofického smeru. Majú pravdu, nakoľko pragmatizmus priťahoval ženy, mysliteľky a aktivistky, ktoré v ňom videli potenciál pre vytvorenie nového intelektuálneho prostredia a novej, lepšej spoločnosti v skorej budúcnosti. To znamená, vznik a následný počiatkový rozvoj feministického pragmatizmu sa dá nájsť v Severnej Amerike v období od prvej polovice 19. storočia do druhej polovice 20. storočia.

Pragmatický právny feminizmus čerpá z ideových základov pragmatistického feminizmu. Tieto feministické právničky ako pragmatičky nehľadajú riešenia právnych problémov vo formálnych a abstraktných právnych pojmoch, normách či princípoch. Namiesto toho sa pozerajú na právne pojmy, normy a princípy ako čiastočné východiská pre riešenie právnych sporov. Vo feministickom právnom pragmatizme je preto silne prítomná tendencia ku kontextualistickému chápaniu konkrétnych situácií žien. Orientuje sa na analýzu konkrétnych okolností, za ktorých sa odohráva nerovnosť žien. Ako správne si volí predovšetkým to riešenie, ktoré sa aktuálne vzhľadom na okolnosti – a teda právne a skutkové možnosti – javí ako najvhodnejšie riešenie. Uvedené hľadisko zodpovedá pragmatickému chápaniu pravdy a spravodlivosti. Pragmatici síce odmietajú ideálnu a absolútnu existenciu pravdy, ale to neznamená, že sami sa nesnažia deklarovať pravdu a spravodlivosť. Pravda a rovnako aj spravodlivosť sa v ich chápaní orientuje jedine na to, čo poskytujú aktuálne platné okolnosti a ako ich možno využiť v čo najlepší prospech dosahovania rovnosti žien. Tento pohľad na vec možno nájsť vo feministicko-právnych teóriách Margaret Jane Radin alebo aj v rodinne orientovanom feminizme Joan C. Williams¹³⁰⁵. Pre feministický právny pragmatizmus je typické, že si vyberá témy, ktoré zodpovedajú každodenným okolnostiam bežných žien. Príkladom takejto témy je napríklad konflikt žien medzi rodinným a pracovným životom.

Niekoľko poznámok ku ženskému príspevku v počiatkoch rozvoja pragmatizmu

Aj keď filozofia pozná mnohých významných pragmatických filozofov, z ktorých je vhodné na tomto mieste spomenúť Charlesa Sandersa Peirceho, Williama Jamesa, Georgea Herberta Meada, Georgea Santayana, alebo Josiaha Roycea, predseda len bol pragmatizmus ovplyvnený okruhom žien, ktoré sa vyskytovali okolo Johna Deweya. Napríklad, môžeme začať hneď tým, že Deweyho manželka Alice Chipman Dewey mala výrazný vplyv na neskoršie myslenie tohto filozofa. Jej feminizmus a voľnejší postoj k náboženským otázkam mali mať vplyv na Deweyovu sociálnu teóriu.¹³⁰⁶ Okrem nej mali na Deweyho vplyv myšlienky filozofky, aktivistky a spisovateľky Jane Addams. Práve ona založila spolu s Ellen

¹³⁰⁵ Uvedenú interpretáciu pripomína Cynthia Willett. Pozri bližšie WILLETT, C. Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do about It (Book Review). In Hypatia, Vol. 19, No. 3, 2004. s. 231.

¹³⁰⁶ WEST, C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison : University of Wisconsin Press, 1989. s. 78-79.

Gates Starr v roku 1889 sociálny experiment označený ako *Hull House*, v ktorom mali spoločne prebývať chudobní a bohatí a ktorý bol zvlášť prístupný pre európskych imigrantov v Spojených štátoch amerických. Vo svojej podstate išlo o praktickú snahu o započatie a ďalší rozvoj žiadúcich spoločenských zmien. *Hull House* bol vzhľadom na feminizmus špecifický tým, že od počiatku svojho založenia bolo jeho účelom vytvoriť spoločenstvo vysoko vzdelaných žien. Dosiahnuť tento cieľ chcel vzdelávaním žien v oblasti literatúry, dejín, umenia, domácich prác atď. Mottom daného sociálneho experimentu boli takzvané „tri R“ („*The three R's*“). Tie odkazovali na anglické slová „*residence*“, „*research*“ a „*reform*“ (bývanie, výskum a reforma). V *Hull House* žila aj aktivistka a sociálna reformátorka Charlotte Perkins Gilman. Gilman sústredila svoju pozornosť na domáce práce a poukazovala na to, že práve tie – spolu s deľbou práce medzi pohlaviami – sú príčinou izolovanosti mnohých žien a ich uviaznutia v domácnostiach. Ako riešenie navrhovala profesionalizáciu domácich prác. Okrem toho sa nazdávala, že podstata človeka a povaha myslenia alebo konania jednotlivca je do veľkej miery závislá od prostredia, v ktorom žije. Takéto východisko, ktoré zodpovedá environmentalistickému princípu pragmatizmu aplikovala na ženy pri skúmaní uväznenia žien v domácnostiach a jeho následný vplyv na nich ako izolovaných ľudských bytostí.

Ďalšími ženami, ktoré sa podujímali na rozvoji pragmatizmu v okolí Deweyho boli Ella Flag Young alebo Elsie Ripley Clapp, ktoré aplikovali pragmatizmus v oblasti vzdelávania. Nemožno opomenúť ani Lucy Sprague Mitchell, ktorá okrem Deweyho udržiavala kontakty s ostatnými predstaviteľmi filozofie pragmatizmu, akými boli William James, Josiah Royce, George Herbert Palmer, Hugo Münsterberg, and George Santayana. V roku 1916 založila Úrad experimentálneho vzdelávania (*The Bureau of Educational Experiments*). Inými príkladmi sú Katherine Camp Mayhew a Anna Camp Edwards, ktoré pracovali po boku Deweya, pričom sa vyjadrili, že vôbec nešlo o muža, ktorý by prejavoval svoju dominanciu nad ženami. Namiesto toho dokázal rešpektovať aj názory mladších a menej skúsených kolegov. O pragmatistickom fungovaní kolektívu sa vyjadrili nadšenými slovami: „Iba osoba, ktorá pracovala v takejto atmosfére môže pochopiť to zanietenie pre kreatívnu prácu, ktorú táto sloboda umožnila.“¹³⁰⁷ Takže je pravda, že na rozvoji pragmatizmu sa podieľali už v jeho počiatkoch ženy – tak ako sme si to ukázali vyššie –, ale zároveň platí, že nie každá z týchto žien bola presvedčenou feministkou, ktorá sa zaoberala a koncepcne rozvíjala problematiku zrovnoprávnenia žien.

Joan Williams: dôvod prečo je etika pragmatizmu vhodná pre feminizmus a o probléme ideálneho zamestnanca

Joan Williams upozorňuje na limity prijímania pragmatických prístupov do feministického myslenia. Pragmatizmus môže byť v rámci popierania univerzálnych práv prepojený aj s morálnym relativizmom. Účelom feminizmu je dosiahnuť hodnotu rodovej rovnosti alebo rovnosti medzi pohlaviami. Z pohľadu feminizmu je tak v hre určitá vízia spravodlivosti, o ktorú sa prirodzene usiluje pragmatistický feminizmus. Aj keď by sa mohlo zdať, že Williams zastáva spochybňovanie objektívnych a univerzálnych hodnôt, jej pozícia si vyžaduje vysvetlenie.

Williams síce naozaj tvrdí, že neexistuje neutrálna pozícia, z ktorej by sme mohli vyabstrahovať univerzálne a absolútne princípy, ktorými budeme pomeriavať danú situáciu, ale na strane druhej tiež pripomína, že v každej spoločnosti existujú hlboko zakorenené hodnoty, ktoré orientujú jej členov pocitom istoty. Podľa nej tak v spoločnosti je hlboko zakorenené presvedčenie o utrpení, ktoré s istotou vnímajú členovia spoločnosti ako nežiadúce: „Trýznenie nevinných je zlé, pretože porušuje kultúrne vyzdvihovanie jednotlivca

¹³⁰⁷ EDWARDS, A. – MAYHEW, K. *The Dewey School: The Laboratory School of the University of Chicago*. 4th edition. New York : Atherton Press, 1966. s. vii.

a náš zmysel pre dôstojnosť a rovnosť ľudských bytostí.“¹³⁰⁸ Morálna určitosť, o ktorej Williams hovorí, má kultúrnu povahu, a tak nie je odrazom akejsi večnej a nemennej pravdy. Uvedené je zároveň odrazom stránky pragmatickej etiky, kde platí, že „objektívne morálne určitosti sú ako nežiadúce, tak aj nie nevyhnutné“.¹³⁰⁹ V tomto smere je istým odôvodnením uvedenej pozície najmä to, že pragmatizmus nie je fundacionalistickou teóriou, ktorá nepotrebuje na to, aby dokázala fungovať istotu plynúcu z objektivity. Podľa Williams je trýznenie neprípustné, pretože to vyplýva zo samotného gramatického zmyslu tohto slova. To znamená, ak tvrdím, že niekto je nevinný, následne z definície automaticky vyplýva, že si nezasluhuje trýznivý trest.

Podľa Williams tak morálny relativizmus, ponúkaný pragmatizmom, smeruje k apelu, že vytýčenie morálnych hodnôt v spoločnosti, nie je prácou abstraktného deduktívneho myslenia, ale prácou spoločnosti samej. Tým, že sa vzdáme kategórie absolútnych hodnôt zachováme si určitý odstup od morálky. Ten nám na oplátku umožňuje vracieť sa prehodením k podobám našich životov, čím nám pomáha odhaľovať skryté a nepoznané zákutia našich ideálov. Pragmatická etika napádaním absolútnych hodnôt dodáva morálke, a najmä ľudstvu určitú mieru voľnosti. Pripúšťa, že ľudia sa stávajú zodpovednými za podoby svojich životov a k dispozícii majú možnosti ich zmien.¹³¹⁰ Zhrnutím tak Williams dochádza k tomu, že pragmatické odmietnutie absolútnych hodnôt zodpovedá feministickej pozícii o zodpovednosti spoločnosti samej za hodnoty, ktorými sa utvára. Zároveň takáto pozícia umožňuje feminizmu hlbšie sa pozrieť na to, ako zvolené spoločenské hodnoty pracujú a v koho prospech sú uplatňované.

Pre Williams takéto utrpenie a námaha vyplývajú aj z rodovo podmienených noriem, pravidiel a kritérií. Zamiera sa na skúmanie postavenia žien v pracovnoprávných vzťahoch, kde tieto normy, pravidla a kritéria smerujú ku konfliktom medzi pracovným a rodinným životom žien. Podľa nej sa ženy nachádzajú v takejto situácii, pretože naďalej pretrvávajú rodové normy, ktoré sú historicky zastarané (odzrkadľujú reálny rozpor medzi pracovnou silou a pracovným prostredím)¹³¹¹ a navyše sa opierajú o koncept „domácnosti“ („*domesticity*“) ako o vzor, ktorému sa majú ženy prioritne prispôbovať. Oba tieto dôvody úzko so sebou súvisia. Williams tvrdí, že organizácia práce na trhu a práca v domácnosti sú regulované rodovým systémom noriem, ktorý tieto normy robí prirodzenými, pretože primárne zohľadňuje biologické pohlavia a dopĺňa ich rodovo podmienenými a stereotypnými povahovými črtami jednotlivých pohlaví. Stereotypné povahové črty pohlaví kladú medzi muža a ženu deliacu čiaru. Muži sa v ich zmysle chápu ako „prirodzene“ určení pre trh, pretože sú viac súťaživými a agresívnymi; ženy patria do domácnosti kvôli ich „prirodzenému“ záujmu o vzťahy, deti, a etiku starostlivosti“.¹³¹² V tomto zmysle sa podľa Williams chápe takáto organizácia práce

¹³⁰⁸ WILLIAMS, J. C. Rorty, Radicalism, Romanticism: The Politics of the Gaze. In Wisconsin Law Review, 1992. s. 134.

¹³⁰⁹ Tamže, s. 135.

¹³¹⁰ V tejto súvislosti sa Williams vyslovuje v prospech etiky pragmatizmu nasledovne: „Pragmatici by mali spochybňovať pojem morálnej absolútnosti, ale nie preto, že by sa ľudia chceli oslobodiť od trýznenia alebo otroctva, ale preto, lebo jazyk absolútna ženie naše morálne voľby do problematickej situácie kontinua, kde sa naše možnosti zasiahnúť voči jej limitom stávajú vzdialené.“ WILLIAMS, J. C. Rorty, Radicalism, Romanticism: The Politics of the Gaze, s. 142.

¹³¹¹ Tu Williams tvrdí: „Problémy medzi prácou a rodinou odzrkadľujú ekonomický problém: stále máme pracovné prostredie určené pre šesťdesiate roky 20. storočia.“ Avšak podľa nej siahajú ideologické základy súčasnej organizácie práce až do 18. storočia. WILLIAMS, J. C. Reshaping the Work-Family Debate: Why Men and Class Matter. Cambridge, MA – London, England : Harvard University Press, 2010. s. 1.

¹³¹² Pozri WILLIAMS, J. C. Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It. New York : Oxford University Press, 2000. s. 1.

ako určitá ideológia. Na mužov sa teda vzťahujú normy práce mimo domova, zatiaľ čo na ženy sa aj naďalej vzťahujú normy práce v domácnosti a rodine.

V jadre rodovo podmienenej organizácie práce sú prítomné normy, v ktorých samých je prítomná nerovnosť. Na povrch uvedené vypláva, ak si zoberieme kritéria práce vykonávanej mimo domova, a teda práce určenej pre trh. Kritéria tejto práce predstavujú ideálneho zamestnanca, a tiež znevýhodňujú a marginalizujú tie osoby, ktoré sa chcú orientovať na poskytovanie starostlivosti voči deťom a svojim najbližším. Williams hovorí, že „ideálny zamestnanec, ktorý pracuje na plný úväzok a s nadčasmi sa zaujíma málo alebo vôbec o starostlivosť a výchovu detí“.¹³¹³ Podľa nej je takéto nastavenie kritérií ideálneho zamestnanca v neprospech väčšiny žien, pretože až 80% z nich sa venuje starostlivosti o domácnosť a výchove detí.¹³¹⁴ Takéto nastavenie trhu práce vedie k tomu, že množstvo žien má stále sťažené možnosti získať povýšenie v práci alebo dostať lepšie platenú pozíciu. Aj preto tieto ženy vypadávajú zo strednej triedy a reálne im hrozí, že skončia v chudobe.

Podľa Williams nastáva problém vtedy, ak sa niektoré ženy chcú uplatniť v práci na trhu, a teda mimo domova. Akonáhle sa tak niektoré ženy rozhodnú urobiť, dôjde k tomu, že „štruktúra trhu práce a práce v domácnosti škodí nielen ženám, ale aj mužom, deťom, politike a emočnému životu“.¹³¹⁵ Z tohto hľadiska a v týchto súvislostiach relativizuje pojem voľby (*choice*). Voľbu chápe iba ako nevyhnutné rozhodnutie, ktoré jednotlivec musí urobiť v danej dileme. Z významu tohto pojmu sa odstraňuje jej pôvodný apel na slobodu. Tento celý mechanizmus vedie k vzniku konfliktu medzi prácou a rodinou (*work-family conflict*). Akákoľvek voľba sa vykoná, nastávajú ako pozitívne tak aj negatívne dopady v oblasti práce a rodiny jednotlivca. Katherine Logan pripomína, že problém, ktorý vykresľuje Williams možno vymedziť aj ako tradičnú nespravodlivosť medzi trhovo orientovanou a viditeľnou prácou, na jednej strane, a rodinne orientovanou a neviditeľnou prácou, na strane druhej.¹³¹⁶

Williams zároveň odmieta prístup, ktorý vytýčili feministky v druhej vlny feminizmu behom sedemdesiatych rokov. Tieto feministky predpokladali automatickú ochotu kariérneho zamerania u všetkých žien. Hodnoty domácnosti a rodiny boli vnímané zo strany vtedajšieho feminizmu negatívne – ako niečo čo znevýhodňuje ženu. K zrovnoprávneniu žien malo dôjsť ich plným podielom na trhu práce, a teda mimo domova. Williams pripomína, že feministky ako Betty Friedan vytýčili tieto požiadavky, ale už nekládli iné požiadavky na zmenu trhu práce. Kládli požiadavky, ktoré by starostlivosť a výchovu detí preniesli na spoločnosť a za týmto účelom by sa vytvorili služby, ktoré by takúto úlohu plnili namiesto žien.¹³¹⁷ V dôsledku toho došlo k zaťaženiu žien trhovou prácou a aj prácou v domácnosti, napríklad aj preto, lebo stále veľký počet rodičov neverí v to, že platené alebo štátom garantované služby spojené s výchovou a starostlivosťou o deti môžu v plnosti nahradiť rodičovskú starostlivosť.¹³¹⁸ Navyše, podľa Williams to viedlo k tomu, že v životoch mnohých žien sa objavuje to, čo sama označuje ako „komodifikačná úzkosť“ („*commodification anxiety*“). Práca a rodina sa preto vnímajú ako možnosti, ktoré tvoria dva rozdielne póly. Lepšie povedané, podmienky na trhu práce sú vytvárané tak, že podkopávajú možnosti plnohodnotného rodinného života.

Pre vyriešenie tejto dilemy je potrebné si podľa Williams zvoliť nový spôsob riešenia v práve a prostredníctvom práva. Východisko sa skrýva v pragmatizme, pretože pragmatizmus poskytuje metódu ako možnosť skúmať dopad spoločenských zákonitostí, zvyklostí a zvykov

¹³¹³ Tamže.

¹³¹⁴ Pozri Tamže, s. 2.

¹³¹⁵ Tamže, s. 3.

¹³¹⁶ Pozri LOGAN, K. Joan Williams, Legal Pragmatism, and the Injustice of “Work-Family Conflict”. In HUBBS, G. – LIND, D. (eds.) Pragmatism, Law, and Language. New York : Routledge, 2014. s. 231.

¹³¹⁷ Pozri WILLIAMS, J. C. Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It, s. 237 a nasl.

¹³¹⁸ Pozri tamže, s. 52.

na jednotlivcov tak, ako to vyplýva z diela Johna Deweyho alebo Pierrea Bourdieua. Williams navrhuje odstrániť, resp. zmeniť podobu súčasných kritérií, ktoré vymedzujú chápanie ideálneho zamestnanca. Vyslovuje sa za podporu zamestnávania na čiastočný úväzok. Zamestnávateľia by mali takýchto zamestnancov chápať ako plnohodnotných zamestnancov a umožniť im vykonávať takúto prácu, ktorá vytvára rovnováhu medzi trhovou orientovanou prácou a prácou v domácnosti. Tento typ pracovného úväzku by mal byť podporovaný aj samotnou spoločnosťou. Za týmto účelom má byť podľa Williams vytvorený legislatívny rámec, ktorý poskytne daným zamestnancom rovnakú mieru ochrany, aká sa poskytuje zamestnancom na plný úväzok. Súčasne má platiť, že na zamestnancov s čiastočným pracovným úväzkom sa budú vzťahovať rovnaké platové kritéria a možnosti povýšenia ako na zamestnancov na plný úväzok. Williams zároveň priznáva, že tento typ pracovného úväzku sa hodí prevažne pre ženy zo strednej triedy. Priznáva aj, že takéto zamestnávacie nemusi byť vhodné pre ženy z nižšej triedy alebo rozvedené matky, ktoré sa starajú o dieťa.

Mimo tejto hlavnej línie však Williams dáva aj niekoľko iných odporúčaní, ktoré sú nevyhnutné pre vyváženie rovnováhy medzi pracovným a rodinným životom. Predovšetkým tvrdí, že je nevyhnutné zmeniť spoločenské postoje. Nevyhnutné je takisto prijať právnu úpravu, ktorá podporí rodičovstvo, starostlivosť a výchovu detí rodičmi, posilní zdravotnú starostlivosť a zabezpečí platenú materskú a rodičovskú dovolenku. Súčasne musia súdy osobitne hľadiť na to, či zamestnávateľ nestanovuje podmienky výkonu danej pracovnej pozície, ktoré prakticky znemožňujú, aby ich vykonávali matky. Takéto podmienky pracovných pozícií by inak naďalej pomáhali uplatňovať (mužské) kritéria ideálneho zamestnanca. Súdy musia brať zreteľ takisto na to, že mzda nie je individuálnym zárobkom rodiča, ale spoločným príjmom rodiny. Toto je podľa nej aj kľúčom pre riešenie situácie rozvedených matiek, ktoré sa samé starajú o deti. Williams navrhuje, aby sa ich životná úroveň vyrovnávala životnej úrovni lepšie zarábajúceho exmanžela.

Okrem predošlých podporných zmien Williams hovorí, že sa musí zmeniť aj samotný feminizmus. Podľa nej sa feminizmus musí tematicky orientovať na každodenný život žien. Preto by sa namiesto témy ako sú násilie a nerovné rozdelenie moci medzi pohlaviami mal v oveľa väčšej miere opierať o tému konfliktu práce a rodiny. Rovnako je treba podľa nej zmeniť jazyk, a najmä jeho používanie v prípadoch, kedy sa inak hovorí o tradičných rodových stereotypoch v oblasti práce a rodiny.

Joan C. Williams nevníma všetky tieto požiadavky ako nesplniteľné. Hovorí o tom, že jej prístup je plne uplatniteľný v podmienkach kapitalizmu Spojených štátov amerických. Takisto predpokladá, že zamestnávateľia nebudú mať výraznejší problém presadenia takejto rovnováhy medzi pracovným a rodinným životom. Namiesto toho, aby boli zamestnávateľia obmedzovaní rôznymi sociálnymi kritériami, ktoré môžu pre nich znamenať zvýšené výdavky, môžu aspoň takýmto spôsobom podporiť rodinný život svojich zamestnancov.

Margaret Jane Radin: pragmatistický feminizmus ponúka návod na riešenie dilem dvojitého ohraničenia

Podľa Margaret Jane Radin zbližuje právny feminizmus s filozofiou pragmatizmu odmietnutie abstraktného idealizmu, transcendencie, pokusu o získanie univerzálnych platných dogiem a teoretickej snahy o dosahovanie fundacionalizmu. Podľa nej treba takisto brať na zreteľ, že oba prístupy sa výrazne opierajú o imanenciu, historicitu, konkrétnosť, situačnosť, kontext či záujem o skúmanie významov jednotlivých pojmov. Výsledkom spojenia feminizmu s pragmatizmom je antiformalistická teória, ktorá kladie dôraz na skúsenosť, interdisciplinárnosť a situačné chápanie problémov.

Radin predstavila takzvaný problém dvojitého ohraničenia (*double-bind*). Problém dvojitého ohraničenia nastáva vtedy, ak ženy čelia svojmu útlaku a zhoršenej pozícii a snažia sa mu čeliť hľadaním vhodných riešení, ale pri zvážení všetkých možných riešení narážajú na to, že žiadne z nich nie je ideálne, a preto každá z daných alternatív vedie k vzniku ďalších

problémov. Nejde však o to, že by sa snád' ženy ocitli v bezvýhodiskovej situácii alebo dokonca v slepej uličke. Radin skôr upozorňuje na dilemy, s ktorými sa ženy stretávajú pri odstraňovaní svojho útlaku v rámci riešenia problémov, kde sa vyskytuje znevýhodnené postavenie žien. Lepšie povedané, ženy sa ocitajú skôr na rúžcestí, kde sa ponúkajú neideálne riešenia v neideálnych podmienkach. Podľa Radin možno pod dvojitém ohraničením chápať situáciu, v ktorej „skupine osôb, podliehajúcej štruktúre dominancie, sa ukazujú všetky progresívne cesty ako problematické“.¹³¹⁹

Význam pragmatizmu vo feminizme spočíva práve v tom, že dokáže týmto prekážkam a negatívnym javom ponúkaných alternatív vzdorovať, čím pomáha rozhodnúť sa, ktorým smerom sa vydať pri riešení konkrétnych feministických dilem. Dvojité ohraničenie identifikuje, či je prítomný v danej situácii alebo oblasti života rodový útlak a takisto vytyčuje spôsob ako ho vyriešiť. Radin tvrdí, že takéto dilematické situácie sú typické práve pre oblasti života žien. Je to jav, ktorý je charakteristický tým, že riešenie niektorých otázok života žien, v ktorých sú znevýhodnené, sa točí v kruhu. Tým, že sa zdanlivo vyrieši daný problém, objavia sa zároveň problémy ďalšie, čím sa opäť môže ukázať znevýhodnenie.

Typickým príkladom pre demonštrovanie toho, čo je to vlastne dvojité ohraničenie a ako funguje je tehotenstvo vo vzťahu k podmienkam zamestnanosti žien. Na jednej strane sa ponúka riešenie zaobchádzať s mužmi a ženami rovnako. Takéto riešenie zbavuje zamestnávateľov, aby nemuseli nevyhnutne prijímať a vytvárať špeciálne podmienky pre tehotné ženy. Avšak na druhej strane nedochádza k úprave noriem, ktoré sú v podstatnej miere sú prispôsobené mužom. Ženy sa znevýhodňujú tým, že sa neberie ohľad na ich biologické predpoklady. Muži sa môžu venovať svojej práci, a teda zachovať si ju, pričom zároveň môžu mať svoje rodiny takmer nerušené. Inými slovami, nijakým spôsobom sa nepočíta s inkorporáciou ženskej skúsenosti tehotenstva a starostlivosti o dieťa. Iný prístup môže ukladať zamestnávateľom povinnosť vytvárať tehotným ženám osobitné pracovné podmienky, ktoré môžu mať rôznu povahu v závislosti od právnej úpravy a ich úroveň môže začínať materskou dovolenkou a končiac rôznymi vybaveniami priestorov zamestnávateľa pre ženy, ktoré chcú byť matkami a súčasne si udržať svoju doterajšiu prácu. V tomto prípade môžu byť opäť ženy poškodené a stigmatizované, a to dvomi smermi. Beztak sa môže spoločensky posilňovať stereotyp o ženách ako o matkách, a beztak sa môže na ženy pri uchádzaní sa o prácu v rámci pracovného procesu samotného hľadieť ako na zamestnanca, ktorý je z princípu menej oddaný práci alebo tiež aj ako na zamestnanca, s ktorým sú spojené dodatočné finančné náklady a riešenie personálnych problémov. Tehotenstvo je príkladom, ktorý demonštruje skutočnosť, že ponúkané riešenia problému spôsobujú problémy iné. Situácia končí v dileme a načrtá sa otázka: Ktoré riešenie zvoliť za predpokladu, že žiadne z nich nie je ideálne a môže spôsobovať nové problémy? Čo teda urobiť preto, aby sa daný problém podarilo vyriešiť a aby sa už nevracal s podobnou intenzitou?

Radin tento typ dilem nevníma ako bezvýhodiskové situácie. Výhodou spojenia pragmatizmu s feminizmom je schopnosť orientovať sa v neideálnych podmienkach, čím sa zvyšuje šanca na ponúkanie úspešných riešení dilem dvojitých ohraničení. Pragmatistický feminizmus odsúva nabok úvahy o neexistujúcich, fiktívnych a ideálnych spoločenských podmienkach a zameriava svoju pozornosť na existujúce, reálne a neideálne podmienky: „Musíme sa pozorne pozrieť na neideálne okolnosti každého prípadu a rozhodnúť sa, ktorý koniec dilemy je lepším (alebo menším zlom), a musíme ho usmerňovať podľa toho ako čas plynie.“ Radin následne pokračuje objasňovaním metodiky a metodológie pragmatistického právneho feminizmu v širších súvislostiach nasledovne: „Pragmatické riešenia spočívajú v tom, že s každou dilemou je treba sa zaoberať zvlášť a vyberať si tú alternatívu, ktorá najmenej bráni posilňovanie postavenia [žien], a teda ho najviac rozširuje. Pragmatistický feminizmus nemá potrebu hľadať všeobecné riešenia, ktoré ponúkajú riešenia všetkých problémov

¹³¹⁹ RADIN, M. J. The Pragmatist and the Feminist. In Southern California Law Review, s. 1701.

dvojitého ohraničenia. Vhodné riešenia sa môžu vzájomne od seba odlišovať v závislosti od úrovne posilňovania postavenia žien, a v závislosti od toho, ako by navrhované riešenie mohlo posunúť súčasnú koncepciu rodovej rovnosti a víziu prekoncepcovania rodu v budúcnosti. V skutočnosti 'rovnaké' dvojité ohraničenia môže vyžadovať zajtra iné riešenia ako to, ktoré sa práve dnes javí ako najlepšie.¹³²⁰

Ako sme si mohli všimnúť, pragmatický feminizmus v podaní Radin¹³²¹ upozorňuje na uprednostnenie čiastočných riešení problémov pred snahou o univerzálne a hotové riešenia. Takýto partikulárny prístup je zároveň doplnený o kontinuálne sledovanie sociálnych zmien. Permanentné prehodnocovanie prístupu je odrazom feministicko-pragmatického prístupu, ktorý apeluje na východisko o tom, že „[n]eexistujú žiadne všeobecné riešenia; existujú iba čiastočné, dočasné riešenia“.¹³²²

¹³²⁰ Tamže, s. 1700.

¹³²¹ Ku kritickej analýze pragmatistického feminizmu a problémom jej teórie pozri WELLS, C. P. Pragmatism, Feminism, and the Problem of Bad Coherence. In *Michigan Law Review*, Vol. 93, Iss. 6, 1995. s. 1645-1666.

¹³²² RADIN, M. J. The Pragmatist and the Feminist. In *Southern California Law Review*, s. 1701.

Ekofeminizmus

Ekofeminizmus je jedným z mladších prúdov feminizmu a ekologických myšlienkových hnutí, keďže k jeho výraznejšiemu formovaniu dochádzalo až v priebehu sedemdesiatych rokov 20. storočia. To však neznamená, že myšlienky, ktoré by dávali do súvislosti vzťah ženy a prírody, neexistovali dávno pred týmto časovým rámcom. Samotný pojem „ekofeminizmus“ vytvorila francúzska spisovateľka Françoise d'Eaubonne, ktorá ho použila poprvýkrát („*écologie-féminisme*“, „*éco-féminisme*“ alebo „*écoféminisme*“) v roku 1974 vo svojom diele s názvom „Feminizmus alebo smrť“ („*Le féminisme ou la mort*“). Jej snahou bolo podnietiť ženy k ekologickej revolúcii. V tom istom roku sa takisto v prostredí feminizmu Severnej Ameriky uskutočnila konferencia, ktorej hlavnými organizátorkami boli Sandra Marburg a Lisa Watson. Táto konferencia sa konala v Berkeley a jej názov „Ženy a životné prostredie“ („*Women and Environment*“) predznamenával, že pôjde o tematické zlúčenie problematiky žien s ekologickými okruhmi environmentalistiky.¹³²³ Mimo tejto konferencie sa v rovnakom roku organizovala konferencia s názvom Ženy a život na Zemi: Ekofeminizmus v osemdesiatych rokoch 20. storočia (*Women and Life on Earth: Ecofeminism in the 1980s*). Rok 1980 znamená aj adaptovanie označenia „ekofeminizmu“ vo všeobecnosti, a teda prijatie možnosti podobne zmýšľajúcich feministiek prihlásiť sa k nemu.¹³²⁴ Ďalším rozhodujúcim medzníkom v počiatočnom vývoji ekologického feminizmu je rok 1975, v ktorom vyšla kniha s názvom „Nová žena/Nová Zem“ („*New Woman/New Earth*“) s podtitulom „Sexistické ideológie a oslobodenie ľudstva“ („*Sexist Ideologies and Human Liberation*“) od Rosemary Radford Ruether. V nej poukázala na potrebu, podľa ktorej „[ž]eny musia vidieť, že nie je možné ich oslobodenie bez riešenia ekologickej krízy v spoločnosti, ktorej základným vzorom vzťahov je pokračujúca nadvláda“. Podľa nej ženy „musia zjednotiť požiadavky hnutia žien s tými od ekologického hnutia, aby si dokázali predstaviť radikálne pretvorenie základných socioekonomických vzťahov a podporných spoločenských hodnôt“. ¹³²⁵ Týmto spôsobom Ruether jasne predstavila programové východisko formujúceho sa ekofeministického myslenia. Ruether takisto teoreticky rozšírila pojmy ekofeministiky D'Eaubonne.

O viac ako desať rokov neskôr už Karen J. Warren vymedzila nasledujúce štyri základné predpoklady ekofeminizmu: „(1) Existujúca súvislosť medzi útlakom žien a útlakom prírody; (2) nevyhnutné pochopenie podstaty tejto súvislosti za účelom adekvátneho porozumenia útlaku žien a útlaku prírody; (3) feministická teória a prax musia zahŕňať ekologickú perspektívu; a (4) riešenia ekologických problémov musia zahŕňať feministickú perspektívu.“¹³²⁶ Táto autorka píše ako ekofeministka od roku 1987.¹³²⁷ Spolu s Jimom Cheneyom stručne podali definíciu ekofeminizmu ako „feminizmu, ktorý sa pokúša zlúčiť

¹³²³ GLAZEBROOK, T. Karen Warren's Ecofeminism. In *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 2, 2002. s. 12-13.

¹³²⁴ Rok 1980 ako medzník pre prijatie označenia „ekofeminizmus“, ktorý má súvis s vyššie zmienou konferenciou uvádza Barbara Epstein. Pozri EPSTEIN, B. *Political Protest & Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley – Los Angeles - London : University of California Press, 1993. s. 176.

¹³²⁵ RUETHER, R. R. *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York : The Seabury Press, 1975, s. 204.

¹³²⁶ Ku koncepcii ekofeminizmu od Karen Warren pozri bližšie WARREN, K. J. *Feminism and Ecology*. In *Environmental review*, Vol. 9, No. 1, 1987. s. 3-20.

¹³²⁷ Svoju ucelenú podobu ekofeminizmu vzhľadom na námietky vznesené voči ekofeminizmu predstavila v širšej podobe až v roku 2000. V tejto súvislosti pozri WARREN, K. J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. ISBN 0-8476-929-X.

požiadavky ženského hnutia s ekologickým hnutím za účelom predstaviť svet a svetonázor, ktorý sa nezakladá na sociálnoekonomických a konceptuálnych štruktúrach nadvlády“.¹³²⁸

Určitú vzpruhu pre rozvoj ekologicky orientovanej podoby feminizmu predstavovalo udelenie Nobelovej ceny za mier pre kenskú sociálnu, ekologickú a politickú aktivistku Wangari Muta Maathai v roku 2004.¹³²⁹ Išlo o udelenie Nobelovej ceny prvej africkej žene, ktorá bola udelená za „podiel na udržateľnom rozvoji, demokracie a mieru“.¹³³⁰ Maathai podnietila tisíce afrických žien k tomu, aby sa postavili proti odlesňovaniu, chudobe a autoritárskym vládam. Napríklad, samotným odlesňovaním sa výrazne zhoršovali životné podmienky afrického obyvateľstva, s dopadom na každodenný život žien a dievčat. Ženy a dievčatá tak boli následne nútené denne prechádzať väčšie vzdialenosti, aby mohli nazbierať drevo na pálenie, ktoré im umožňovalo pripraviť jedlo. Boj za zlepšenie rodinného, sociálneho, politického a právneho postavenia afrických žien a dievčat sa ukázal takisto ako nevyhnutný, pretože spoločenské tradície a právne poriadky afrických štátov tvorili faktory podmieňujúce ženskú chudobu a nerovné postavenie žien v rodine a v širšom okruhu spoločenských vzťahov. Maathai predstavila ideály ekofeminizmu svojou prácou v rámci Hnutia zeleného pásu (*The Green Belt Movement*), ktorý založila v roku 1977. Jeho cieľom je „mobilizovať vedomie komunity za účelom sebaurčenia, spravodlivosti, slušnosti, zníženia chudoby a ochrany životného prostredia s ohľadom na stromy ako východiskový bod“.¹³³¹ Dané hnutie súčasne podnietilo výsadbu niekoľko desiatok miliónov stromov a dalo prácu tisícikam afrických žien. Hlavná myšlienka Hnutia zeleného pásu smeruje k boju proti chudobe a za lepšie postavenie žien v spoločnosti cestou záchrany či obnovy prírodného prostredia. Aj týmto príkladom možno poukázať na to, že ekofeministické hnutie a ekofeministická filozofia ďaleko prekračujú rámec západnej kultúry a nachádzajú živnú pôdu v krajinách ako India alebo v rozvojových krajinách tzv. tretieho sveta.

Ekofeminizmus sa snaží o postrehnutie spojenia medzi ženou, spoločnosťou a prírodou. Zdrojová téza feminizmu odkazuje na súvislosť medzi rodovým, sexuálnym a rasovým útlakom a deštrukciou životného prostredia.¹³³² Vo feministických reláciách to znamená, že útlak páchaný na ženách je úzko prepojený s deštrukciou prírody. Ekofeminizmus kriticky akcentuje to, ako kultúra západnej spoločnosti nadraduje výtvyry ľudskej mysle a ľudského ducha nad prírodu a prirodzené procesy, ktoré v nej prebiehajú. Ľudská snaha o totálne ovládnutie prírody je rovnako zdrojom sexismu. Ekofeminizmus túto myšlienku zdôvodňuje nasledovne: kultúra západnej spoločnosti priraduje ľudskej mysli a duchu maskulínnu povahu, zatiaľ čo svetu prírody priraduje feminínnu povahu. Maskulínnu je tým pádom všetko, čo predstavuje rozum, objektivitu, kauzalitu, vedu atď. Feminínnu je zasa všetko čo súvisí s inštinktom, spontánnosťou, sexom, „Matkou Prírodou“, „Matkou Zemou“ atď. Dôležitým prvkom štruktúry ekofeministickej argumentácie je tvrdenie, podľa ktorého

¹³²⁸ CHENEY, J. – WARREN, K. J. Ecological Feminism and Ecosystem Ecology. In *Hypatia*, Vol. 6, No. 1, 1991. s. 179-197.

¹³²⁹ LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*, s. 32.

¹³³⁰ The Nobel Peace Prize for 2004 [online]. 2004. [cit. 20.06.2020]. Dostupné na: <<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/press-release/>>.

¹³³¹ Cit. podľa BOYER-RECHLIN, B. Women in Forestry: A Study of Kenya's Green Belt Movement and Nepal's Community Forestry Program. In *Scandinavian Journal of Forest Research*, Vol. 29, Iss. 9, 2010. s. 72.

¹³³² Myšlienka vzájomnej blízkosti ženy a prírody ako aj analogické spojenie medzi nimi sa objavuje v dielach ženských a feministických autoriek skôr než sa začal formovať ekofeminizmus. Pritom môže byť vyslovovaný ženami, ktorých myšlienkové smerovanie nemusíme vcelku považovať za ekofeministické. Príkladom toho môže byť aj francúzska existenciálna filozofka, sociálna teoretička a feministka Simone de Beauvoir, ktorá poukázala na logiku patriarchátu, kde ženu a prírodu považujú za druhé, či ostatné. Pozri bližšie DE BEAUVOIR, S. *The Second Sex*. London : Lowe and Brydone, 1956. s. 33 a nasl.

existuje hierarchia vo vzťahu človeka a prírody. V rovnakej miere ako je človek nadradený prírode sú aj ženy podriadené mužom. V tejto súvislosti je zaujímavé si všimnúť, s akými analógiami pracuje filozofia ekofeminizmu. Zároveň za povšimnutie stojí aj jeho pozícia, ktorá dáva do pozornosti štruktúru a vývoj týchto dvoch oblastí, ktoré sú v analogickom vzťahu. Inými slovami, útlak žien bude trvať dovtedy, pokým bude pokračovať dobíjanie a ničenie prírodného prostredia. Za postreh ďalej stojí snaha ekologického prúdu feministického myslenia, ktorá sa orientuje na obnovenie harmonického spolužitia človeka a prírody v širších súvislostiach. Zdá sa akoby ekofeminizmus reprezentoval staré a dobré známe memento, že „planéta bez človeka prežije, ale človek bez planéty nie“. Obnova vzájomného súžitia človeka s prírodným prostredím tak podľa neho musí viesť k popretiu vyššie uvedenej hierarchie cez reštrukturalizáciu vo vzťahu človeka a prírody. Je to prirodzená súčasť ekofeminizmu, nakoľko tento prúd feministického myslenia programovo vychádza z tézy, že životy ľudských bytostí nie sú len životmi utvorenými vo vzťahu k iným ľudským bytostiam, ale životy ľudí sú takisto aj utváraním vzťahov s prírodným prostredím. Ľudia si v rovnakej miere utvárajú vzťahy so zvieratami, rastlinami a širším okruhom prírody. Zároveň pritom ekofeminizmus kriticky poukazuje na skutočnosť, ako si ľudia neuvedomujú svoju zodpovednosť za okolitý svet mimo nich samých a ako ľudia zabúdajú na miesto, ktoré v ich živote vyplňa príroda. V dôsledku toho sa ľudia dopúšťajú znečisťovania životného prostredia, vyčerpávania prírodných zdrojov, alebo sa dokonca neštítia vyvíjať či vlastniť zbrane hromadného ničenia, ktorých použitie predstavuje masívny zásah do chodu prírody. Ekofeministka Ynestra King pripomína, že príroda sa začína čoraz viac brániť.¹³³³ Aj preto ekofeministky varujú, že jediný spôsob ako nezničiť prírodu – spolu s nami – je obnoviť vzťah ľudí s prírodným svetom.

Ekologický feminizmus tak rozširuje feministický záber záujmu vedľa sveta ľudských záležitostí aj o záležitosti mimo-ľudské, teda tie ktoré sa týkajú okolitého sveta prírody. Tento prvok antropocentrizmu preberá ekofeminizmus do svojho myslenia z odkazu ekologických hnutí. V antropocentrizme ekologizmu je vyjadrené varovanie, že západná filozofia, náboženstvo, kultúra a predstavy z nich plynúce sú odcudzené voči prírode a zameriavajú sa v prevažnej miere na ľudské potreby a túžby. Ekofeminizmus však tento prvok ešte bližšie špecifikuje s ohľadom na prevládajúci spoločenský patriarchát, a tak namiesto antropocentrizmu dávajú do popredia myšlienku androcentrizmu. Ekofeminizmus predpokladá, že záchrana planéty Zem nebude možnou dovtedy, pokiaľ sa neprijme nový etický postoj, oslobodený od akýchkoľvek prvkov androcentrizmu. To v sebe nesie možno až mesiánsky prvok, pretože sa objavuje otázka: Oslobodia či zachránia ľudstvo a planétu pred istou záhubou práve ženy?

Vyššie uvedené hľadisko tak svedčí v prospech špecifického ekofeministického videnia patriarchátu. Patriarchát je v ich očiach dvojitou nadvládou nad ženami a nad prírodou. Patriarchát má efekt dvojitého útlaku: prvý útlak je útlakom sexizmu a týka sa žien, zatiaľ čo druhý útlak je útlakom naturizmu. Zároveň je ekologický feminizmus osobitný aj svojim chápaním intersekcie. Súčasný feminizmus sa snaží o intersekcionálnu teóriu, ktorá by reprezentovala každú možnú diverzitu podobu ženskej skúsenosti, a tým by účinne bojovala proti nespočetnému množstvu prejavov útlakov voči ženám. V tomto nie je ekofeminizmus iný. Iný je však v tom, že intersekcionálnu rozširuje aj na prírodné prostredia. Predstavuje intersekciami ako inklúziou „utlačaného“ prírodného prostredia do systému ženskej filozofie a hnutia. Odôvodňuje ju analogickou podobou útlakov patriarchátu voči ženám a voči prírode zároveň. Oslobodenie spod patriarchátu sa zameriava nielen na ženy samotné – dokonca sa nezameriava ani na oslobodenie súhrnnej množiny žien a utlačaných menšín medzi

¹³³³ Pozri KING, Y. Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism. In JAGGAR, A. M. – BORDO, S. Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing. New Brunswick, New Jersey : Rutgers University Press, 1989. s. 115-171.

ženami – ale rozširuje sa na celkové ľudstvo.¹³³⁴ Keďže bez vhodných prírodných podmienok pre život na planéte Zem nie je spôsobilé ľudstvo prežiť, zdá sa byť inkluzivita ekologického feminizmu najširšie zacielenou ako si len možno predstaviť. Ak sa mám vrátiť späť k analogickému prístupu patriarchátu k žene a prírode, potom nutne treba vyzdvihnúť ako sa snaží ekofeminizmus povedať, že žena a príroda v následkoch útlaku zažívajú to isté. Čo presne to znamená? Neznamená to nič než to, že žena a príroda zažívajú kontrolu nad sebou. Ženy a príroda sú si podobné prvkom rôznosti, a práve túto rôznosť sa snaží patriarchát dostať pod kontrolu, ovládnuť ju a ťažiť z nej.

Táto východisková téza ekofeministických predstaviteľiek má aj svoje konkrétne kontúry a viaže sa na konkrétne spoločenské, ekonomické, politické, kultúrne či ideologické podmienky súčasnej spoločnosti. V ekofeminizme cítiť prudkú kritiku smerovania západnej spoločnosti, kapitalizmu,¹³³⁵ dôsledkov bývalej éry kolonializmu, etnocentrizmu dosahujúceho až úroveň šovinizmu, militarizmu,¹³³⁶ silového globalizmu a objektivistického racionalizmu¹³³⁷ so snahou o umlčanie emócií a pozdvihnutie patriarchálnej konceptuálnej štruktúry, ktorá vedie k dualistickému a polarizujúcemu videniu sveta spôsobom „civilizovaná spoločnosť *versus* nekultivovaná príroda“¹³³⁸. Ekofeministická téza o tom, že maskulínne

¹³³⁴ V tejto súvislosti porovnaj napr. KAIJSER, A. – KRONSELL, A. Climate change through the lens of intersexuality. In *Environmental Politics*, Vol. 23, No. 3, 2014. s. 417–433.

¹³³⁵ Dôsledky spojenia medzi kapitalizmom, sexizmom a znehodnocovaním životného prostredia človekom rozvádza ekofeministka Carolyn Merchant. Merchant sa zameriava na tieto problematiky ako zástankyňa socialistického ekofeminizmu. Podľa tejto autorky „hnutia žien a ekologické hnutie ostro kritizujú dopady súťaživosti, agresivity a nadvlády plynúcej z *modus operandi* trhovej ekonomie na prírodu a spoločnosť. Ekológia je podvratnou vedou, ktorá svojou kritikou predstavuje dôsledky nekontrolovateľného rastu spojeného s kapitalizmom, technológiou a pokrokom – pojmy, ktoré behom posledných dvesto rokov boli s úctou zachovávané v Západnej kultúre. [...] Podobne, hnutie žien odhalilo všetkým ľudským bytostiam cenu za súťaživosť na trhu, t.j. stratu zmysluplných produktívnych ekonomických rolí pre ženy ranej kapitalistickej spoločnosti, a obraz žien a prírody ako psychologických a rekreačných zdrojov pre trýznivú zábavu manžela“. MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Nature, and the Scientific Revolution*. New York : Harper & Row Publishers, 1990. s. XX-XXI. K tomu takisto pozri MERCHANT, C. *The Scientific Revolution and The Death of Nature*. In *Isis*, Vol. 9, No. 3, 2006, s. 513-533.

¹³³⁶ Ynestra King sa vyjadruje proti militarizmu nasledovnými myšlienkami: „Spojitosť medzi násilím na ženách, militarizovanou kultúrou a vývojom a rozmiestnením jadrových zbraní bola dlho príznačná pre pacifistické feministky. Ekofeministky, ktorou som aj ja, sa snažia celý svoj život zakoreniť v porozumení spojitosti medzi mizogýniou a ničením prírody. Začínajú vidieť militarizmus a smrtonosný zbrojársky priemysel ako bezprostrednú hrozbu voči udržateľnosti života na tejto planéte, zatiaľ čo ekologický vplyv moderných technológií preň predstavuje dlhodobú hrozbu. V nadväznosti na to sa militarizmus stal podstatným problémom pre ekofeminizmus. [...] Prepájame strach z nukleárneho zničenia so strachom žien z mužského násillia v každom živote.“ POZRI KING, Y. *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*. In PLANT, J. (ed.) *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia : New Society Publishers, 1989. s. 25 a nasl.

¹³³⁷ Tak ako so vyjadruje Val Plumwood: „Racionalizmus je kľúčom k prepojeniu útlaku ženy a prírody na Západe.“ Plumwood svojou analýzou dáva do pozornosti, akú historickú rolu zohral racionalizmus, ktorý dokázal utlmiť potenciál emócií a viedol k dualistickému chápaniu vecí spôsobom muž/žena, rozum/emócia, kultúra/príroda, človek/príroda. Podľa nej sa patriarchálna nadvláda odohráva v takto dualisticky vymedzenom rámci pojmov a hodnôt. POZRI PLUMWOOD, V. *Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and Critique of Rationalism*. In *Hypatia*, Vol. 6, no. 1, 1991, s. 3-27.

¹³³⁸ V tejto súvislosti hovorí Karen Warren o spoločensky prevládajúcom hodnotovom dualizme, ktorý dáva do protikladu isté hodnoty. Dualizmus tak následne pôsobí skôr exkluzívne, než by smeroval ku inkluzivite. Takýto dualizmus by nefungoval dostatočne, ak by nebol doplnený o hierarchiu medzi opozičnými hodnotami. Ako uvádza Warren na príklade: „[H]odnotový dualizmus dáva vyššie postavenie tomu, čo bolo historicky identifikované ako ‚mužské‘, ‚biele‘, ‚racionálne‘ a ‚kultúrne‘ pred tým, čo bolo

správanie sa voči žene má svoju analógiu v správaní sa mužskej spoločnosti voči prírode, môže mať aj absolútne a krajné vyjadrenia. Ako príklad môžeme demonštrovať tvrdenie socialistickej, resp. materialistickej ekofeministky Ariel Kay Salleh, s ktorým by súhlasila väčšina z ekofeministiek. V tejto súvislosti sa vyjadrila, že nenávisť voči ženám, ktorá sa *ipso facto* prenáša na prírodu, je jedným z principiálnych mechanizmov ovplyvňujúcich správanie sa mužov, a preto sa presúva aj na vyššiu ideologickú úroveň celej západnej/patriarchálnej kultúry.¹³³⁹

Ekologický feminizmus je veľmi rôznorodý, a preto ho možno ťažko jednoznačne definovať. Orientuje sa na viacero oblastí života žien, ktoré súvisia s prírodou. Rovnako forma, ktorú môže nadobúdať ekofeminizmus je rôznorodá. Niektoré autorky si volia jeho vyjadrenie vo forme básni, poviedok,¹³⁴⁰ poetických esejí, pamfletov ale aj vedeckých štúdií¹³⁴¹. Tu sa však rôznorodosť podôb ekofeminizmu nekončí. Ekofeminizmus môže byť zameraný na konkrétnu tematiku, ktorá určuje jeho podobu. Rozoznávame tak prirodzený ekofeminizmus, transformatívny ekofeminizmus, globálny ekofeminizmus, vegetariánsky a vegánsky ekofeminizmus, spirituálny ekofeminizmus atď.

Vcelku možno dodať, že ekofeminizmus dokázal z analógie ženy a prírody, ktoré kladie do súvislosti v prírodných a sociálnych rozmeroch, vytvoriť celú radu analýz a kritik epistemologických prepojení, ideologických diskurzov a iných produktov kultúry, podieľajúcich sa na útlaku žien a devastovaní prírody. Súvislosť ženy s prírodou však nemá v rámci ekofeminizmu jednotnú podobu. Napríklad, ekofeministka Charlene Spretnak tvrdí, že ženy majú oveľa silnejšie fyzické, citové a duchovné prepojenie s prírodou než je to v prípade mužov. Pozdvihuje pri tom vlastnú ženskú spiritualitu, ktorá búra doterajšie patriarchálne mýty náboženstiev po celý čas presadzované cirkvami.¹³⁴² To je zároveň podľa

historicky identifikované ako „ženské“, „čierne“, „citové“ a „prírodné“.“ Pozri WARREN, K. J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, s. 46.

¹³³⁹ FERRY, L. *The New Ecological Order*. Chicago – London : The University of Chicago Press, 1995. s. 118. Takisto v tejto súvislosti pozri SALLEH, A. K. *Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection*. In *Environmental Ethics*, Vol. 6, No. 1, 1984. s. 339-345.

¹³⁴⁰ Napríklad básne a próza zozbierané Lorraine Anderson vykresľuje spojitosť medzi ženou a prírodou. V úvode tejto zbierky sa vyjadrila slovami: „Žijeme v dobe opätovného vyváženia. V tomto momente sme vystavení dvom ekologickým pravdám: celý náš život je kruhom, v ktorom má všetko svoju hodnotu a nezastupiteľný účel, a že sila a zdravie vyvstáva z rôznorodosti. Dôležité spoločenské a politické hnutia nášho storočia boli všetky nastavené tak, aby rozširovali náš kultúrne vymedzený okruh hodnôt o tých, ktorí boli predtým vylúčenými: ženy, ľudia iných rás, zahraniční „nepriatelia“, zvieratá, stromy, voda, hory a pôda. Dozrel čas, aby boli hlasy žien o prírode zahrnuté do kruhu literatúry, oceňovaného našou kultúrou.“ Anderson tvrdí, že pohľadov na prírodu môže byť toľko, koľko je žien. Teda týmto prístupom je možné zaručiť diverzitu v chápaní prepojenia žien s prírodou. Zároveň je presvedčená, že analógia prírody ako ženy povedie k zväčšeniu úcty k ženám a prírode: „Mojou nádejou je, že ak sa naučíme úctu k tomu čo predstavuje ženské, obraz zeme ako matky prinesie úctu k nej samej.“ Pozri ANDERSON, L. *Sisters of the Earth: Women's prose and poetry about nature*. New York : Vintage Books: A Division of Random House Inc, 1991. s. XVI-XVIII. Iným príkladom poézie a prózy, ktorý dáva do súvisu ženu a prírodu je Susan Griffin, ktorej zbierka s názvom „Žena a príroda“ („*Woman and Nature*“) vyšla ešte koncom sedemdesiatych rokov 20. storočia. Pozri GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*. New York : Harper Colophon Books, 1980. 263 s. ISBN 0-06-090744-4.

¹³⁴¹ Napríklad Greta Gaard a Lori Gruen napísali esej s názvom „Ekofeminizmus: Od globálnej spravodlivosti k zdravej planéte“ („*Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health*“). V obsahu tejto eseje tak spájajú okrem teoretických znakov ekofeministického myslenia aj množstvo vedecky zistených údajov týkajúcich sa stavu sociálneho a prírodného prostredia. Pozri viac GAARD, G. C. – GRUEN, L. *Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health*. In *Society and Nature*, Vol. 2, No. 1, 1993. s. 1-35.

¹³⁴² Spretnak si berie pod svoju kritiku náboženské mýty západnej civilizácie, na ktorých stála grécka, rímska a judeo-kresťanská tradícia. Podľa nej mýty týchto náboženstiev – podobne je to aj v islame a hinduizme – delili pohlavia na „Božie“ a „diablovo“. Mužom bolo pripisované to dobré, čím sa

tejto autorky aj vysvetlením toho, prečo sa ženy snažia eticky principiálnejšie pristupovať k prírodnému svetu.¹³⁴³ Ostatné ekologické feministky sa snažia zdôvodniť spojenie medzi ženami a prírodou poukazom na to, že útlak prírody a rovnako aj útlak žien sú dôsledkami kultúrnych (sociálnych) konštruktov a postupom času alebo miestom sa vyvíjali, a teda platia stále v inej podobe.¹³⁴⁴

Napriek tomu je potrebné povedať, že v celkovom rozsahu môže feminizmus takéto východiská a závery ekofeminizmu vnímať ako problematické, ba dokonca až ako patriarchálne. Prepojenie ženy a prírody sa zo širšieho feministického hľadiska odmieta a kriticky sa naň poukazuje. V konečných dôsledkoch metaforické spojenie ženy a prírody môže byť nebezpečným argumentom v prospech biologického determinizmu. No spojenie ženy a prírody spôsobuje problémy aj vo vnútri ekofeminizmu samotného. Austrálska ekofeministka Val Plumwood upozorňuje na to, že tento vzťah netreba chápať absolútne. Vystríha pred chápaním ženy ako zo svojej podstaty „anjela ekosystému“ („*angel in the ecosystem*“). Podľa nej ženy žijúce v industrializovaných krajinách sa podieľajú na kultúre spotreby v rovnakej miere ako zvyšok ich obyvateľstva. Žena, tak ako hociktorý iný člen spoločnosti, využíva výhody, plynúce z devastovania životného prostredia a týrania zvierat, a to jednoducho tým, že denne využíva elektrickú energiu, šoféruje motorové vozidlo, kupuje si oblečenie či jedlo zo živočíšnych produktov. To znamená, hodnoty, ktoré plynú zo spojenia ženy a prírody – a ktoré následne akcentuje a reprezentuje ekofeminizmus – nie sú v žiadnom prípade dôvody pre ospravedlnenie spôsobu súčasného života žien.¹³⁴⁵

Iný pohľad zasa zdôrazňuje prednosti ekologického feminizmu, ktoré chápe ako nutnú súčasť feminizmu. Napríklad, Warren hovorí o nutnosti zahrnutia ekologickej pozície do feminizmu. Bez toho, aby sa feminizmus vysporiadal v rámci boja s patriarchátom a patriarchálnym dopadom na prírodu, ostane feminizmus ako teória navždy nekompletnou

zdôrazňovala ich spätosť s Bohom. Ženy boli chápané ako pookušíteľky k hriechu, a teda nečisté a zlé stvorenia. Zároveň sa vyjadruje o náboženstve nasledovnými tvrdeniami: „Cirkvi prispeli enormným množstvom peňazí, času, organizačných snáh s cieľom rozdrviť nás, zvlášť pokiaľ ide o tému interrupcií a ERA. Ako je možné, že masy žien sa podriaďujú ich vedeniu? Pretože patriarchálne náboženstvo a spoločenské štruktúry sú považované za prirodzený poriadok vecí.“ SPRETNAK, CH. *The Politics of Women's Spirituality*. SPRETNAK, CH. (ed.) *In The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York : Anchor Books, 1982. s. 396.

¹³⁴³ Po analýze patriarchátu voči ženám a androcentrizmu voči prírode sa Spretnak vyslovuje nasledovnými slovami k stavu súčasnej spoločnosti: „Musíme nájsť cestu von z technokratického odcudzenia a nihilizmu, ktorý nás obklopuje, a to zušľachtovaním a vzdávaním pocty nášmu priamemu spojeniu s prírodou.“ SPRETNAK, CH. *Ecofeminism: Our Roots and Flowering*. In DIAMOND, I. – ORENSTEIN, G. F (eds.) *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco, 1990. s. 13.

¹³⁴⁴ Takúto pozíciu zastáva Merchant. Do pozornosti dáva intenzity zmeny vzťahu ľudstva k planéte s ohľadom na rozvoj obchodu, industrializácie, ktoré sa týkali aj zmeny podoby prírodného prostredia vo väčšom rozsahu. Dolovanie, odlesňovanie, odvodňovanie či vyrovnávanie pôdy za účelom ich premeny na polia – to všetko podmienilo rozvoj techniky tak, aby sa uspokojili požiadavky obchodu. Postupným vývojom sa behom storočí opúšťala myšlienka metaforického chápania prírody alebo planéty Zem ako starostlivej a vyživovacej matky. Príroda sa dostávala čoraz viac pod nadvládu človeka. Príroda bola podľa tejto autorky považovaná za ženu. A preto rovnaký osud ako prírodu postihol aj spoločenské vnímanie žien. Pozri viac MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Nature, and the Scientific Revolution*, s. 1 a nasl.

¹³⁴⁵ Plumwood kritizuje niektoré verzie feministických teórií, ktoré ženám automaticky udeľujú rozličné, ale vzájomné od seba závislé cnosti. Medzi najčastejšie sa opakujúcimi poukazuje na starostlivosť, empatiu, ochotu k spolupráci. Pováčšine vyplývajú z reprodukčnej funkcie žien, ktorú plnia. Nebezpečenstvo tohto prístupu je v tom, že dlhodobý mýtus „anjela domácnosti“ bude nahradený novým mýtom „anjela ekosystému“. Pozri PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. London : New York, Routledge, 1993. s. 9 a nasl.

a ako politické hnutie bude neefektívnym. Warren tvrdí, že feministky sa musia orientovať nielen na odstránenie sexizmu (t.j. útlaku voči žene na základe pohlavia a rodu), ale rovnako aj na odstránenie naturizmu (t.j. útlaku voči prírode).

V závere len dodám, že v rámci feministickej právnej vedy doposiaľ nenájdeme právne teórie ekofeminizmu. Napriek vnútornej a ideovej diverzite ekofeministických prístupov, táto podoba feminizmu doposiaľ nesmerovala k aplikácii svojich myšlienok do oblasti práva.

Prirodzený ekofeminizmus: Gyn/Ekológia Mary Daly a Susan Griffin

Každý ekofeminizmus je orientovaný na zdôraznenie významu prírody. V čom je však táto podoba ekofeminizmu natoľko špecifická, že sa prívlastok „prirodzený“ dostal do jej názvu? Odpoveď treba hľadať predovšetkým v tom ako prirodzené ekofeministky konštruujú obraz ženy. Ak vezmeme do úvahy myšlienky radikálnych feministiek/ekofeministiek ako Mary Daly¹³⁴⁶ a Susan Griffin, odpoveď je jasná. Prirodzené ekofeministky vyzdvihujú osobitú schopnosť žien vytvárať si silný vzťah s prírodným prostredím, teda s prostredím mimo ľudských bytostí. Takáto ženská vzťahová väzba na prírodu je rodovo jedinečná. Inými slovami sa to dá vyjadriť tak, že ženy si zo svojej podstaty vytvárajú a pestujú taký vzťah k prírodnému prostrediu, ktorého muži nie sú schopní. Podľa Anne Stephens existujú dva podporné dôvody, z ktorých prirodzený ekofeminizmus vychádza: po prvé, reprodukčná a vyživovacia schopnosť ženy ju predurčuje k hlbšiemu a osobnejšiemu poňatiu prírody; po druhé, ženy, podobne ako ostatné (mimo-ľudské) bytosti prírodného sveta, sú obeťami útlaku patriarchálnej spoločnosti.¹³⁴⁷

Prirodzené ekofeministky tak predstavujú problematickú tézu, ktorá apeluje na prirodzené a podstatné spojenie medzi ženou a prírodou. Takéto prirodzené spojenie je do veľkej miery zakódované v materiálnych¹³⁴⁸ a psychologických predpokladoch každej ženy, ktoré do ženskej podstaty vložila sama príroda. Samozrejme, takýto názor svedčí v prospech esencializmu, keďže vyjadruje akúsi spoločnú podstatu žien, ktorá ich spája s prírodou. Esencia každej ženy sa tak v zmysle prirodzených feministiek opiera o realisticky podanú ontológiu, kde reprodukčná, vyživovacia a na prírodu zacielená environmentálna funkcia spoločne dokopy vytvárajú ženskú bytosť. Ženská bytosť je bytosťou prirodzene rozšírenou o prírodný svet. Takáto esencialistická téza má celý rad dôsledkov predovšetkým v tom, že sa tým podčiarkuje „inakosť“ ženského nazerania na seba a okolitý svet. Ženské poznanie o sebe samej a svete sa tým stáva bohatším (možno aj kompletnejším, ak nie úplne kompletným) v porovnaní s mužmi. Naopak, muži niečo takéto nepoznajú – minimálne v takej autenticite ako to zažívajú iba ženy. Iba ženy sú matkami, tzn. rodia a výživou sa starajú o dieťa a snažia sa mu vytvárať prirodzene zdravé a prospešné životné prostredie domova. Biologicko-

¹³⁴⁶ Chris Cuomo považuje knihu Gyn/Ekológia od Mary Daly za prvú ekofeministickú publikáciu aj napriek tomu, že Daly sa primárne zamerala na núdzny stav žien v patriarchálnom spoločenskom prostredí. Ostatné diela od Karen Warren a Val Plumwood následne chápe ako predstavenie ekofeministickej školy myslenia. Pozri bližšie CUOMO, CH. J. On Ecofeminist Philosophy. In *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 2, 2002. s. 2 a nasl.

¹³⁴⁷ STEPHENS, A. *Ecofeminism and Systems of Thinking*. New York : Routledge, 2013. s. 6.

¹³⁴⁸ Autorka Anupam Pandeya tvrdí, že materiálne spojenie medzi ženou a prírodou je obzvlášť (aj keď nie výhradne) populárne v myslení ekofeministiek južnej strany pologule. Takýto úzky zväzok medzi ženou a prírodou má svoju príčinu v práci žien prevažne z krajín tretieho sveta, kde ženy sú v omnoho väčšej miere vystavené vo svojom každodennom živote citovému a spirituálnemu spojeniu s prírodou. „Príroda pre nich nie je iba zdrojom prežitia, ale takisto utvára ich identitu“, tvrdí Pandeya, pričom poukazuje na skutočnosť, že väčšina takýchto južanských ekofeministiek tvoria a píše pod dojmom dôsledkov bývalého kolonializmu a súčasného neokolonializmu, ktorý rámcuje chudoba a vykorisťovanie žien. PANDEYA, A. Globalization and ecofeminism in the South: keeping the 'Third World' alive. In *Journal of Global Ethics*, Vol. 9, No. 3, 2013. s. 347.

materiálne a zároveň biologicko-psychické predpoklady žien, umožňujú akoby „ženy mohli hovoriť v mene prírody samej“.¹³⁴⁹ Inými slovami, príroda im to umožňuje, príroda ich o to obohacuje. Z uvedeného vyplýva, že predstaviteľky prirodzeného ekofeminizmu neprijímajú sociálny konštruktivizmus, na ktorom sa zakladá značná časť súčasného ekofeminizmu a feminizmu vôbec. Vyvrcholením tejto argumentácie prirodzených ekofeministiek je záver, podľa ktorého k oslobodeniu žien spod ťarchy útlaku patriarchátu môže dôjsť jedine prostredníctvom návratu hlasu prírody vo vnútri žien samých. Takáto osobitná schopnosť žien, ktorá pramení z ich prirodzeného spojenia so svetom prírody, im výrazne môže napomôcť v boji proti patriarchátu a za lepšie životné prostredie. Spojenie ženy a prírody pri dosahovaní integrity postrehla aj prirodzená ekofeministka Mary Daly. Možno to demonštrovať na jej nasledujúcich myšlienkach: „Nechcem tým povedať, že ženy majú ‚poslanie‘, aby zachránili svet pred ekologickou katastrofou. Určite nevolám po Sebaobetovaní žien pred mužmi vedenej veci ‚ekológie‘. Tvrdím, že ženy, ktoré majú odvahu nájsť/vytvorit'/rozvinúť novú Jar. Táto Jar v nás a medzi nami umožňuje bytie a proces integrity [...]. Táto intuitívna, dynamická integrita nám umožňuje začať vidieť cez šialené prekrútenie našich väzieb mysle.“¹³⁵⁰

V prirodzenom ekofeminizme a rovnako aj v spiritualistickom ekofeminizme je možné postrehnúť snahu o kritiku patriarchálneho jazyka, náboženstva a kultúry, a tým docieľiť zrovnoprávnenie žien, a v konečnom dôsledku planetárnu záchranu. Obe podoby ekofeminizmu – a každá svojím spôsobom – prichádzajú s novým jazykom či diskurzívnym štýlom, novými mýtmi či podobami náboženských svetonázorov. Účelom je dosiahnuť transformáciu ľudského vedomia a vytvorenie egalitárnej kultúry spoločnosti. Ak sa mám na tomto mieste pustiť do stručného porovnávania medzi prirodzeným a spiritualistickým ekofeminizmom na jednej strane, a transformatívnym a socialistickým ekofeminizmom na strane druhej, potom musím povedať, že prvé dve podoby ekofeminizmov v oveľa väčšej miere apelujú na zmenu jazyka a vedomia (buď na osobnej, alebo duchovnej úrovni) jednotlivcov, prostredníctvom ktorej má dôjsť k spoločenskej zmene.

Po vyššie uvedenom vstupe môžeme prejsť ku konkrétnym podobám prirodzenej ekofeministickej teórie v podaní Mary Daly a Susan Griffin. Obe tieto ekofeministky sú považované za rané autorky ekofeministickej tvorby, napriek tomu, že ich myšlienky majú blízko k radikálnemu feminizmu.¹³⁵¹ V tejto súvislosti treba povedať, že ich diela, ktorým sa

¹³⁴⁹ BUCKINGHAM, S. Ecofeminism in the twenty-first century. In *The Geographical Journal*, Vol. 170, No. 2, 2004. s. 147.

¹³⁵⁰ Pojem „Jar“ („*Spring*“) alebo slovné spojenie „Tichá jar“ („*Silent Spring*“) preberá Daly ako metaforu bioložky a environmentálnej aktivistky Rachel Carson, ktorá napísala knihu s názvom Tichá jar (*Silent Spring*). Jej kniha sa zaoberá používaním syntetických pesticídov a herbicídov a ich negatívnymi ekologickými dopadmi. Napísanie knihy odštartovalo pozorovanie jej priateľky, ktorá vo svojej záhrade našla uhynutých vtákov. Carson sa preto snažila ukázať ako môže fungovať reťazec otravy, ak sa pesticídy a herbicídy dostanú do potravinového reťazca. Táto kniha síce spopularizovala vážnosť ekologickej tematiky naprieč americkou spoločnosťou, avšak v odborných kruhoch bola ignorovaná alebo kritizovaná a spochybnovaná. Carson ukázala prepojenosť prírodného sveta a poukázala akým spôsobom môže „všetko so všetkým“ súvisieť. Dôraz kladla na nepredvídateľnosť negatívnych následkov ľudských zásahov do ekosystému, ktoré môžu končiť všeobecnou ekologickou katastrofou. Aj preto Carson vyjadruje myšlienku, ktorá sa blíži k ekofeministickým tendenciám. Zvlášť to platí, ak sa pozrieme na jej chápanie súvzťažnosti hodnoty života s okolitým prírodným svetom a jej kritiku miery zásahov človeka do prírody: „Tak ako človek pokračoval vo vytýčovaní svojho cieľa dobytia prírody, zapísal tým deprimujúci záznam deštrukcie namierenej nie iba proti zemi, ktorú obýva, ale rovnako aj proti životu, ktorý s ňou zdieľa.“ Ako žena však predstavila prístup, ktorý ju zaraďuje ako predchodkyňu neskorších ekofeministických prístupov. K tomu pozri DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston : Beacon Press, 1990. s. 21. a CARSON, R. *Silent Spring*. Boston – New York : Mariner Books, Houghton Mifflin Harcourt, 2002. s. 84.

¹³⁵¹ Radikálno-feministická stratégia oboch autoriek v snahe o transformáciu jazyka a diskurzívneho štýlu spočíva v tom, že Daly a Griffin samé uplatňujú nový spôsob používania jazyka a vedenia diskurzu

budem v nasledujúcich riadkoch venovať, sú považované za ranú podobu ekofeministických myšlienok. Obe autorky ich napísali a vydali okolo roku 1978 a od tej doby boli podrobené značnej kritike. Ako esencialistické ekofeministky zastávajú názor, podľa ktorého by sa mali ženy v boji proti patriarchátu a maskulinnej kultúre identifikovať s prírodou. Samozrejme, tak ako každé esencialistické nazeranie na ženu, aj toto sa stáva vo feministických a zvlášť ekofeministických kruhoch sporným a kritizovaným. Problematickým sa v tejto súvislosti môže javiť biologické identifikovanie ženy s prírodou, ktoré ekofeministka Catriona Sandilands označila za „neokonzervatívnu rétoriku materského environmentalizmu“ a pri ktorom kritizovala exkluzívnosť vzťahu ženy a prírody voči mužom.¹³⁵² Či už takéto spojenie existuje alebo nie, a hlavne, či so sebou prináša pre ženu akési privilégium vo vzťahu k jej vnímaniu prírodného sveta je otázne. Napriek tomu mi to nebráni priblížiť niektoré myšlienky oboch vybraných autoriek, ktoré môžu byť cenným zdrojom inšpirácie pre rozvoj ekofeminizmu. Začnime teda samotnou Mary Daly.¹³⁵³

V ekofeministických súvislostiach je zaujímavý jej koncept „Gyn/Ekológia“ („*Gyn/Ecology*“). V úvode sa hneď naskytá otázka, čo daný pojem vlastne označuje a čo tvorí jeho obsah. Daly začína najprv objasňovaním miesta ekologických súvislostí v danom pojme: „Titul tejto knihy, *Gyn/Ekológia*, hovorí presne o tom, čo mám na mysli keď ho vyslovím. ‚Ekológia‘ je o komplexnom prepojení medzivzťahových väzieb medzi organizmom a jeho prostredím. [...] Hoci som presvedčená o všetkých formách znečistenia falo-technickej spoločnosti, táto kniha sa predovšetkým zaoberá znečistením mysle/duše/tela, napadnutých patriarchálnym mýtom. [...] Názov *Gyn/Ekológia* je odvrátením nejakej sily slova. Skutočnosť, že väčšina gynekológov sú mužmi je sama osebe kolosálnou poznámkou o ‚našej‘ spoločnosti. Je symptómom a príkladom mužskej kontroly nad ženami a nad jazykom a vodítkom tejto kontroly.“¹³⁵⁴ Pojem *Gyn/Ekologie*, teda poukazuje na všade prítomnosť

v snahe o zmenu všeobecnej kultúry. To znamená, z ich pohľadu je transformácia písaného jazyka súčasťou praxe oslobodenia žien spod patriarchálneho útlaku. Mary Daly tak odmieta používať falocentrický jazyk a formuje „gynocentrický“ štýl. V neposlednom rade je nevyhnutné si uvedomiť, že tu je vyjadrené spojenie medzi vedomím a jazykom, t.j. jazyk formuje vedomie a vedomie sa vyjadruje prostredníctvom jazyka. Gynocentrický jazyk nielen pomôže oslobodiť ženu, ale v podstatnej miere pomôže prebudiť vedomie o ekologickom prístupe, pretože podľa Daly platí, že „klamlivé vnímanie sa presadzuje prostredníctvom jazyka – všadeprítomný jazyk mýtu, sprostredkovaný zjavne ako aj podprahovo prostredníctvom náboženstva, veľkého umenia, literatúry, dogiem profesionality, médiami a gramatikou. Klam je skutočne zabudovaný do samotnej štruktúry slov, ktoré používame a odtiaľ môže náš exorcizmus začať. [...] Falický mýtus a jazyk vytvára, legitimuje a zastiera skutočné zamorenie, ktoré ohrozuje vnímavý život tejto planéty“. DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston : Beacon Press, 1990. s. 3, 9.

¹³⁵² Pozri SANDILANDS, C. *The Good-Natured Feminist: Feminism and the Quest for Democracy*. London - Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999. s. 4.

¹³⁵³ Mary Daly priniesla mnohé myšlienky týkajúce sa ekologického feminizmu. V literatúre a v tlači býva označovaná aj ako feministická teologička, pričom sama seba označovala za „radikálnu lesbickú feministku“. Okrem toho bola Daly vegetariánkou z presvedčenia a takisto aktivistkou za práva zvierat. Pozri FOX, M. *Mary Daly, a Leader in Feminist Theology*, Dies at 81 [online]. [cit. 06.07.2020]. Dostupné na: <<https://www.nytimes.com/2010/01/07/education/07daly.html?hpw/>>. Ešte predtým sa v istom interview z roku 2001 pre časopis *Philosophy Now* vyjadrila nasledovne: „Definícia, ktorú som podala je stála tá, ku ktorej by som sa prihlásila, ale v súčasnej kríze života na Zemi a nebezpečenstva pre všetky zvieratá, rastliny, skaly, minerály, ako aj pre ženy zo strany falokratov, ktorí ničia planétu, dnes preto hovorím ‚radikálny ekologický feminizmus‘. V mojich dielach je túžobná oddanosť ekológii a feminizmu. Sú však ženy, ktoré používajú ‚ekofeminizmus‘ a je to v poriadku, ale myslím si, že to nevyjadruje dostatočne silno hĺbku a naliehavosť.“ Interview with Mary Daly [online]. In *Philosophy Now: a Magazine of Ideas*, Iss. 33, 2001. [cit. 03.08.2020]. Dostupné na: <https://philosophynow.org/issues/33/Mary_Daly/>.

¹³⁵⁴ DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, s. 9.

patriarchátu s apelom na jazyk. Patriarchát sa podľa nej zvečnil tým, že si vytvoril vlastný jazyk. Vytvorením jazyka zároveň vytvoril vlastnú realitu. Zamoril a znečistil to, čo malo byť skutočné a pôvodné. Podľa nej je tak úlohou radikálneho feminizmu vytvoriť nový, teda gynomorfický jazyk, ktorý by úspešne nahradil jazyk patriarchátu a vytvoril nový stav. Práve pojem Gyn/Ekológia vyjadruje východiskový stav a zároveň cieľ. Mary Daly o ňom hovorí: „Je o ženách žijúcich, milujúcich, vytvárajúcich naše Ja, náš kozmos. Predstavuje odbremenenie nášho Ja, oduševnenia nášho Ja, vypočutie volania divočiny, pomenovanie našej múdrosti, uvinutie a pretkanie prvkov tohto sveta od vzniku až po zánik. Na rozdiel od gynekológie, ktorá je závislá od nehybnosti a rozdelenia, Gyn/Ekológia potvrdzuje, že všetko je spojené.“¹³⁵⁵ V tejto súvislosti si treba uvedomiť, že s novým jazykom prichádza aj jeho nové používanie. Daly nejde o nájdanie či zadenovanie ustáleného významu daného pojmu. Sama pripomína, že ho používa veľmi voľne. Zhrnutím sa tak Gyn/Ekológia stáva „vedou, ktorá je procesom poznania a poznávania o oslobodzujúcich sa ženách, ktoré chcú byť subjektom a nielen objektom skúmania“.¹³⁵⁶ Aj v úvode svojho rovnomenného diela pripomína, že jej kniha je predovšetkým „otvorenou knihou“, teda knihou prijímajúcou možnú diverzitu tohto sveta. V podstate tu platí to čo vyjadřila Daly slovami: „Písanie Gyn/Ekológie bolo pre mňa aktom Biofilického Spojenia so ženami všetkých rás a tried, ktoré sú pod všemožným útlakom patriarchátu.“¹³⁵⁷ Nový jazyk, nový mýtus, nové metafory a ich nové použitie je ďalším aspektom, o ktorý sa snaží Daly v tomto diele.

Dielo Gyn/Ekológia je v poradí tretím jej dôležitým dielom a autorka sama hovorí, že odzrkadľuje jej osobný a osobnostný vývoj. Ako pripomína Ann-Janine Morey-Gaines: „Gyn/Ekológia je o sile metafory otvárajúcej nám nové svety v prípade, ak sa na to odvážime. Intenzita metafyziky Gyn/Ekológie, ktorá zvyrazňuje zmysel pre autorskú prítomnosť, čo robí knihu veľmi náročnou na kritiku. [...] Tak ako metafora aj kritika metafor je takisto riskantným počínom. Brilantnosť a vplyv jej diela si vyžaduje starostlivé zaobchádzanie so silou a prekrútením tohto jazyka.“¹³⁵⁸ Samotný výraz gyn/ekológia nie je podstatným menom, je skôr slovesom. Daly hovorí o „gyn/ekológii ako o slovese“ („*Gyn/ekology as a verb*“). V skutočnosti ide o metaforu, označujúcu aktívnu „cestu stávania sa ženami“ („*journey of women becoming*“). V tejto súvislosti metafora viažuca sa na sloveso poskytuje spôsob myslenia o konečnej podobe reality ako o procese, ktorý sa vytvára. Realita sa tak nechápe ako nemenné a hotové súcno.¹³⁵⁹ Sloveso nie je natoľko ustálené ako podstatné meno a prináša otvorenosť. K vyjadreniu gyn/ekológie ako slovesa napomáhajú iné slovesá – vo svojej podstate však používané ako ďalšie metafory –, ktoré sú s ním v úzkom prepojení. Medzi tieto patria: cestovanie (*journeying*), tkanie (*weaving*), spriadanie (*spinning*)¹³⁶⁰, iskrenie (*sparkling*)¹³⁶¹, plavenie (*sailing*), maľovanie (*painting*), spaľovanie (*burning*) atď.

¹³⁵⁵ Tamže, s. 11.

¹³⁵⁶ Tamže, s. 10.

¹³⁵⁷ Tamže, s. xxxi.

¹³⁵⁸ MOREY-GAINES, A.-J. Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments o Mary Daly's Gyn/Ecology. In *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 65, No. 3, 1982. s. 345.

¹³⁵⁹ Pozri FRYE, M. – HOAGLAND, S. L. Mary Daly. In *Off Our Backs*, Vol. 30, No. 2, 2000. s. 5.

¹³⁶⁰ Metafory tkania (*weaving*) a spriadania (*spinning*) sú úzko prepojené a najdôležitejšie, pokiaľ sa hovorí o gyn/ekológii. Obe metafory sa viažu na myšlienku ženského hnutia a ženskej aktivity alebo práce v prospech tohto hnutia. Vyjadřujú prepojenie a vytvorenie nového poľa pôsobnosti žien. Tkanie a spriadanie má však svoju cyklickú stránku. Je aktivitou, ktorá je závislá od opakovania, a zároveň sa spája s práčnosťou a z nej vyplývajúcej námahy.

¹³⁶¹ Metafora iskrenia (*sparkling*) vykresľuje pozitíva ženskej energie. Iskrenie predstavuje ľahkosť, bezpečnosť, prudkú stránku vrelosti, priateľstvo, božskosť, prítomnosť sily a energie. Iskrením medzi ženami sa začína ich priateľstvo v boji proti patriarchátu. Má to aj druhú stránku, pretože iskrou sa začína oheň, ktorý sa môže dostať mimo kontroly osôb, ktoré „iskria“. Z historického hľadiska sa ženská energia

Ako sme mali možnosť presvedčiť sa, toto dielo je v skutku osobitné. Má osobitný jazyk s osobitným používaním, predstavovaným v rámci metafor, metafyziky a osobnej autorkinej skúsenosti. Tento spôsob vyjadrenia myšlienok upozorňuje na konvenčné používanie jazyka, pred ktorým sa hľadá nová, doteraz nepoznaná alternatíva tohto sveta. Používaním nového jazyka sprostredkovávame novú, vlastnú či osobitnú skúsenosť a duchovnosť toho, kto ho používa. Každý príbeh sa sprostredkováva jazykom, ktorý vyjadruje jeho jedinečnosť a osobný význam toho, kto ho rozpráva. V tejto súvislosti sa ani samotný výraz gyn/ekológie nedá presne „zaškatulkovať“ v objektívnom chápaní ustálenosti alebo v snahe o racionálnu pojmovú analýzu. Aj preto sa možno stretnúť s názorom, že myšlienky diela Gyn/Ekológia sú považované za kontroverzné a málo prínosné pre akademickú sféru poznávania. Svoj prístup však Daly zameriava a pozýva k nej „ženy, ktoré sa rozhodnú byť tu jedna pre druhú [...]“. Je to pozvánka pre všetky, čo sú trňom v oku, Lesby, Bosorky, Harpye, staré Čarodejnice, Fúrie, ktoré sú Pútnikmi Gyn/Ekológie a ktoré vedie, že si zvolili toto pozvanie pre Seba“.¹³⁶² Táto kniha je teda pre všetky ženy, ktoré sa rozhodli vydať na nebezpečnú a náročnú cestu sebapoznania.

Mary Daly bola presvedčená o tom, že koreň patriarchálnej západnej civilizácie vyplýva z mizogýnie, ktorú v sebe nesie kresťanstvo. Z jej pohľadu tak náboženstvo dokáže kolonizovať telá a mysle žien, a to mnohorakými spôsobmi. V rámci Gyn/Ekológie preto opúšťa ako feministická teologička hľadisko, ktoré by sa viazalo výhradne na kultúru kresťanskej tradície a sústreďuje sa na globálne skúmanie prejavov patriarchálneho útlaku bez ohľadu na miesto a čas. Ukazuje, v čom sú tieto prejavy navzájom rovnaké. Do súvislosti tak dáva prenasledovanie a upaľovanie čarodejníc v kresťanskej Európe v období neskorého stredoveku a raného novoveku spolu s čínskym zväzovaním ženských nôh, indickou satí, africkou ženskou obriezku a súčasnou podobou gynekológie v Severnej Amerike. V očiach Daly sú toto objektívne prejavy mužského sadizmu vykonávaného na ženských telách. Mary Daly konkrétne tento jav označuje ako „Sado-Rituálny Syndróm“ („*Sado-ritual syndrome*“) patriarchálnych spoločností: „Písala som, aby som poukázala na krutosť voči ženám v patriarcháte na planetárnej úrovni a aby som ukázala hlboké prepojenie medzi nimi a krutosťami vraždiami Bohyňu. V tejto súvislosti som objavila Sado-Rituálny Syndróm.“¹³⁶³ Sado-Rituálny Syndróm sa podľa nej vyznačuje týmito siedmimi znakmi, vďaka ktorým ho môžeme kdekoľvek rozoznať: posadnutie čistotou; zbavenie sa pocitu zodpovednosti za páchanie krutostí na ženách; spoločenské ustanovenie a následné rozšírenie sa danej praktiky vykonávanej na ženách; ženy sú považované za obetné baránky; zvýšený zreteľ sa kladie na pravidlá či ceremonálny charakter praktiky a ženské utrpenie sa vôbec neberie do úvahy; takéto konanie je na iných miestach často neprípustné, avšak v lokálnom rozsahu je normatívne ospravedlňované ako vhodné a správne; legitimovanie ukrutných praktík na ženách sa deje poukázaním na vyšší účel, ospravedlňovaný spravidla nejakým myšlienkovým systémom alebo poznaním.¹³⁶⁴

Zhrnutím sa dá povedať, že Daly ukazuje ako sú ženské telá zneužívané, zožyzďované a zabíjané v mene lojality, oddanosti, čistoty, krásy alebo zdravia. Pritom ju nezaujímajú žiadna presná charakteristika zmienených praktík, ktorá by ich oddeľovala, ale skôr globálny pohľad na svet, ktorý vytvoril kultúru, umožňujúcu kdekoľvek na svete mučenie žien. Skrátka, snaží sa ukázať utrpenie žien ako globálne akceptovateľný jav. Spoločným menovateľom týchto krutostí voči ženám je to, že predmetná neľudská praktika voči ženám sa premieňa na žiaducu alebo dokonca za vzor náležitého spôsobu života spoločnosti.

obracala proti ženám samým a boli upaľované ako čarodejnice. V nadväznosti na to môžu byť iskry energiou ochrany, ako aj deštrukcie.

¹³⁶² DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, s. xivi.

¹³⁶³ Tamže, s. xxv.

¹³⁶⁴ Pozri bližšie tamže, s. 130-133.

Kontrapozíciou v takto patriarchálne sploštenom svete má byť uctievanie bohyně. V nadväznosti na to Daly dáva do popredia predpoklady predpatriarchálneho sveta, teda akýsi návrat k prvotnému matriarchátu a k podobe ženskej bohyně ako súčasť židovsko-kresťanskej kultúry. Mary Daly vníma žiadúci obraz ženy ako osoby zbavenej patriarchálnych pút, ktoré jej spôsobujú utrpenie. Podľa Lucy Sargisson hľadá Daly skutočné, divoké ženské Ja, ktoré drieme v každej žene, zatiaľ čo je žena spacifikovaná dopadajúcou váhou patriarchálneho útlaku.¹³⁶⁵ Je to takmer rousseauovský pohľad na ženu, kde sa žena zbavuje znečistenia sociálnych – v skutočnosti však patriarchálnych – nánosov, ktoré na nej zanechali dejiny a kultúra. Obraz ženy, ktorý podáva, teda ukazuje ženu ako bytosť odhodlanú zbaviť sa patriarchálnej záťaže a nájsť seba samú Žena, ktorá prijme cestu Gyn/Ekológie, zároveň vykonáva vo svojom živote exorcizmus, t.j. vyháňa „démonov patriarchátu“ a „mýty patriarchátu“. Gyn/Ekológia je vlastne feministickým exorcizmom. Aby žena prekonala patriarchát v jej živote, musí mu nevyhnutne čeliť svojou duchovnou silou. Vytlačiť maskulínny, falocentrický jazyk a nahradiť ho femininným, gynocentrickým jazykom. Gyn/Ekológiou sa žena zbavuje toho, čo Daly nazýva kolonizáciou („*colonization*“). Patriarchálny útlak nespútava ženu len navonok vo vonkajších vzťahov, ale najmä vo vnútri ženskej mysle. Jedná sa o akýsi podobu mentálnej kolonizácie.¹³⁶⁶ Nepochybne, Daly predkladá duchovný obraz ženy, ktorý je vo svojej podstate esencialistický, keďže duchovne sa vzoprieť patriarchátu môže každá žena, a okrem toho je aj univerzalistický za predpokladu, že jednotlivým podobám patriarchátu sa môže vzoprieť ktorákoľvek žena na svete.

Vynára sa otázka: Je takýto obraz ženy realistický? Odpoveď je strohá: Nemusi byť, pretože predstava ženy v diele Mary Daly je skôr idealistická. Týmto zároveň netvrdím, že všetko čo predkladá Daly nie je realizovateľné. Skôr ide o apel na filozofickú povahu predstavy o žene, ktorú predkladá autorka. Realizovateľnosť tejto predstavy je už druhá, celkom iná otázka. Navyše, Daly bola presvedčená, že duchovná obroda žien prinesie radikálnu politickú zmenu, ktorá sa nevyhnutne musí odraziť v realistických podmienkach.

Po tomto výklade nám môže prísť zvláštne, ako je vlastne možné spojiť Mary Daly s ekofeministickou podobou myslenia. Z doterajšieho výkladu explicitne nevyplývala ekologická či prírodná stránka jej feministickej filozofie. Daly tvrdí, že ženská energia je energiou života. Spojenie ženy (ženskej energie) s prírodou sa dá demonštrovať na nasledujúcom úryvku z jej diela: „Vládovia patriarchátu – muži s mocou – vedú neutíchajúcu vojnu voči životu samotnému. Pretože ženská energia je v podstate bioflickou, ženská duša/telo sú primárnym terčom tejto neutíchajúcej agresívnej vojny voči životu.“¹³⁶⁷ Ženská energia, ktorú označuje pojmom „gynergia“ („*gynergy*“), je energiou života a život-milujúcou energiou. Je energiou, ktorá umožňuje vzájomné spojenie sa žien jednej s druhou. Vytvára sestersvo jednej s druhou. Daly v podstate rozlišuje ženský svet života a mužský svet smrti. Oba svety sú vo vzájomnom kontraste. Ženy disponujú životodarnými silami, muži zasa smrtonosnými silami. Ženský svet je svetom „divokým“ a svetom „žiadostivosti“, ktorého opozitom je mužský svet „skrotenia“ a „skľúčenosti“. Ženský svet sa zameriava na nájdenie seba samého, zatiaľ čo účelom toho mužského je strata seba samého. Ženy v sestersve objavujú svoje Ja, naopak muži v militantnom zoskupení strácajú svoje Ja, čo podľa Daly

¹³⁶⁵ SARGISSON, L. Contemporary Feminist Utopianism. London – New York : Routledge, 1996. s. 184.

¹³⁶⁶ Mary Daly sa o internalizácii patriarchálnych hodnôt v myšliach žien vyjadruje nasledovne: „Kolonizácia neexistuje iba jednoducho ‚navonok‘ od ženskej mysle, bezpečne stvárnena v inštitúciách, ktoré fyzicky možno nechať za nami. Skôr je taktiež internalizovaná, upevnená vo vnútri ženských hláv, dokonca aj vo feministických hlavách.“ Avšak, v procese internalizácie hrá významnú rolu jazyk – obzvlášť jazyk morálky a náboženstva. Pozri DALY, M. Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism, s. 1.

¹³⁶⁷ Tamže, s. 355.

dokazuje aj empirická skúsenosť mužov s príslušnosťou vo vojenskom útvere.¹³⁶⁸ Oproti ženskému prirodzenému svetu tak stojí mužský svet kultúry; alebo ešte inak, naproti ženskej biofilii stojí mužská nekrofilia.

Aj takýmto porovnávaním vyplývajú na povrch pozitívne vlastnosti žien, ktoré sú inherentnou súčasťou ich podstaty. Podľa Daly môžu ženy primknutím k svojej ženskej podstate smerovať k oslobodeniu spod patriarchálneho útlaku. Aj keď zhrnutím treba povedať, že spojenie ženy a prírody je v dielach Mary Daly skôr implicitne prítomné a má filozofickú povahu. Autorka sa inak neuchyľuje k explicitným a teoreticky prepracovaným verziám spojenia ženy a prírody. Spojenie ženy a prírody sa v súvislostiach, ktoré predstavuje Daly predpokladá ako samozrejmé. Podobný názor má aj Mary Mellor, ktorá dopĺňa, že vyslovenejšímu vyjadreniu spojenia ženy a prírody sa venovali až práce Rosemary Radford Ruether a Susan Griffin.¹³⁶⁹

Ak sa pozrieme na Susan Griffin ako ďalšiu ranú ekofeministickú predstaviteľku, potom takisto narazíme na jasnejšie esencialistické videnie¹³⁷⁰ spojenia ženy a prírody.¹³⁷¹ Inými slovami, Griffin tvrdila, že medzi ženou a prírodou existuje podstatné ontologické spojenie: „Vieme o sebe, že sme stvorené zo zeme. Vieme, že táto zem je z našich tiel. Pretože vidíme sami seba. Sme prírodou, sme prírodou, ktorá vníma prírodu. Sme prírodou s pojmom prírody. Prírodný plač. Prírodou, ktorá sa prihovára prírodou prírode.“¹³⁷² V tejto myšlienke okrem spojenia ženy a prírody dáva do popredia proces vzájomnej závislosti a v neposlednom rade proces obnovy.

Podľa Griffin majú všetky ženy naporúdzi osobitný druh poznania, ktorý vyplýva z ich spojenia s prírodou. Momentom novej transformácie k lepšiemu je jazyk: „Viem, že som stvorenou zo zeme tak ako ruky mojej matky boli stvorené z tejto zeme, tak ako jej sny boli z tejto zeme a všetko čo viem, viem z tejto zeme, telo vtáka, toto pero, tento papier, tieto ruky, tento jazyk, ktorý rozpráva, všetko, čo poznávam hovorí ku mne touto zemou a túžim vám o tom rozprávať, vám, ktorí ste zemou takisto, a počúvať ako hovoríme jedna druhej o tom, čo vieme: svetlo je v nás.“¹³⁷³ Griffin bola presvedčená, že jazyk utvárame v silnej väzbe k tomu, ako pristupujeme k spoločenskému a prírodnému prostrediu. Preto sa sama zamerala na rozpracovanie myšlienky, v zmysle ktorej je jazyk integrálnou súčasťou vzťahu človeka k prírode. Podobne sa na inom mieste vyjadrila: „Jazyk je tvarovaný ľudským telom. A pretože jazyk pochádza z a je takisto časťou prírody, zmysel ekosystému patrí takisto k jazyku.“¹³⁷⁴

¹³⁶⁸ Pozri tamže, s. 369 a nasl.

¹³⁶⁹ Pozri MELLOR, M. *Feminism & Ecology*. Cambridge – Oxford : John Wiley & Sons, 1997. Napr. s. 45, 48, 58.

¹³⁷⁰ V skutočnosti môže byť esencialistická kategorizácia myšlienok Susan Griffin sporná. Názor spochybnujúci esencializmus predstavuje Ynestra King a Mary Mellor. V kontrapozícii k týmto dvom ekofeministkám stojí Bruna Bianchi, ktorá na druhej strane podčiarkuje snahu Griffin o zvýraznenie liberáčného potenciálu spojenia ženy s prírodou. Porovnaj MELLOR, M. *Feminism & Ecology*, s. 45, 50, 90. a BIANCHI, B. Introduction. *Ecofeminism: the Ideas, the Debates, the Prospects*. In DEP, No. 20, 2012. s. 1.

¹³⁷¹ Kategorizovanie myslenia Susan Griffin v období ku koncu sedemdesiatych rokov až do takmer polovice osemdesiatych rokov ako ekofeministickú, môže byť problematické. V tom čase dokonca samú seba označovala za radikálnu feministku. Označenie ekofeministky prijímala otvorene až po tomto období, napriek tomu, že jej diela už dávno pretým vykazovali znaky ekofeministického myslenia. Pozri MACAULEY, D. *On Women, Animals and Nature: An Interview with Ecofeminist Susan Griffin*. In *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, No. 3, 1991. s. 121.

¹³⁷² GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*, s. 226.

¹³⁷³ Tamže, s. 227.

¹³⁷⁴ GRIFFIN, S. *Ecofeminism and Meaning*. In WARREN, K. J. (ed.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1997. s. 217.

Potreba nového jazyk je cieľom k oslobodeniu ženy a prírody zároveň. Súdobý patriarchálny jazyk umlčiava ženy, prírodu a vôbec všetko, čo je stelesnením prírody. Jej kniha *Žena a príroda (Woman and Nature)* je venovaná radikálnej a lesbickej feministke Adrienne Rich. Pred týmto venovaním sa však Griffin vyjadrila nasledujúcimi slovami: „Tieto slová sú napísané pre tých z nás, ktorých jazyk nie je vypočutý, ktorým slová boli ukradnuté a vymazané, tým, ktorých olúpili o jazyk a sú označovaní ako nemí alebo mlčiaci, dokonca aj pre dáždovky, aj pre mäkkýšov a morské špongie, pre tých z nás, ktorí hovoria svojím vlastným jazykom [...]“. ¹³⁷⁵ Aj takto hneď v úvode apelovala na jazykovú stránku problematiky, kde exkluzívny patriarchálny jazyk vynucuje selektívnu hluchotu a nemotu voči iným jazykom – napríklad voči jazyku žien a prírody. Griffin vyjadruje zaujímavú myšlienku, podľa ktorej pre patriarchálny jazyk je dôležitejší poslucháč než rétor. Ženského poslucháča chápe patriarchálny jazyk ako pasívny prvok v systéme, teda ako „prázdnu nádobu, ktorá čaká na to, kedy bude naplnená“. ¹³⁷⁶ Ženy sú teda nútené počúvať, že to čo je skutočné, dobré alebo rozumné je definované presne stanoveným spôsobom bez ohľadu na to, čo si v skutočnosti myslia a ako to chcú vyjadriť. Ženy tento jazyk a jeho myšlienkový obsah prijímajú a samé zostávajú ticho. V tejto súvislosti Cantrell interpretuje fungovanie mechanizmu patriarchálneho útlaku v myšlienkach Griffin tak, že realita je síce definovaná diskurzom neprístupným pre ženského poslucháča – nakoľko ženy sú nútené podrobiť sa používaniu patriarchálneho jazyka –, ale zároveň takáto definícia reality stále dokáže ovplyvňovať ich každodenný život. ¹³⁷⁷ Chris Cuomo ide ešte ďalej a hovorí o tom, že „Susan Griffin poeticky vykresľuje v *Žene a prírode* domestikovanú ženu a domestikované zvieratá ako milujú svojich pánov“. ¹³⁷⁸

Problém patriarchálneho jazyka zasahuje aj v téme interpretácie symbolov a významov, ktoré sa im pripisujú, a najmä aké dôsledky z toho plynú pre ženy. Griffin to vysvetľuje na náboženskom myslení a dochádza k negatívnym dôsledkom týchto symbolov, ktoré patriarchát viaže na ženu: „Nebo je nad sférou ohňa a Peklo sa nachádza vo sfére zeme. Peklo je pod našimi nohami. [...] Zem je zvrhľá a pokazená všetkými druhmi skazeností a ohavnosťami, že sa zdá byť miestom, ktoré prijalo všetky nečistoty a vykonalo očistu, čím čistilo všetky ostatné svety a veky“ vraví sa. [...] A démoni sídli v zemi, je rozhodnuté, v Pekle, pod našimi nohami. Je dokázané, že ženy majú bližšie k zemi. Ženy vedú muža ku skaze. Ženy sú ‚bránou do Pekla‘, vraví sa. ¹³⁷⁹ Aj na takomto prípade ukazuje, ako sa zo ženy patriarchálnym jazykom vytvorilo jej vnímanie v podobe nečistej či hriešnej pokašiteľky, ktorá je spojená so zemou, a teda prírodou. Aj to je vysvetlením nevyhnutnosti ženskej pasivity a patriarchálnej túžby po jej dosiahnutí, pretože „ak žena vykročí zo sféry pasivity, keď sa stane príliš aktívnou, ohrozí mužov okolo seba“. ¹³⁸⁰

Vo vyššie uvedených súvislostiach vidno nakoľko Griffin (rovnako ako Mary Daly) kladie do popredia apel na jazyk. Daly využívala silu metafory a mýtu, Griffin sa uchýľuje k poetickému jazyku. Spojenie ženy a prírody má aj jazykový apel v prirovnaniach a metaforách, ktoré samá Griffin používa a ktoré majú prírodnú povahu. Napríklad, hovorí o ženách ako o „hurikánoch“, „sopkách“, „výstavných koňoch“, či „drevný porast, ktorý je treba vyťažiť“ atď. Jazyk tohto diela označila Carol H. Cantrell ako „poézia vrátane histórie“. Ďalej takisto dodáva, že obsah tohto diela je rozprávaním kolektívnej histórie žien, a zároveň

¹³⁷⁵ GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*, citované z venovania.

¹³⁷⁶ Tamže, s. 5, 100, 102.

¹³⁷⁷ CANTRELL, C. H. *Women and Language in Susan Griffin's Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. In *Hypatia*, Vol. 9, No.3, 1994. s. 229.

¹³⁷⁸ CUOMO, CH. J. *Feminism and Ecological Communities: an Ethic of Flourishing*. London – New York : Routledge, 1998. s. 104.

¹³⁷⁹ GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*, s. 7-8.

¹³⁸⁰ Tamže, s. 46.

knihou, ktorá v sebe komplexne poníma umenie ako niečo povedať a čo presne povedať.¹³⁸¹ Griffin sa v poďakovaní svojho diela *Žena a príroda (Woman and Nature)* priznala, že ak by predtým nečítala tvorbu Mary Daly nenapísala by toto dielo.¹³⁸² Aj Griffin sa pri písaní tejto knihy inšpirovala vlastnou skúsenosťou, o čom svedčí aj skutočnosť, že táto kniha je jej vlastnou oslavou prírody, ku ktorej si pestovala osobne blízky vzťah.

U Griffin ako ekofeministky vystupujú do popredia dva prvky ženského spojenia s prírodou: prvým z tejto dvojice je mystický prvok prírody v ženách, zatiaľ čo druhým je mesiánsky prvok žensťva. Prvok mystického ekofeminizmu nájdeme u Susan Griffin rozvinutý v chápaní žien ako intuitívnych bytostí, ktoré načúvajú v hĺbke svojho vnútra hlasu prírody a ktoré nedávajú racionálnym úsudkom rozhodujúcu váhu s konečnými dôsledkami. Hlas, ktorý sa v nich ozýva a ktorý vytvorí svojský jazyk a diskurz oslobodí ženy spolu s prírodou. Spojenie ženy a prírody je v týchto súvislostiach neoddeliteľné. Zároveň Griffin netvrdí, že ženy nezostávajú uväznené výhradne v týchto mystických a jasnovidných skúsenostiach, ktorým by nebolo možné dať konkrétnejší vonkajší výraz. Aj preto vyzýva na prehodnotenie racionalizmu a jazyka, ktoré si ľudstvo nesie ako dedičstvo minulosti. Tvrdením o tom, že „za pomenovaním, mimo slov, stále existuje ešte niečo iné. Existencia pomenovaná ako nepomenovaná a nepomenovateľná“,¹³⁸³ odhaľuje snahu žien o vytvorenie osobitého jazyka, ktorým sa priblížia k hlbšiemu či pôvodnejšiemu ženskému Ja. Aj samotné pojmy prírody a ľudského musia byť nanovo definované a vymedzené v úplne nových súvislostiach. Ženy musia vyviesť tento svet z falošného hierarchického dualizmu a stavu, do ktorého ho dostali muži filozofi. Práve analýzy dualistických konceptov v podaní Griffin, ktoré sa týkali duality muž/žena, kultúra/príroda, smrť/život, kolonizácia/sloboda, dobyvatel'/korisť, moderné/domorodé znamenali výrazný posun pre jej ekofeministické myslenie. Napríklad, Griffin tvrdí, že civilizácia bola vytvorená proti prírode. Jej hlavnou príčinou je mužská vláda. Zároveň sa naštartovaním tohto procesu ženy ocitli v zvláštnej medzifére – jednou polovicou sú stále dnu a druhou zasa von. Griffin to vyjadruje pojmom „*insider-outsiders*“. Ženy sú tak zvláštnym mostom medzi „mužmi ako cudzincami“ a prírodou. Inými slovami, v ženách sa spája civilizácia s prírodou; ženy sú vtelenou a personalizovanou prírodou. Súčasne Griffin s ohľadom na racionalizmus hovorí, že „muži sú vedou“, zatiaľ čo „ženy sú prírodou“. Takýmto lyrizovaným prirovnaním poukazovala na vzťah vedeckého a technického sveta, ktorý reprezentuje muž, a sveta prírody, ktorý predstavuje žena. Muž je od prírody oddelený a Griffin to vyjadruje opäť poeticky: „On tvrdí, že ženy hovoria s prírodou. Že ona počuje hlasy spod zeme. Že vietor fúka do jej uší a stromy jej našepkajú. Že mŕtvi spievajú jej ústami a plač novorodencov jej znie. Ale pre neho tento rozhovor skončil. On tvrdí, že už nie je časťou tohto sveta, že bol poslaný na tento svet ako cudzinec. Oddelil sa od ženy a prírody.“¹³⁸⁴ Celý tento proces je vyjadrením troch prvkov: vtelenia (*embodiment*), humanity (*humanity*) a civilizácie (*civilization*).

Griffin okrem uvedeného takisto kritizuje ako filozofia západnej civilizácie výrazne poznačila nasledujúci vývoj tohto sveta a bola svojím charakterom prevažne mužská. Na demonštráciu svojej kritiky si vyberá gréckeho antického filozofa Platóna. Platón ako idealista nadradil ideu skutočnosti. Duchovné (nadzemské) je hodnotnejšie a stojí vyššie ako všetko telesné (pozemské). Muž reprezentuje ducha, zatiaľ čo žena reprezentuje telo. Muž je nadradený žene, a žena je podriadená mužovi. Griffin z toho vyvodzuje, že Platón je so svojím hierarchickým dualizmom pôvodcom zásadného omylu západnej spoločnosti, v ktorej sa žena chápe ako podriadená mužovi.

¹³⁸¹ CANTRELL, C. H. *Women and Language in Susan Griffin's Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, s. 227.

¹³⁸² Pozri GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*, s. xi.

¹³⁸³ Pozri tamže, s. 190.

¹³⁸⁴ Pozri GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*, s. 1.

Zhrnutím možno dodať, že Mary Daly a Susan Griffin ako prirodzené ekofeministky vyzdvihovali ženskosť, ktorá je esenciálne spätá s prírodou. Zároveň k treba upozorniť na skutočnosť, že ich chápanie ženskosti nemá význam tradične ustáleného alebo stereotypného vymedzenia ženskosti, ktoré je ešte stále natoľko spoločensky rozšírené. Takýto ideál ženskosti samotná Daly odmietla. Dokonca hovorí o tradičnom chápaní ženskosti ako o „rolách/stereotypoch/súhrnov znakov, ktoré sú zo svojej podstaty skreslené a deštruktívne voči Ja a voči jej procesom a prostrediu“, a preto „pojmy ženskosť a masochizmus sú používané ako synonymá, ktoré nemajú dočinenia s hlbokou realitou ženského Ja, ale sú uložené patriarchátom ako sebaopierajúca maska“.¹³⁸⁵ Uvedené platí aj pokiaľ máme hovoriť o ďalšej prirodzenej ekofeministke, ktorou je Griffin. Práve ona stvárňuje ideál ženy a ženskosti ako levice, ktorá zožrala vedcov, ktorí ju predtým udierali a bodali.

Spirituálny ekofeminizmus: Starhawk a Carol P. Christ a koncept novej podoby sveta podľa obrazu Bohyne

Spirituálne ekofeministky sa snažia dávať do popredia duchovné spojenie medzi ženou a prírodou. V spiritualite je prítomný silný telurický prvok. Žena je duchovne spätá so zemou. Hĺbka ženského ducha je pevne zakorenená a neodlúčiteľná od planéty Zem. Aj keď by sa mohlo zdať, že ide opäť o materiálne spojenie ženy s prírodou, opak je v tomto prípade pravdou. Príroda sa chápe v myslení spiritualistických ekofeministiek ako živý duch, ktorý prestupuje všetkým dookola. Ženské poznanie prírody, respektíve kozmu je duchovným sebaopoznávaním prírody. Príroda je bohyňou, ktorá je tvorená všetkým navôkol, a zároveň platí, že suma všetkého ju utvára. Príroda je živý duchovný celok. Všetko je v nej vzájomne prepojené a všetko so všetkým súvisí. Príroda je duchovným organizmom biologickej a kultúrnej diverzity, ku ktorej ľudstvo inheretne patrí.

Tento rámec ekofeminizmu so všetkými svojimi špecifikami, ktoré sa na neho viažu, má nielen teoretické a filozofické špecifiká, ale takisto najmä svoje praktické špecifiká. V teoretickej a filozofickej oblasti je prítomný prvok mysticismu, doplnený o umelecké či lyrizované stváranie. Preto aj štýl písania, forma vyjadrenia myšlienok a spôsob argumentácie nemajú tradičnú podobu vedeckých či akademických príspevkov. Do popredia sa často kladie osobná a duchovná skúsenosť autoriek. V praktickej oblasti sa jeho predstaviteľky venujú tradičným politickým a spoločenským aktivitám, ktoré sú pre feministický aktivizmus vskutku bežnými a typickými. Napríklad, podľa Carol Christ sa mysticismus spolu s feministickým aktivizmom nemusia v politických súvislostiach vzájomne vylučovať. Podľa nej platí, že dlhodobá a vytrvalá politika musí mať svoj mystický základ.¹³⁸⁶ Starhawk a Charlene Spretnak rovnako upozorňujú, že feministická spiritualita je pevne zakotvená v schopnosti konať. Spiritualita, ku ktorej sa spiritualistické ekofeministky hlásia, má vždy podnecovať priamu politickú činnosť. Jej výsledkom má byť rovnostárska a ekologicky orientovaná spoločnosť. Okrem uvedeného sa v rámci spiritualistického ekofeminizmu možno bežne stretnúť s praktizovaním mágie¹³⁸⁷, šamanstva a ezoteriky.

¹³⁸⁵ DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, s. 26-27.

¹³⁸⁶ Christ to ukazuje na príklade literárnej postavy Marthy Quest z diela *Deti násilia (Children of Violence)* od Doris Lessing: „Martha spoznáva, že politické konanie môže byť iba vtedy účinné, ak osoba, ktorá takto koná je naladená na energiu riadiacu tento svet.“ Pozri CHRIST, C. P. *Spiritual Quest and Women's Experience*. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979. s. 243 a predchádzajúce.

¹³⁸⁷ Spiritualistická ekofeministka a feministická teologička Carol Christ sa vyjadruje k feministickému praktizovaniu rituálov nasledovnými slovami: „[D]ôležitou implikáciou symbolu Bohyne pre ženy je pozitívny prístup k rituálom venovaným Bohyni, zvlášť magickým rituálom venovaných Bohyni, a úloha čarov v ženskej duchovnosti a vo feministických čarodejnických kruhoch. Základnou myšlienkou týchto magických rituálov a kúzlenia je energia ako moc. V nich je Bohyňa stredom a ohniskom moci a energie; je personifikáciou energie, ktorá prúdi medzi bytosťami v prírode a ľudskom svete.“ Pozri CHRIST, C.

Takýmto spôsobom sa snaží spiritualistický ekofeminizmus prakticky realizovať svoj spirituálny a mystický prvok, respektíve odhaľuje v sebe svoj teoretický a aplikačný rámec. Napríklad, podľa Starhawk majú mať aktivity tohto charakteru priamy súvis a dopad na dosahovanie politických cieľov.¹³⁸⁸ Nie je tak prekvapením, že spiritualistický feminizmus prichádza s holistickými víziami fungovania kozmického poriadku, ktoré podávajú vysvetlenia miesta človeka v duchovne prírodnom svete.

V nadväznosti na uvedené však treba zdôrazniť, že spiritualistický ekofeminizmus nie je akýmsi jednoliatym náboženstvom Zeme. Vo svojom vnútri je veľmi diferencovaný a každá autorka tak môže predstavovať svoj vlastný spiritualistický či náboženský prístup, keďže v konečných dôsledkoch sa tieto ekofeministky odvolávajú na nejakú podobu prírodnej či kozmicky imanentného božstva, resp. Bohyne. Áno, spiritualistický ekofeminizmus môže viesť a má viesť k podnecovaniu náboženského vedomia – medzi iným aj k podnecovaniu kritického prístupu k svetovým náboženstvám – jednotlivca prevažne s prvkami individuálneho prístupu k božstvu alebo môže mať aj prvky pohanstva.

Zároveň treba upozorniť, že spiritualistický prvok nebol vnesený do feminizmu práve z prostredia ekofeminizmu alebo z prostredia černošského feminizmu. Akékoľvek podoby spiritualizmu s obrazom Bohyne a snahy o jeho začlenenie do feminizmu anglo-amerického prostredia tu boli ešte pred vznikom ekofeminizmu. Len orientačne stačí spomenúť, že v roku 1975 americký feministický časopis *Quest* venoval špeciálne vydanie s názvom „Žena a spiritualita“ („*Women and Spirituality*“). Tu možno spomenúť aj konferenciu, ktorá sa konala v meste Boston v roku 1976 s návštevnosťou okolo 1800 žien.¹³⁸⁹ Pre formovanie spiritualistického krídla feminizmu boli určujúce diela feministiek, akými sú Carol Christ, Judith Plaskow a Naomi Goldenberg¹³⁹⁰. Uprostred sedemdesiatych rokov 20. storočia sa tak začal formovať alternatívny feministický prístup, ktorý dnes označujeme ako spiritualistický feminizmus. Napriek tomu, že ho v porovnaní so zvyškom feminizmu tvorilo len malé percento žien (súdiac podľa počtu priamo zaangażovaných žien), svojou radikálnou kritikou patriarchálnych prvkov náboženstiev a apelom na prednosti prvkov tradičného (predkresťanského a pohanského) konceptu ženskej spirituality, dokázal predstaviť alternatívny feministický prístup, ktorý si dokázal vytvoriť vlastné rysy a úspešne sa etablovať. Navyše, v spiritualistickom ekofeminizme sa dokázala hojne rozvinúť kritika svetových náboženstiev, a tak nie je ničím neobvyklým, že značná časť jeho predstaviteľiek sa prezentuje ako feministické teologičky. Centrom ich kritiky sa tak stáva židovsko-kresťanské náboženské presvedčenie, podľa ktorého dal Boh človeku vládu nad zemou a prírodou. Spiritualistické ekofeministky upozorňujú na skutočnosť, ako takýto ideový predpoklad viedol k narušeniu harmónie medzi človekom a prírodou a vyústil v deštrukciu ekosystému.

P. Why Women Need the Goddess. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. (eds.) *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979. s. 282.

¹³⁸⁸ Elizabeth Carlassare ako príklad uvádza Duchovný tanec Starhawk vo väzení Santa Rita, Protest na Deň matiek v Nevade, alebo prepletenie dverí Pentagónu sieťou nití ako symbolu a odkazu pohanskej spirituality Bohyne atď. Pozri CARLASSARE, E. *Socialist and Cultural Ecofeminism: Allies in Resistance*. In *Ethics and the Environment*, Vol. 5, No. 1, 2000. s. 97.

¹³⁸⁹ Len pre porovnanie s ohľadom na širší záber spiritualistického feminizmu vo svete. Vo Francúzsku založila v roku 1975 spisovateľka a akademička Xavière Gauthier feministický časopis s názvom Čarodejnice (*Sorcières*), kde okrem umeleckých či psychoanalytických feministických príspevkov nájdeme aj tie, ktoré sa týkali ženskej spirituality a kritiky náboženstva či cirkvi. V Nemecku dva feministické časopisy *Odvaha* (*Courage*) a *Ženský útok* (*Frauenoffensive*) v roku 1978 venovali celé jedno číslo otázke podôb a prejavov ženskej spirituality.

¹³⁹⁰ GOLDENBERG, N. R. *Changing of the Gods: Feminism & the End of Traditional Religions*. Boston : Beacon Press, 1979. 152 s. ISBN 0-8070-1110-X.

Spiritualistický ekofeminizmus je typický pre teoretickú a praktickú neopaganizmu Starhawk¹³⁹¹. Okrem jej príspevku k spiritualistickému ekofeminizmu je Starhawk známa praktizovaním mágie. Je jednou z osobností, ktoré už v počiatkoch samotného ekofeministického hnutia formovali jeho spiritualistické smerovanie. Starhawk vo svojom diele a básňach takmer úplne zlučuje ľudské bytosti s prírodou. Okrem toho, že prispela k rozvoju filozofických základov spiritualistického ekofeminizmu, pôsobila ako politická aktivistka v boji proti hrozbe jadrových zbraní.

Osobitné postavenie v dosahovaní poznania splynutia s prírodou majú podľa Starhawk práve ženy. Telesnú skúsenosť, ktorú vo svojom živote prežívajú ženy samé zo seba ich privádza k poznaniu – ktoré nie je prístupné pre mužov – o tom, že ľudské bytosti a príroda splyvajú v jedno:

*„Ona v tebe povstáva
tak ako ty v nej
Tvoj hlas sa stane jej hlasom
Spievaj!
Tvoj tanec je jej tancom
krúžiacich hviezd
a stále obnovujúcim sa ohňom
Ako tvoja práca sa stala jej prácou
Z kostí, popol
Z popola, bolesť
Z bolesti, opuch
Z opuchu, rana
Z rany, námaha
Z námahy, pôrod
Z pôrodu, krúžiace kolo
krúžiaci príliv“¹³⁹²*

Starhawk sa pri tvorbe svojej podoby ekofeminizmu opiera o koncept spirituality Zeme (*Earth-based spirituality*). Koncept spirituality Zeme je zakorenený v troch pojmoch: imanencia (*immanence*), vzájomné prepojenie (*interconnection*) a spoločenstvo (*community*). Podstatou prvého prvku imanencie je to, že bohyňa prestupuje celým vesmírom, ktorého súčasťou je aj planéta Zem. Bohyňa je celým svetom a celý svet je touto bohyňou. Podľa Starhawk sú Zem i celý vesmír živými a oduševnenými. Prvok vzájomného prepojenia vyjadruje spôsob, ako je všetko na Zemi a vo vesmíre vzájomne prepojené. Všetko, čo sa udeje v jednom prvku má dopad na celok: „[T]o, čo urobíme dažďovým pralesom v Amazónii, ovplyvní vzduch, ktorý dýchame.“¹³⁹³ Takáto previazanosť všetkého čo je na Zemi a vo vesmíre vytvára živé spoločenstvo. Všetky tieto tri pojmy vyzývajú ľudstvo k tomu ako sa má k Zemi správať: „Žiť s poznaním, že vesmír je živý nás núti urobiť niečo. Vyzýva nás. Spiritualita Zeme kladie určité požiadavky. To znamená, ak začneme chápať, že Zem je živá, chce od nás, aby sme chránili jej život. Keď pochopíme, že všetko je vzájomne prepojené, sme vyzvaní k politike a sérii činov, ktoré vychádzajú zo súcitu, zo schopnosti presne sa vcítiť do všetkých živých tvorov na Zemi. Tento pocit je základom, na ktorom môžeme postaviť spoločenstvo, spojiť sa a konať a nájsť smer.“¹³⁹⁴ Ako si môžeme všimnúť, fungovanie spirituality Zeme je založené na integrite. Ľudstvo musí zmeniť svoj prístup k prírode

¹³⁹¹ Vlastným menom Miriam Simos.

¹³⁹² STARHAWK Power, Authority and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality. In DIAMOND, I. – ORENSTEIN, G. F (eds.) Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism, s. 86.

¹³⁹³ Tamže, s. 74.

¹³⁹⁴ Tamže.

z dominancie na solidaritu. Kultúra nemá ovládať prírodu, lež príroda má formovať kultúru. A práve samotný ekofeminizmus „sepochybňuje všetky vzťahy dominancie. Jeho cieľom nie je iba zmeniť to, kto rozdeľuje moc, ale zmeniť štruktúru moci ako takej“.¹³⁹⁵

Spiritualita Zeme, tak ako ju predstavuje Starhawk je pokusom o opätovné zlúčenie vedy a náboženstva do jedného celku. Aby sa tak stalo, musí náboženstvo nevyhnutne prestať byť uzavretým systémom dogiem a veda nemôže byť odstrihnutou analýzou jednotlivých vecí tohto sveta. Spojenie náboženstva a vedy vedie k hlbšiemu a jasnejšiemu pohľadu na tento svet. Takáto veda s hlbším a duchovnejším (náboženským) chápaním prírodného sveta prináša podľa nej možnosti doteraz nepoznaného environmentálneho vzdelávania, postoja a prístupu. V myšlienkovom diele, ktoré predstavuje Starhawk, je to obzvlášť dôležité a stane sa o to viac pochopiteľným, ak zohľadníme jej presvedčenie, že Zem je živou entitou. Zem je v jej ponímaní cítiacim telom a všetko čo sa na nej nachádza musí s ňou žiť pospolu. Ľudstvo a Zem tvoria integritu: „Akonáhle spoznáme, že sme súčasťou živého telesa, tento svet sa stane sférou prežívania nášho duchovného rastu a rozvoja.“¹³⁹⁶

Starhawk k tomu vedú hodnoty pohanského náboženstva Wicca: „Je to o tom, že považujem pohanské hodnoty a perspektívu za dôležité príspevky k ekofeministickej analýze a organizácii.“¹³⁹⁷ V tejto súvislosti si treba uvedomiť, že ekofeministický pohľad, ktorý prináša Starhawk môže pôsobiť subjektívnym dojmom autorky, ktoré v nej vyvolala prežitá životná skutočnosť a ktorá ju presvedčila o tom ako fungujú vo vzájomnej závislosti politika spiritualita, mágia a jej osobitné chápanie moci.¹³⁹⁸ Napríklad, pohanské hodnoty náboženstva Wicca majú podľa nej dôležité politické využitie: „Pohanský pohľad môže ovplyvniť náš prístup k možnosti konať, niekoľkokrát za posledných 15 rokov som sa podujímala spoluúčasťou na politických akciách a ich organizovaniach. Občas to bolo veľmi vzrušujúce. V 1981, 1982, a 1983 Livermorská akčná skupina [pôvodný názov: *Livermore Action Group*] bola aktívna v Bay Area. Stále sme robili blokády, demonštrácie, podstupovali riziko zatknutia a mobilizovali veľký počet ľudí.“¹³⁹⁹

Hodnotový rámec pohanského náboženstva Wicca a snaha o dosahovanie politických cieľov Starhawk prepája aj s fungovaním mágie. Podľa Starhawk je mágia „umením zmeny vedomia podľa vôle“¹⁴⁰⁰ a to isté je aj politika. Podľa Starhawk spočíva podobnosť medzi politikou a mágiou najmä v tom, že smerujú k zmene vedomia na masovej úrovni. Podľa Kimberley Fry: „Starhawk popisuje mágiu ako prozaickú, ktorá je prítomná v súdnom spore, šírení letákok, alebo v demonštráciách; všetky tieto akcie menia vedomie. Mágia môže byť zároveň ezoterická a zahŕňať prehĺbenie vedomia, psychický vývoj a zosťrenie intuície.“¹⁴⁰¹ Požadované výsledky v mágii, tak ako aj v politike nenastávajú okamžite. Inými slovami, aj vôľa magicky a politicky konajúcich osôb zmení vedomie zvyšku spoločnosti až po určitom

¹³⁹⁵ Tamže, s. 76.

¹³⁹⁶ Tamže, s. 74.

¹³⁹⁷ Tamže, s. 75.

¹³⁹⁸ Starhawk často a na rozdielnych miestach spomína na zážitky z jej protestných aktivít a organizačných aktivít, ktoré v nej vyvíjali. Tieto skúsenosti sú od jej myšlienkového diela neodlúčiteľné a zároveň sú dôkazom toho, že svojej občianskej a politickej aktivite pripisovala hlbší duchovný a magický význam. V jednej z týchto spomienok v predhovore k jednému z jej diel sa vyjadruje: „Blokáda bola mojou kľúčovou skúsenosťou pre pochopenie nielen teórie, ale takisto aktuálnej praxe politickej/duchovnej práce zakladajúcej sa na princípe moci-od-do. [...] Odvtedy sa moje odhodlanie konať prehĺbilo, stalo sa predmetom prebiehajúceho organizovania, prípravy, rečenia, a účasti behom občianskej neposlušnosti.“ STARHAWK *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics*. Boston : Beacon Press, 1988. s. xxx.

¹³⁹⁹ STARHAWK *Power, Authority and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality*, s. 75.

¹⁴⁰⁰ Tamže, s. 76.

¹⁴⁰¹ FRY, K. *Learning, Magic, & Politics: Integrating Ecofeminist Spirituality into Environmental Education*. In *Canadian Journal of Environmental Education*, Vol. 5, No. 1, 2000. s. 206.

časovom odstupe. Mágiu a politiku ďalej spája to, že na zmenu pomerov musí mať osoba jasnú víziu toho ako má žiadúca zmena vyzerat'. Žiadúcou víziou a zmenou ekofeministického hnutia je odlišný model moci, ktorý je zakorenený v porozumení Zeme ako živej entity. Podľa Starhawk v súčasnosti vnímame moc v zmysle moci nad niečím, ktorú označuje ako moc-nad (*power-over*). Výsledkom takéhoto chápania moci je všadeprítomná nadvláda a snaha o mocenské ovládnutie iného a iných, a kontrola iného a iných. Jednotlivci si internalizujú takúto moc, ktorá sa následne efektívne presadzuje v celospoločenskom rozsahu. Naopak, ekofeminizmus sa snaží o zmenu štruktúry moci, ktorú Starhawk označuje ako moc-od-do (*power-from-within*). Podstata takéhoto chápania moci sa ukrýva v tom, že táto moc je mocou toku energie, ktorá preniká všetkým, všetko spája a vytvára zo všetkého jeden integrálny celok v podobe komunity.¹⁴⁰² Podľa Starhawk možno takejto podobe energie dať rôzne názvy, napríklad imanencia (*immanence*) alebo Bohyňa. Moc-od-do má spirituálne telurický charakter: „Moc-od-do je mocou nízkeho, temna, zeme; mocou, ktorá povstáva z našej krvi, a z našich životov, a z našej vášnivej túžby po iných živých telách.“¹⁴⁰³ A okrem neho má aj magický charakter: „Magické techniky sú efektívne pre a zakladajúce sa na vzývaní moci-od-do, pretože mágia je psychológiou/technológiou imanencie, teda porozumením toho, že všetko je spojené.“¹⁴⁰⁴ Táto moc dáva do popredia osobné hodnoty prepojenia jednotlivca s ostatnými a v nadväznosti na to aj úvahu, aký dopad môže mať pôsobenie jednotlivca na ostatných ľuďoch. Jej základom je povzniesť sa nad osobné záujmy a namiesto toho sa obetovať v prospech dobra druhých: „V komunite, máme moc liečiť jeden druhého a pomáhať jeden druhému, moc, ktorá sa povznáša nad individuálne Ja.“¹⁴⁰⁵ Starhawk zároveň tvrdí, že v individuálnej rovine sa nemá opierať moc-od-do o presný katalóg hodnôt. Pre jednotlivca je dôležité, aby svoje konanie zakladal na svojich vlastných hodnotách, a najmä na vlastnom zmysle pre spravodlivosť. Predovšetkým však táto moc v sebe zahŕňa moc zmeniť seba samého. Spoločensky a v komunite sa uplatňuje procesom konsenzuálneho rozhodovania. Konsenzus je tak významným prostriedkom na uplatnenie moci-od-do v praxi.

Najpodstatnejšou časťou zdroju moci-od-do je bohyňa. Moc-od-do sa dá podľa Starhawk zažiť a cítiť aj prostredníctvom rituálov: „V rituáli (vedený tok energie za určitým účelom) sa oboznámime s mocou-od-do, naučíme sa spoznať jej dotyk, naučíme sa ako ju privolať a ako ju odvolať. [...] Vzývame Bohyňu a Boha, alebo akúkoľvek inú silu alebo prítomnosť, ktorú chceme privítať.“¹⁴⁰⁶ Rituál na privolanie moci možno využiť podľa Starhawk aj na politické ciele. V takýchto prípadoch sa niekedy vypúšťajú z prejavov priame náboženské pojmy, frázy a mená: „Ak používame rituál v súvislostiach, ktoré nie sú náboženské, ako napríklad politické demonštrácie, musíme byť ohľaduplní k rozdielnym potrebám a pohľadom všetkých ostatných ľudí, ktorých sa to týka. Náboženské zvyky, mená Bohyne, a dokonca slovo Bohyňa samé môže urážať niektorých ľudí a vyvolať nesúhlas. Ale ak hovoríme o veciach a ľuďoch, ktoré a ktorí stelesňujú Bohyňu, ktoré a ktorí sú prejavom moci-od-do – zem, vzduch, oheň a voda, prírodné objekty a jeden či druhý – hovoríme spoločným jazykom, ktorý sa dotkne všetkých bez ohľadu na jej alebo jeho filozofiu a ideológiu.“¹⁴⁰⁷

Starhawk prináša osobitnú podobu ekofeminizmu, v ktorej pohanská spiritualita ukazuje možnosti prepojenia mágie s politickými cieľmi. Odkrýva nepoznanú – a pre niekoho

¹⁴⁰² „Pre moc-od-do platí, že je mocou usmerňujúcou energiu – a energia je usmerňovaná obrazmi našej mysle a rečou rovnako ako naším konaním.“ STARHAWK *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics*, s. 35.

¹⁴⁰³ Tamže, s. 4.

¹⁴⁰⁴ Tamže, s. 12.

¹⁴⁰⁵ Tamže, s. 96.

¹⁴⁰⁶ Tamže, s. 155.

¹⁴⁰⁷ Tamže, s. 164.

ťažko uveriteľnú – sféru života, kde sa prelína politické s magickým. Účelom použitia mágie v politických súvislostiach má byť predovšetkým odstrániť súčasnú hierarchickú štruktúru a moc-nad v spoločnosti. Namiesto toho má byť vytvorená komunita, ktorá bude vyjadrovať imanenciu a jej členovia budú chápať vzájomnú prepojenosť všetkého na tejto zemi. Mágia ako politika tak vedie k vzniku integrálneho celku vo vesmíre, kde tok energie, starostlivosť, spojenie a zmena sa dejú podľa princípu moci-od-do. Mágia takýmto spôsobom pomáha utvárať vedomiu realitu a zároveň realita utvára vedomie. Mágia teda podľa Starhawk dovoľuje jednotlivcom i celej komunite rozvíjať a meniť vedomie a odhaľuje plnosť ich potenciálu.

Ďalšou spirituálnou ekofeministkou je feministická teologička Carol Christ.¹⁴⁰⁸ Podľa nej bola autentická ženská skúsenosť dlho zastieraná. Pričom podotýka, že ženská skúsenosť môže byť naozaj rôznorodá: „Najprv sa môže zdať, že ženská skúsenosť je jednoduchou vecou. Hneď ako sa ju rozhodneme preskúmať zistíme, že je ňou mnoho vecí. Černošské ženy, belošké ženy, bohaté ženy, chudobné ženy – všetky zdieľajú fundamentálne odcudzenie seba samej, ale pritom je toľko rozdielov v ich skúsenostiach. Všetky ženy majú spoločné určité biologické procesy a možnosti, sme vystavované tým istým skúsenostiam rozličnými spôsobmi.“¹⁴⁰⁹ Objavenie ženskej skúsenosti vedie k transformovaniu kultúry spoločnosti do budúcnosti.

Christ apeluje na reformu v chápaní boha, či skôr bohyně. Objavovanie ženskej skúsenosti je dlhodobý proces. Zároveň táto skúsenosť musí byť všeobšiahla a sprostredkovaná nielen ostatným ženám, ale aj spoločnosti ako celku. Ak by ľudstvo prestalo považovať boha za muža, všetko by sa zmenilo. Chyba väčšiny náboženstiev podľa nej spočíva v tom, že boh má takmer výhradne mužské vlastnosti. Boh je tyranskou silou, ktorú obkolesujú stereotypy príznačné pre mužské správanie. Boh ako muž alebo patriarchálny boh je vševediacim, všemocným a nemenným bohom. Napríklad v kresťanskej predstave Boha je podľa nej vyjadrený patriarchálny záujem mužov. Kresťanstvo podnecuje symbolom Boha psychiku žien k tomu, aby boli od mužov závislé: „Náboženstvá, ktoré dávajú do stredu mužského boha vytvárajú ‚nálady‘ a ‚motivácie‘, ktoré držia ženy v stave psychickej závislosti od mužov a mužských autorít a zároveň legitimujú politickú a spoločenskú autoritu otcov a synov v spoločenských inštitúciách. Symboly náboženských systémov sa zamerali výhradne na mužský obraz božstva, čím vytvorili dojem, že ženská moc nemôže byť nikdy plne legitímnou alebo celkovo prospešnou.“¹⁴¹⁰ Náboženské symboly tak majú psychologický, a rovnako aj politický efekt. Christ preto apeluje na význam symbolu bohyně ako novej cesty k transformácii spoločnosti. Symbol bohyně by priniesol iné „nálady“ a „motivácie“ spolu s iným psychologickým a politickým efektom: „Najjednoduchším a najzakladanejším významom symbolu Bohyne je poznanie o legitimitě ženskej moci ako o moci dobročinnnej a nezávislej.“¹⁴¹¹ Pričom spomínanou náladou má byť „pozitívne prijatie osobnej vôle v kontexte energií ostatných vôľ a bytostí“, zatiaľ čo obsahom motivácie je „pre ženy poznanie a uskutočňovanie ich vôľ v spolupráci s ostatnými vôľami a energiami“.¹⁴¹² Vychádza pritom zo starovekých a moderných náboženských obrazov jednotlivých bohýň. Takéto obrazy sú v prudkom rozpore s moderných chápaním žien a ženskej moci. Ale najdôležitejším prvkom vnímania obrazu bohyně je to, že pripúšťa svoje rôznorodé vnímanie. Inými slovami, jednotlivé ženy, a takisto tá istá žena v rôznych životných situáciách, ju môžu

¹⁴⁰⁸ CHRIST, C. P. Why Women Need the Goddess, s. 273-287.

¹⁴⁰⁹ CHRIST, C. P. Spiritual Quest and Women's Experience. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. (eds.) *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979. s. 230.

¹⁴¹⁰ CHRIST, C. P. Why Women Need the Goddess. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. (eds.) *Woman spirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979. s. 275.

¹⁴¹¹ Tamže, s. 277.

¹⁴¹² Tamže, s. 284.

vnímať rozdielne. Samotná ženská teológia prijíma takýto rozmanitý obraz Bohyne: „Diverzita vo vysvetleniach významu symbolu Bohyne naznačuje, že symboly majú bohatší význam než môžu vyjadriť akékoľvek ich vysvetlenia“.¹⁴¹³

Aj preto je takáto bohyňa predovšetkým bohyňou humanity, ktorú charakterizuje omylnosť, neustála učelivosť a nepretržitá zmena. Bohyňa humanity síce je energiou, silou a mocou, no nie takou, ktorá by túžila niekoho alebo niečo kontrolovať. Naopak, umožňuje byť ľuďom slobodnými. Práve takáto podoba bohyne by mala byť prístupná pre ženy a následne vyznávaná ženami. Symbol bohyne podľa tejto autorky pomáha ženám vzdorovať v boji proti znehodnocovaniu moci žien, očierňovaniu ženských tiel, nedôvere v ženskú vôľu a popieraníu doterajšieho prínosu žien, tak ako to robia patriarchálne náboženstvá do dnešných dní. Ženský objav bohyne sa rovná objavu a vytvoreniu kultúry krásy, sily a moci žien. Táto bohyňa býva síce často vnímaná ako ženská, ale Christ pripúšťa, že ju možno chápať aj rodovo neutrálne. Jej prijatie by viedlo k rekonštrukcii spoločnosti do jej egalitárnej a harmonickej podoby vo vzťahu medzi ľuďmi a prírodou, a teda do stavu, ktorý už ľudstvo podľa Christ dosiahlo v období pred nastolením patriarchátu v spoločnosti.

Na to, aby bolo možné označiť Christ ako ekofeministku je treba poukázať, kde a ako presne hovorí o spojení bohyne, ženy a prírody. V tejto súvislosti odkazuje na jednu implikáciu prítomnú v symbole bohyne, ktorá odkazuje na ženské telo a jemu vlastné cykly: „Kvôli ženskému unikátnemu postaveniu ako menštruujúcich daryň života a tých, ktoré sa tradične starajú o mladých a umierajúcich, sa stáva ženské spojenie s telom, prírodou, a týmto svetom zvyčajným. Ženy boli očierňované, pretože sa javili viac živočíšnymi, telesnými a zemitými než kultúrotvorní muži.“¹⁴¹⁴ A zároveň dodáva: „Symbol Bohyne pomáha pomenovaniu a opätovnému pozdvihnutiu ženského tela a jeho cyklov a fungovania. V starobyľom svete a medzi modernými ženami reprezentuje symbol Bohyne narodenie, smrť a proces znovuzrodenia. Ženské telo je považované za priamu inkarnáciu pribúdania a ubúdania, života a smrti, cyklov kozmu.“¹⁴¹⁵ Podľa nej „Bohyňa ako symbol prehodnotenia ženského tela a prírody takisto pôsobí podporne na ľudský potenciál a ekologické hnutia.“¹⁴¹⁶ Platnosť ženskej nálady a motivácie sa zameriava na femininne voluntaristický prvok. Ten dáva zmysel len vtedy, ak žena uskutočňuje tri moci na to, aby sa svet zmenil: „Žena musí byť pripravená poznať jej vôľu [Bohyne], veriť v správnosť jej vôle, a veriť, že jej vôľa je uskutočniteľná na tomto svete.“¹⁴¹⁷ Napriek uvedenému Christ nehovorí o tom, že všetko sa zmení ako mávnutím čarovného prútika. Namiesto toho varuje, že dobré vzťahy medzi ľuďmi navzájom a vzťahy medzi ľudstvom a prírodou sú krehké. Neustále sa bude vynárať potreba ich nápravy. Tvrdí, že tento proces nepovedie k frustrácii z možnej sifyfvskej práce ľudstva, ale k pripomínaniu si povahy bohyne.

Na inom mieste dáva Christ väčší dôraz na spojenie ekofeminizmu a spiritualistického feminizmu. K ekologickým otázkam sa vyjadruje s tradičným ekologickým apelom: „Prestali sme vnímať, že táto zem je naším pravým domovom, a zlyhali sme v poznaní, ako hlboko sú prepojené všetky bytosti sieťou života. Namiesto toho mnoho ľudí nekriticky prijíma názor, že ‚človek‘ je nadradený ‚prírode‘ a má právo ‚používať‘ prírodný svet ako sa ‚mu‘ to vidí vhodné.“¹⁴¹⁸ Christ pripúšťa, že ľudstvo argumentuje v tejto súvislosti prevažne vedou, ale ako feministická teologička upozorňuje na to, že táto pozícia vychádza z náboženstva. Jej téza sa opiera o postulát západného chápania človeka ako bytosti

¹⁴¹³ Tamže, s. 279.

¹⁴¹⁴ Tamže.

¹⁴¹⁵ Tamže, s. 281.

¹⁴¹⁶ Tamže, s. 282.

¹⁴¹⁷ Tamže, s. 284.

¹⁴¹⁸ CHRIST, C. P. Rethinking Theology and Nature. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. (eds.) Weaving the visions: new patterns in feminist spirituality. New York : HarperCollins Publishers, 1989. s. 314.

stvorennej podľa obrazu Božieho, ktorý stavia ľudstvo nad prírodu a oddeľuje ho od nej. Zo zmieneného postulátu sa následne formulujú morálne a etické predpoklady, ktoré ovplyvňujú prístup človeka k prírode. Človek – rovnako ako Boh – stojí nad prírodným svetom, o ktorom rozhoduje a utvára ho. Voči takémuto postulátu však existuje aj kontrapozícia, ktorá kladie človeka a prírodu na jednu úroveň. Človek je prírodou, tzn. je jej plnohodnotnou súčasťou a neexistuje medzi nimi hierarchický vzťah. Každý vzťah boha, človeka a prírody by mal podľa Christ podstúpiť test pozostávajúci zo štyroch kritérií. Prvé kritérium preberá od protestantského teológa Gordona Kaufmana. Jeho súčasťou je vyriešenie otázky toho, či ľudstvo môže moc, ktorú sa mu podarilo získať, využiť v prospech svojho vlastného zničenia a vyhladenia.¹⁴¹⁹ K tomuto kritériu pridáva ďalšie tri. V poradí druhé kritérium testuje schopnosť symbolického systému prekonávať historické nespravodlivosti medzi ženami a mužmi, rasami a inými nespravodlivosťami medzi ľuďmi vo všeobecnosti. Tretie kritérium, apeluje na realizáciu konceptu spravodlivosti v skutočných podmienkach, zatiaľ čo štvrté kritérium apeluje na lepšie poznanie, lásku a radosť zo života, ktorý nám bol daný.¹⁴²⁰ Účelom tohto testu je relativizácia. To znamená, Christ vychádza z predpokladu celého radu symbolov „Bohyne/Boha/Zeme/Života/To“ („*Goddess/God/Earth/Life/It*“), ktoré predstavujú jednotný celok, kde sme my, ľudia iba jeho súčasťou: „Boh/Bohyňa/Zem/Život/To, celok ktorého sme súčasťou, nepomenované ako súčasť pomenovaného, slúži hlboko relativizujúcej funkcii. Najvyššia relativizácia je poznaním, že nie sme o nič viac hodnotnejšími pre život vesmíru než pole prekvitajúce nafialovo, než tečúce rieky, než krab hľadajúci si svoju cestu naprieč pieskom – ale ani o nič menej. [...] Aby sme porozumeli a cenili si život, ktorý žijeme, je nevyhnutné porozumieť a ceniť si život ostatných bytostí, ľudských aj mimoludských – a tiež porozumieť, že sme závislí od hodnôt prítomných v iných bytostiach. Nemôžeme žiť bez ohľadu na životy ostatných bytostí, ale ak porozumieme nášmu základnému spojeniu s ostatnými bytosťami, začneme chápať, že mať viac než potrebujeme je pretrhaním siete života. Znečisťovanie riek a morí na základe toho, aby sme mali televízie a klimatizácie, viesť dobyvačné vojny za účelom vykorisťovania práce iných ľudí a zdrojov ich krajiny, predstavuje zabúdanie na to, že sme všetci spojení sieťou života.“¹⁴²¹ Christ pripomína, že egalitárne chápanie hodnoty človeka spolu s ostatným zvyškom kozmu je prirodzenou súčasťou novej etiky, ktorá chápe človeka iba ako partikulárnu súčasť fungovania vesmíru. Táto spiritualistická ekofeministka tým predstavuje holistickú morálku a etiku, ktorej hlavným účelom je harmonické a symbiotické žitie človeka s prírodným (živým a rovnako aj neživým) okolím. Vskutku, ide o morálku a etiku, ktorá má viesť človeka k pochopeniu jeho miesta vcelku. Ide o morálku a etiku, ktorá sa zakladá na hodnotách dôstojnosti a úcty k všetkému prírodnému svetu navôkol. Prítom takáto dôstojnosť a úcta smerujú voči diverzite, ktorou sa vyznačuje prírodný svet. Christ dodáva: „Súčasťou ľudskej podstaty je pochopiť naše spojenie s ostatnými ľuďmi a s ostatnými tvormi a tešiť sa zo života, ktorý nám bol daný.“¹⁴²²

Podstatnou časťou morálky a etiky, ktorú predstavuje Christ, je súčasná epocha ľudstva, v ktorej ľudstvo disponuje rozvinutými vedomosťami. To znamená, že ľudstvo dosiahlo úroveň takého technického pokroku, že dokáže urýchlene zničiť prírodu a seba samé. Dôkazom toho je objavenie atómovej bomby. V súvislostiach, ktoré sme rozobrali vyššie však ostáva nezodpovedaná tá najdôležitejšia otázka: Prečo by ľudstvo malo pristúpiť k takejto morálke, alebo je ľudstvo nejakým povinné nezničiť seba aj okolitú prírodu? Uvedenú otázku by bolo možné zodpovedať argumentom smerujúcim k Bohu, resp. Bohyni, avšak Christ sa vydáva inou cestou. Veľmi podobne ako to pred ňou formuloval Hugo Grotius o platnosti

¹⁴¹⁹ Pozri KAUFMAN, G. D. *Theology for a Nuclear Age*. Manchester, UK – Philadelphia, USA : Manchester University Press – Westminster Press, 1985. s. 28.

¹⁴²⁰ CHRIST, C. P. *Rethinking Theology and Nature*, s. 319.

¹⁴²¹ Tamže, s. 321-322.

¹⁴²² Tamže, s. 322.

prirodzeného práva – že prirodzené právo platí aj vtedy, ak by Boha nebolo – sa uchyluje aj táto spiritualistická ekofeministka k podobnej argumentácii. Myšlienka na boha a bohyňu má v tomto momente sekundárny význam a Christ to vyslovuje nasledovne: „Myslím si, že jediné čo nás môže zastaviť je hlboký pocit spojenia so všetkými bytosťami prostredníctvom siete života. Zastaví nás naša láska k životu, zemi, radosť, ktorú poznávame v sebe samom a v iných bytostiach, ktoré nás privedú k poznaniu, že myšlienka o konci zeme je neznesiteľná. Nepotrebujeme poznať, že naša morálna vôľa je podmienená obrazom osobného Boha na to, aby sme vedeli, že máme schopnosť prívodiť smrť alebo milovať a ochraňovať život.“¹⁴²³

Transformatívny ekofeminizmus: podoba ekofeministickej etiky starostlivosti od Karen Warren

Transformatívny ekofeminizmus stojí v protiklade k prírodnej a spiritualistickej podobe ekofeminizmu. Na rozdiel od týchto dvoch typov ekofeminizmu zasa transformatívny ekofeminizmus nepovažuje spojenie ženy a prírody ako niečo apriórne dané. Namiesto toho tvrdí, že takéto spojenie je sociálnym konštruktom, a nie vopred danou determináciou. Spojitosť medzi ženou a prírodou je „len“ sociálnym konštruktom, ktorý je navyše ideologicky opatrený a spoločensky ukotvený patriarchátom. To znamená, spojenie ženy s prírodou je výsledkom spoločenskej ideologickej variácie s ohľadom na čas a miesto. Takéto spojenie je teda ako každý sociálny konštrukt meniteľné až odbúrateľné.

Transformatívny ekofeminizmus vychádza z predpokladu, že v spoločenských (ideologických a reálnych) podmienkach bola žena naturalizovaná a samotná príroda zasa feminizovaná. Ako príklad možno uviesť postreh Karen Warren, ktorá upozorňuje, že v súvislosti so ženami sa zvyknú používať zvieracie označenia, akými sú „kravy, líšky, sliepky, zmyje, suky, bobry, staré netopiere, mačičky, mačky, vtáčie mozgy, zajačie mozgy“, a rovnakým spôsobom za zvyknú ľudské násilné sexuálne konania prenášať slovnými označeniami na prírodu, medzi ktorými môžeme uviesť: „znásilňovanie, ovládnutie, dobytie, kontrola a ťaženie prírody“.¹⁴²⁴ Teda z pohľadu transformatívneho a sociálno-konštruktívneho ekofeminizmu nejde v prvom rade o exaltáciu spojenia ženy a prírody, ale skôr o kritiku toho, ako je útlak žien a prírody kultúrne spojený a odvodnený jeden od druhého.

Je možné si všimnúť, že na rozdiel od spiritualistického ekofeminizmu je transformatívny ekofeminizmus antiesencialistickou feministickou teóriou. Tento typ ekofeminizmu ďalej predpokladá, že oslobodením žien spod útlaku patriarchátu dôjde k oslobodeniu prírody, a platí to aj opačne – a síce, oslobodením prírody spod bremena androcentrizmu dôjde aj k oslobodeniu žien. Avšak príroda je v očiach transformatívneho ekofeminizmu účelom samým osebe. Príroda nie je a ani nesmie byť v konečných dôsledkoch uzavretá iba ako spoločenský konštrukt. Transformatívny ekofeminizmus tvrdí, že príroda je hodnotou.

Na strane druhej, v snahe odstrániť prepojenia medzi ženou a prírodou ako istou podobou sociálneho konštruktú, sa snaží transformatívny ekofeminizmus o odstránenie akýchkoľvek prejavov dualizmov či pojmových dichotómií. Dualizmus muž/žena, kultúra/príroda, rozum/emócia atď. sú vo svojej podstate iba sociálnymi konštruktmi. Skutočnosť, že sú chápané dichotomicky ako dve rozdielne veci je odrazom ich dlhodobého spoločenského vnímania ako rozdielných a nepreklenuteľných pojmov. V istom zmysle ich nepreklenuteľnosť z pohľadu transformatívneho feminizmu neexistuje. Napríklad, každá osoba si môže uvedomiť, že v sebe spája prvky prírody ako aj kultúry, alebo že v určitom zmysle v sebe vždy nesie čosi mužské a zároveň čosi ženské. Všetky tieto pojmy, akými sú

¹⁴²³ Tamže, s. 323.

¹⁴²⁴ WARREN, K. J. Feminism and the Environment: An Overview of the Issues [online]. [cit. 15.07.2020]. Dostupné na: <<https://pdfs.semanticscholar.org/c899/79057a9abd7689783848c30fe26aa6853f66.pdf>>.

napr. muž, žena, kultúra alebo aj príroda, sú v skutočnosti sociálnymi konštruktmi s relatívnymi významami a nejasnými významovými hranicami.

Niekedy sa tvrdí, že transformatívny ekofeminizmus svojim ideovým nastavením patrí do obdobia tretej vlny feminizmu. Príčina takéhoto zaradenia transformatívneho feminizmu sa môže opierať o to, že do značnej miery exaltuje jednotu všadeprítomnej diverzity. Odlišné ľudské bytosti sú v jeho očiach plnohodnotnou a integrálnou súčasťou rôznorodého sociálneho a prírodného sveta. Navyše, rozdiel medzi rozlišovaním kultúrneho a prírodného je v tomto zmysle ďaleko viac stieraným. Pretože príroda je hodnotou samou osebe, všetko čo je jej integrálnou súčasťou je rovnako hodnotné. Na tomto mieste sa treba pristaviť a upozorniť na moment, v ktorom transformatívny ekofeminizmus nesúhlasí s názormi o nadradenosti človeka voči zvyšku prírodného sveta. Týmto spôsobom sa odmietavo stavia voči novej logike dominancie, ktorú odôvodňuje antropocentrizmus. Dominancia, ako aj dualizmus myslenia sa prekonáva zjednotením diverzitého, ktorého nefalšovanou podobou je príroda sama.

Samotný počiatok transformatívneho a sociálne konštruktívneho ekofeminizmu sa pripisuje Ynestre King, ktorá podala jeho základy v článku s názvom Ekológia feminizmu a feminizmus ekológie (*The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*). Takto utvárajúcu podobu feminizmu neskôr Karen Warren označila súhrnným označením a pojmom transformatívneho feminizmu.¹⁴²⁵ Zároveň však Warren podala výpočet charakteristických znakov transformatívneho ekofeminizmu¹⁴²⁶ a následne pokračovala vo vymedzení hlavných znakov, prvkov a limitov ekofeministickej podoby etiky starostlivosti¹⁴²⁷.

Už v rámci všeobecnej charakteristiky ekofeminizmu som poukázal na to ako Warren zdôraznila nevyhnutnosť zahrnutia ekologickej pozície do feminizmu. Z jej pohľadu je feminizmus hnutím, ktoré sa orientuje na odstránenie sexizmu a toho, čo označuje ako „naturizmus“ („*naturism*“). Pojem naturizmu definuje ako „nespravodlivú vládu nad mimoludskou prírodou“.¹⁴²⁸ Rovnako ako boj voči sexizmu, ktorý odmieta hierarchické usporiadanie vzťahov medzi pohlaviami, aj boj voči naturizmu sa má orientovať na odstránenie hierarchie vo vzťahu kultúry a prírody. Boj proti patriarchátu tak predstavuje predefinovanie doterajších vzťahov medzi mužmi a ženami, a zároveň vzťahom medzi kultúrou a prírodou. Týmto spôsobom má podľa Warren dôjsť k odstráneniu sexizmu a naturizmu, pričom si treba uvedomiť ako v tejto súvislosti Warren prepája boj proti nadvláde s bojom proti dualizmom (muž/žena, kultúra/príroda, rozum/city atď.). V tejto súvislosti predstavuje nasledovným spôsobom logickú previazanosť svojej argumentácie:

- „(1) Feminizmus je, minimálne, hnutie, ktoré sa snaží o ukončenie sexizmu.
- (2) Sexizmus je pojmovo spojený s naturizmom.
- (3) Feminizmus je (tiež) hnutím za koniec naturizmu“.¹⁴²⁹

Podľa Warren je feminizmus hnutie, ktorého úlohou je odstrániť sexizmus a súčasne naturizmus. Dôležité je si uvedomiť to, že vzťah muža a ženy a vzťah kultúry k prírode sa zo svojej podstaty chápu ako sociálne konštrukty, ktoré možno transformovať. A preto sa táto feministka snaží zdôvodniť, že najvhodnejšou cestou začlenenia ekologickej pozície do feminizmu je práve transformatívny feminizmus. Podľa nej tzv. transformatívny

¹⁴²⁵ WILSON, H. L. Rethinking Kant from the Perspective Ecofeminism. In SCHOTT, R. M. (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 1997. s. 373-374.

¹⁴²⁶ Pozri WARREN, K. J. *Feminism and Ecology*, s. 18-19.

¹⁴²⁷ Prvky tejto podoby etiky rozvážame nižšie v texte tejto podkapitoly. Konkrétosti k podobe etiky starostlivosti v diele Karen Warren pozri WARREN, K. J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, s. 98-101.

¹⁴²⁸ WARREN, K. J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, napr. s. 1 a 50.

¹⁴²⁹ Tamže, s. 56.

feminizmus¹⁴³⁰ je tým pravým, aby sa „ekofeministická perspektíva stala ústrednou pre feministickú teóriu a prax“.¹⁴³¹ Prostredníctvom neho sa tak ekofeminizmus podľa Warren stáva jedinou vhodnou feministickou teóriou. Svoj argument opiera o tvrdenie, že ekofeminizmus je analýzou spojenia dvojice útlakov, t.j. útlaku na ženách a útlaku na prírode. Ďalej je jeho integrálnou súčasťou poznaním toho, ako patriarchálny pojmový rámec vytvára útlak voči ženám a prírode. V končených dôsledkoch je zámerom ekofeminizmu ukázať, prečo má byť naturizmus zahrnutý medzi prejavy patriarchálneho útlaku. V konečných dôsledkoch Warren tvrdí, že ak je ekofeminizmus pravdivým alebo aspoň plauzibilným, potom každý z čelných podôb feminizmov, ktorý neprijímajú ekofeministickú pozíciu, je nedostatočným, neúplným alebo problematickým. Dáva do popredia štyri základné tézy, na ktorých sa zakladá ekofeminizmus: po prvé, existuje dôležité spojenie medzi útlakom žien a útlakom prírody; po druhé, pre plné pochopenie spojenia medzi útlakom ženy a prírody je nevyhnutné skúmať povahu tohto spojenia; po tretie, feministická teória a prax musia nutne zahrnúť ekologickú perspektívu; po štvrté riešenia ekologických problémov musia zahŕňať feministickú perspektívu.¹⁴³²

Etický prístup zbažený antropocentrizmu a androcentrizmu ústi vo vytvorení „etiky starostlivosti“ („*care-sensitive ethic*“).¹⁴³³ Takúto etiku vymedzuje ako ekofeministickú. Jej použitie a rozsah však majú byť vo feminizme univerzálnymi. Zároveň táto etika nie je ani čisto radikálna a ani reformná. Počíta s prvkami oboch.¹⁴³⁴ V zmysle rozšírenia feminizmu o ekologickú pozíciu sa etika starostlivosti zameriava na dva ciele: prvým z nich je kritika mužských predsudkov v etike, a druhým je zasa vytvorenie etiky, ktorá nepozostáva z mužských predsudkov. Podľa takto vymedzeného cieľa skĺbi v sebe etika starostlivosti kritický prvok s prvkom kreačným.

Warren charakterizuje etiku starostlivosti, ktorá spája feminizmus s ekologickými prístupmi nasledujúcimi ôsmimi prvkami. Prvým z týchto ôsmich prvkov, ktoré zmieňuje Warren, je historický a vždy kontextuálny charakter tejto etiky. Druhým prvkom je hodnotové vylúčenie z obsahu etiky starostlivosti všetkého, čo v sebe môže zahŕňať sexizmus, rasizmus, triednosť, naturizmus alebo všetky ostatné „izmy“, ktoré v sebe nesú prvok spoločenskej dominancie jednej skupiny nad druhou. Ďalším je prvok inkluzivity, ktorý vedie k zahrnutiu širokého spektra diverzity tohto sveta do rámca ekofeministickej etiky starostlivosti. Práve

¹⁴³⁰ Karen Warren používa pojem transformatívny feminizmus. Tento pojem uvádza v rámci analýzy typológie feminizmu aj Alison Jaggar. K liberálnemu, marxistickému, radikálnemu a socialistickému feminizmu pripája transformatívny feminizmus. Pod transformatívnym feminizmom rozumie feminizmus, ktorý uznáva sociálnu konštrukciu poznania a epistemologické koncepty, ktoré berú na zreteľ prežívané skúsenosti žien ako znevýhodnenej skupiny, a to aj napriek tomu, že môžu nadobúdať rôznu podobu. Pozri STURGEON, N. *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. New York: Routledge, 2016. s. 189.

¹⁴³¹ WARREN, K. J. *Feminism and Ecology: Making Connections*, s. 3.

¹⁴³² Pozri tamže, s. 4-5.

¹⁴³³ WARREN, K. J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, s. 97 a nasl. Na tieto štyri východiskové tézy a požiadavky ekofeministickej etiky starostlivosti nadviazala vegetariánka a vegánska ekofeministka Carol Adams. Na ich príklade ukázala, ako a prečo musia byť do rámca kritik ekofeministických teórií zahrnuté aj zvieratá za predpokladu, ak má ekofeminizmus čeliť všetkým podobám útlaku: „Na základe náčrtu štyroch minimálnych kritérií ekofeminizmu, identifikovaných ekofeministickou filozofkou Karen Warren (1987) tvrdím, že z ekofeministickej perspektívy je dôvodom, prečo skutočné šialenstvo nebolo odhalené behom krízy šialených kráv je to, že ľudia pokračujú v jedení mäsa.“ Pozri ADAMS, C. „Mad Cow“ Disease and the Animal Industrial Complex. In *Organization & Environment*, Vol. 10, Iss. 1, 1997, s. 26-51.

¹⁴³⁴ Podľa Warren sa delia feministické postoje voči novej zmene na dva protipóly. Prvým je reformný postoj, ktorý pripúšťa, že pomery môžu byť zmenené obyčajnou reformou súdobých pomerov. Druhým, je feministický postoj, ktorý počíta s hlbokou štruktúrnou reformou a Warren ho označuje ako radikálny alebo revolučný feministický postoj.

takáto podoba ekofeministickej starostlivosti uznáva, rešpektuje a prijíma diverzitu do svojho obsahu, čo je aj podstatou štvrtého prvku etiky starostlivosti. Piaty prvok odmieta objektivitu a neutralitu. Namiesto proklamovanej objektivitu a neutrality sa ekofeministická etika zameriava na formulovanie pozície, ktorá je zbavená prítomnosti akéhokoľvek predsudku. Práve preto, že nepracuje s predsudkami dáva do popredia názory a požiadavky menších či okrajové názory, ktoré by za iných podmienok neboli brané na zreteľ. V konečnom dôsledku samotná snaha o neutralitu by mohla menšinové názory umlčovať. Šiesty prvok dáva do popredia hodnoty, ktoré nie sú v súdobom svete brané na zreteľ v rozsahu, ktorý si plnohodnotne zaslúžia. Warren hovorí v tejto súvislosti o hodnotách starostlivosti, lásky, priateľstva a primeranej dôvery. Práve tieto hodnoty by podľa nej mali byť plnohodnotnou súčasťou každej etiky. Siedmy prvok je apelom k redefinovaniu humanity. Humánny etický postoj sa nikdy nemôže zakladať na „abstraktnom individualizme“, ktorý neberie na zreteľ historické súvislosti: „Ľudia a humánne morálne konanie sú chápané ako z podstaty (a nie iba náhodne) ako prepojenia alebo siete historických a konkrétnych súvislostí.“¹⁴³⁵ Warren tak odmieta, aby ekofeministická etika bola nezmyselne alebo v neudržateľnom rozsahu zbavovaná rodu či rodovo neutrálnym popisom ľudí, etiky alebo rozhodovania etických dilem. Zahrnutie inteligencie do ekofeministickej etiky starostlivosti je predmetom ôsmeho prvku tejto etiky. Zároveň si treba uvedomiť, že Warren kritizuje západné chápanie racionalizmu. Je toho názoru, že racionálny humanizmus prispieval k oddeleniu a vyvýšeniu sa človeka nad zvieratá a ostatný prírodný svet. Takúto historicky podmienenú podobu racionalizmu, ktorá dáva do popredia abstraktné a objektívne princípy a pravdy, preto odmieta. Inteligenciu, ktorou sa riadi etika starostlivosti následne delí na racionálnu inteligenciu (*rational intelligence*) a emočnú inteligenciu (*emotional intelligence*). V tomto smere sa Warren snaží o splynutie rozumu a citov. Oba zmienené aspekty inteligencie určujú etickú motiváciu, fungovanie a prax ekofeministickej etiky. To znamená, rozum nevylučuje city z oblasti etiky, ale rozum a city spoločne fungujú ako rovnocenné strany jednej mince.

Socialistický ekofeminizmus: kapitalizmus je pre ženy a prírodu neudržateľným ekonomickým systémom

Socialistický ekofeminizmus býva niekedy označovaný aj ako materialistický ekofeminizmus. Ak by bolo možné znázorniť pozíciu socialistického ekofeminizmu na ideovej škále ekofeminizmu, potom by sa mohol nachádzať medzi prirodzeným ekofeminizmom a transformatívnym ekofeminizmom. S transformatívnym ekofeminizmom ho spája východisková pozícia, podľa ktorej je spojenie ženy s prírodou sociálnym konštruktom. Zároveň sa socialistický ekofeminizmus približuje uznaním niektorých biologických predpokladov žien k mysleniu predstaviteľiek prirodzeného ekofeminizmu. Výsledkom takejto kombinácie je poznanie, podľa ktorého je historický a sociálny útlak žien zapríčinený spoločenským nazeraním na ženu ako na ľudskú bytosť spojenú s prírodou. V dôsledku toho, je život ženy lemovaný biologickými procesmi, ktoré sú determinované prírodou a pôsobia na jej spoločenskú pozíciu. Avšak zároveň treba upozorniť, že predstaviteľky socialistického feminizmu sa v žiadnom prípade neuspokoja s tvrdením, že život ženy by mal byť v konečných dôsledkoch ovplyvnený jej biologickým osudom. Vo svojich analýzach kladú zreteľ na spoločenský, materiálny a politický vzťah žien k prírode, a najmä na možnosti ich transformovania.

Okrem vyššie zmienenej pozície, je pre predstaviteľky socialistického ekofeminizmu charakteristický silný antikapitalistický postoj. Jedným z dôvodov, prečo okrem socialistického či marxistického feminizmu vznikol aj ekofeminizmus socialistický, je rozšírenie feministických skúmaní o útlak voči prírode či deštrukciu prírodného prostredia. Avšak ďalším dôvodom sformovania socialistického ekofeminizmu je postupne a čoraz väčšie

¹⁴³⁵ Tamže, s. 101.

presadzovanie intersekcionálnych prístupov voči jednotlivým podobám útlakov v patriarchálnej spoločnosti, a to nielen v ekofeminizme, ale aj vo feminizme vo všeobecnosti. V nadväznosti na to sa snaží socialistický ekofeminizmus zahrnúť do svojho teoretického a praktického rámca viacero podôb útlakov mimo dnes už tradičných feministických oblastí rodu, pohlavia či triedy. Výsledkom je, že do svojich analýz socialistické ekofeministky nezahrňujú len skúmanie postavenia žien v kapitalizme s ohľadom na ich príslušnosť k triede, ale skúma sa širšia rôznorodosť podôb útlakov v kapitalistickom patriarcháte. V tejto súvislosti sa predstaviteľky socialistického ekofeminizmu zaujímajú o to, aký podiel má patriarchát, kapitalizmus a imperializmus na postavenie žien a poškodzovanie životného prostredia. Zaujíma ich aj otázka, nakoľko je v súčasnej kapitalistickej spoločnosti patriarchátu významná súvislosť medzi ženou a prírodou, a spoločenské dosahovanie kontroly nad touto súvislosťou.

Socialistická ekofeministka Carolyn Merchant definuje socialistický ekofeminizmus nasledovnou charakteristikou: „Socialistický ekofeminizmus analyzuje kapitalistický patriarchát a snaží sa o totálnu reštrukturalizáciu útlaku žien a prírody, inherentne prítomného v trhovej ekonomike a využívaní zdrojov, a to cestou socialistickej revolúcie.“¹⁴³⁶ Upozorňuje na to, ako socialistický ekofeminizmus vníma environmentálne otázky: „Z pohľadu socialistického ekofeminizmu sú environmentálne problémy zakorenené vo vzostupe kapitalistického patriarchátu a v ideológii, podľa ktorej môžu byť Zem a príroda vykorisťované prostredníctvom technológií za účelom pokroku ľudstva.“¹⁴³⁷ Podľa Merchant rozvoj kapitalizmu narušil vzájomný vzťah muža, ženy a prírody. V kapitalistickej ekonomike začal vládnuť muž, zatiaľ čo žena bola odsunutá do prostredia domácnosti, kde vykonávala neplatenú prácu, ktorá bola vnímaná ako menej hodnotná v porovnaní s prácou muža, ktorá zasa mala svoju trhovú hodnotu. V kapitalizme sú ženy a príroda objektmi vykorisťovania zo strany mužov za účelom vidiny oslobodenia ľudstva spod osídlení prírody. V dôsledku toho podľa Merchant došlo k odcudzeniu mužov od žien a ľudí od prírody.

Aj na tomto prípade bolo možné demonštrovať, že socialistické ekofeministky chápu kapitalizmus ako environmentálne neudržateľný systém, ktorý sa výrazne opiera o mocensky utláčateľské vzťahy medzi vládnucimi (mužmi) a ovládanými (ženami). V podobnom duchu socialistická ekofeministka Ariel Kay Salleh tvrdí, že vzťah žien k prírode, kapitálu a práci je inak konštruovaný než tomu je v prípade mužov. Keďže vo svojej kritike a analýze sa zameriava na podriadenú pozíciu žien a neplatenú ženskú prácu v patriarchálnom kapitalizme, apeluje na skutočnosť, koľko ženskej neplatennej práce je nevyhnutné pre fungovanie kapitalizmu a patriarchátu. Patriarchálny kapitalizmus z pohľadu jej ekofeministickej teórie je teda systémom, ktorý poškodzuje životné prostredie a utláča ženy. Zvláštny dôraz pritom kladie na transnárodné, a teda globálne fungovanie súčasnej podoby patriarchálneho kapitalizmu: „Pokračujúca akumulácia kapitálu a rozširovanie jej hegemonie na transnárodné operácie prehĺbili zhoršenie postavenia prírody a žien.“¹⁴³⁸

Ako názov tejto podoby ekofeminizmu napovedá, vhodné východisko z danej situácie nachádzajú v určitej podobe udržateľného, ekologicky orientovaného socializmu. Kapitalizmus je prepojený s útlakom a musí byť nahradený nejakou formou socializmu. Socialistické ekofeministky inklinujú k myšlienke vytvárania ekonómií malých rozmerov a lokálnej demokracie zdola, než rozsiahle, štátom riadené ekonómie súčasných socialistických krajín.

¹⁴³⁶ MERCHANT, C. Ecofeminism and Feminist Theory. In DIAMOND, I. – ORENSTEIN, G. F (eds.) *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*, s. 100.

¹⁴³⁷ Tamže, s. 103.

¹⁴³⁸ SALLEH, A. K. Nature, Woman, Labor, Capital: Living the Deepest Contradiction. In *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol.6, No. 1, 1995. s. 22.

Vegetariánsky a vegánsky ekofeminizmus: zahrnutie útlaku zvierat do (eko)feministických analýz

Vegetariánsky ekofeminizmus je logickým vyústením ekofeministických myšlienok. Uvedené má dve základné odôvodnenia: po prvé, zvieratá tvoria živú a značnú časť sveta prírody; po druhé, zvieratá trpia v dôsledku ľudskej činnosti a ľudského vplyvu na prírodu (chov zvierat a spracovanie živočíšnych produktov, znečisťovanie životného prostredia, zmena prirodzeného prostredia, v ktorom tieto zvieratá žijú atď.). Preto nie je ničím zvláštnym, ak sú ekofeministky vegetariánkami alebo vegánkami. Ich postoj však nemusí byť absolútnym morálnym odmietaním mäsa alebo iných živočíšnych produktov. Niektoré ekofeministky zastávajú pozíciu kontextuálneho morálneho vegetariánstva a vegánstva. To znamená, že svoje výhrady smerujú len voči istému spôsobu chovu zvierat a spracovaniu živočíšnych produktov, prípadne berú do úvahy aj vplyvy kultúrnych a prírodných faktorov danej spoločnosti.¹⁴³⁹ V takomto prípade tak kontextuálne ekofeministické vegetariánstvo, ako aj kontextuálne ekofeministické vegánstvo spoločne pripúšťajú, že existujú spôsoby alebo spoločnosti, ktoré umožňujú etický prístup k zvieratám a etický prístup k výrobe živočíšnych produktov, poprípade ak je napríklad lov nevyhnutnou podmienkou prežitia spoločnosti a ich jednotlivých členov. Tento posledný prípad však odpadá, pokiaľ máme hovoriť o ľuďoch žijúcich v civilizovaných krajinách západnej spoločnosti. Voči ním ekofeministky namietajú, že tieto krajiny a ich obyvateľstvo majú k dispozícii nadbytok proteínových a kalciových možností, medzi ktoré uvádzajú ako vhodnú náhradu živočíšnych produktov a bielkovín, napríklad fazuľu, celozrnnú múku, kokosové mlieko, sójový syr či sójové mäso, a rovnako disponujú technológiami, ktoré sú schopné vyrobiť funkčné oblečenie s alternatívnych (syntetických) materiálov. Ak sa na to pozrieme bližšie, potom zistíme, že vegetariánsky a vegánsky ekofeminizmus je vlastne kritickým skúmaním politického kontextu možností stravovania populácie so zreteľom na práva a slobodu zvierat, a tiež analýzou možností využívania zvierat v rámci vedy, (poľno)hospodárstva a trhového fungovania ekonomiky.

S ekofeminizmom, a zvlášť s vegetariánskym a vegánskym ekofeminizmom prichádza na rad jav a pojem zvaný speciesizmus alebo specizmus (*speciesism, specism*). Tento pojem nesúvisí so vznikom ekofeminizmu, pričom dokonca vznikol skôr ako táto podoba feminizmu.¹⁴⁴⁰ Specizmus označuje postoj, ktorý sa zakladá na predsudku voči zvieratám. Obsahom tohto predsudku je nadradenosť človekom voči zvieratám. Teda jeho

¹⁴³⁹ Príkladom môže byť teória vegetariánstva, ktorú predstavuje Deane Curtin. Curtin sa kriticky vyjadruje k nedôslednostiam a nejasnostiam vegetariánskeho ekofeminizmu Carol Adams. Namiesto toho tvrdí, že kontextuálne vegetariánstvo je postojom omnoho viac zlučiteľnejším a prospešnejším pre ekofeministickú pozíciu. Navyše, podľa neho nemožno nájsť absolútne platné a argumentačne udržateľné morálne pravidlo, ktoré by svedčilo v prospech čistého vegetariánstva. Prípady osobného prežitia a obrany voči útoku zvierat sú podľa neho natoľko podstatnými výnimkami, že búrajú pozíciu absolútneho vegetariánstva. V jadre týchto výnimiek sa však skrýva problém násillia a utrpenia, ako aj možnosti ich eliminovania. Curtin pokračuje ďalej zdôvodnením výnimiek, kedy je možné podľa neho oprávnene usmrtiť zver: „Hoci som presvedčeným morálnym vegetariánom, nemôžem tvrdiť, že by som nikdy nezabil zver kvôli jedlu. Naozaj by som neusmrtil zver, aby som mohol zabezpečiť jedlo pre svojho syna, ak by hladoval? Naozaj by som neuprednostnil smrť medveďa pred smrťou niekoho z mojich milovaných? Som si istý, že by som nekonal inak. Zmyslom kontextuálnej etiky je nepovažovať všetky záujmy ako rovnocenné, tzn. akoby sme nemali vzťah k žiadnemu z nich.“ Pozri CURTIN, D. Toward an Ecological Ethic of Care. In *Hypatia*, Vol. 6, No. 1, 1991. s. 70.

¹⁴⁴⁰ Tento pojem sa po prvýkrát objavil na proteste proti vykonávaniu experimentov na zvieratách v roku 1970. Konkrétne, bol uvedený v názve pamfletu, ktorý mal slúžiť ako propagačný materiál k zmienenému protestu. Autorom tohto pamfletu bol Richard D. Ryder, ktorý ho vydal na vlastné náklady. V týchto súvislostiach sa preto autorstvo tohto pojmu spája s jeho menom. Oxfordský slovník chápe pod pojmom speciesizmu „predpoklad ľudskej nadradenosti, ktorý vedie k vykorisťovaniu zvierat“. Pozri HOBSON, A. *Oxford Dictionary of Difficult Words*. New York : Oxford University Press, 2001. s. 411.

obsah vypovedá o druhej nadradenosti človeka nad zvieratami. Ekofeminizmus týmto dáva do popredia ďalší dualizmus západného myslenia v podobe človek/zviera, ktorý podrobuje kritike. Práve vegetariánske a vegánske feministky dávajú do bližšej súvislosti útlak žien s útlakom zvierat. Inými slovami, spájajú sexizmus so specizmom. Ako demonštráciu môžeme uviesť vegetariánsku ekofeministku Carol Adams. Adams tvrdí: „Zvieratá sú súčasťou prírody. Ekofeminizmus zaujíma postoj, podľa ktorého je útlak prírody prepojený s útlakom žien, a že oba útlaky musia byť odstránené. Ak zvieratá sú rovnorodo súčasťou prírody, potom prečo im nie je venovaná pozornosť v rámci ekofeministických analýz? Inými slovami, prečo sloboda zvierat od toho, aby boli nástrojom ľudí nie je integrálnou súčasťou ekofeministických teórií.“¹⁴⁴¹ Napriek tomu, že Adams sa kriticky vyjadřila k dovtedajšiemu ucelenejšiemu nezahrnutiu zvierat do pozornosti ekofeminizmu, nezostala iba pritom. Tvrdí, že utlačanie žien a zvierat má svoj počiatok v tom, že rovnako ako ženy, aj zvieratá sú živými bytosťami, na ktorých sa vykonáva útlak. Ďalej upozorňuje: „Ak zvážime dopad výroby mäsa – a spôsob, akým je konzument mäsa zahrnutý do týchto dopadov – musí ekofeminizmus nevyhnutne čeliť nasledujúcej stránke veci: máme si vybrať ekocídu a environmentálnu pohromu, súvisiacu s jedením zvierat, alebo environmentálnu predvídavosť vegetariánstva? Vzťah medzi jedením mäsa a environmentálnou pohromou je merateľný.“¹⁴⁴² Takýmto spôsobom vegetariánska ekofeministka Carol Adams prepája specizmus so sexizmom¹⁴⁴³ a snaží sa o apel, ktorý má opodstatniť ucelenejšie vytvorenie teórie práv zvierat v rámci ekofeministickej teórie. Z jej pohľadu je potenciál pre takýto krok prítomný práve vo vegetariánskej vetve ekofeminizmu.

V širších súvislostiach feministický odporcovia specizmu ho považujú za rovnako morálne a eticky neobhájiteľný postoj, akým je napríklad sexizmus, rasizmus, klasizmus, heterosexizmus alebo naturizmus. A práve takýto postoj je charakteristický pre vegetariánsky a vegánsky ekofeminizmus. Teda oba typy ekofeminizmu sa snažia ukázať ako vzájomne súvisí útlak zvierat s útlakom žien, ľudí iných rás alebo inej sexuálnej orientácie, alebo vo všeobecnosti s útlakom prírody. V tomto sa prejavuje intersekcionalna povaha vegetariánskeho a vegánskeho ekofeminizmu. Patriarchálny útlak je v ich chápaní širokospektrálnym javom, pričom jednotlivé oblasti útlaku sú vzájomne prepojené logikou patriarchálnej moci, čím odhaľujú podobu jej štruktúry. Vegetariánsky a vegánsky ekofeminizmus tak požaduje zahrnutie specizmu do širšej skupiny kritiky jednotlivých podôb patriarchálneho útlaku, ktorým sa venuje feminizmus vo všeobecnosti.

Vegetariánske a vegánske poňatie specizmu v ekofeminizme svedčí o ich kritike kultúrne vytvoreného, pretrvávajúceho a presadzovaného dualizmu, ktoré rozlišuje medzi človekom a zvieratom, resp. medzi „ľudskými a mimoludskými bytosťami“. V podstate ide o rozlíšenie, ktoré nájdeme aj v dielach tradičných ekofeministických predstaviteľiek, akými sú Karen Warren alebo Val Plumwood pod označením „normatívny dualizmus“. Rovnako aj samotné vegetariánske a vegánske feministky vidia v ňom logiku útlaku a hierarchické usporiadane medzi živými tvormi tohto sveta. Zároveň v tomto rozlíšení vidia akýsi základ, na ktorom je postavený celý specizmus a ktorý mu umožňuje jeho teoretické a praktické fungovanie. Preto je pre predstaviteľky vegetariánskeho a vegánskeho ekofeminizmu typické východisko, podľa ktorého sa ony sami pokladajú v prvom rade za bytosti. Robia tak bez akéhokoľvek nutného rozlišovania, ktoré vedie k dualizmu a následnému rozdeleniu

¹⁴⁴¹ADAMS, C. Ecofeminism and the Eating of Animals. In *Hypatia*, Vol. 6, No. 1, 1991. s. 125.

¹⁴⁴² Pozri bližšie Tamže, s. 129-130 a nasl.

¹⁴⁴³ Adams sa vo viacerých svojich dielach snaží prepojiť tematiku sexizmu a specizmu. Vysvetľuje ako vzájomne môže súvisieť jedenie mäsa a prijatie sexistických postojov v kultúrnom rámci západnej civilizácie. Pozri aj ADAMS, C. *The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism*. In COVINA, G. – GAANA, L. (eds.) *The Lesbian Reader*. Oakland : Amazon Press, 1975. s. 145-152. a tiež ADAMS, C. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York – London : Continuum, 2010. s. 48 a nasl.

mocenských pozícií medzi ľuďmi a zvieratami. Aj keď to na prvý pohľad môže vyznieť zvláštne, do úvahy treba vziať ekofeministický prvok ľudského splynutia s okolitým prírodným svetom, alebo aspoň predstavu harmonického usporiadania v jednej úrovni po odstránení hierarchického nazerania na vzťah človeka a prírody.¹⁴⁴⁴ Z tohto pohľadu sa dá povedať, že vegánsky feminizmus sa snaží o istú redefiníciu jazyka a aj jeho používania, a premenu významu pojmov s hodnotovými, morálnymi a etickými dopadmi.

Mimo doteraz uvedených ideových znakov vegánskeho a vegetariánskeho ekofeminizmu, netreba zabúdať, že v samotnom specizme je ukrytý okrem hierarchického usporiadania vzťahu človeka a zvierat aj objektívizácia zvierat. Proces objektívizácie zvierat vedie k tomu, že zvieratá sú chápané ako objekty, nástroje či prostriedky, ktorých účelom je slúžiť v prospech človeka. V podobnom duchu vzťahuje radikálny feminizmus kategóriu objektívizácie na ženy žijúce v patriarchálnej spoločnosti. V tejto súvislosti sa žena chápe objekt, nástroj a prostriedok mužov. Ide o patriarchálne videnie ženy prizmou objektívizácie. Žena má týmto spôsobom slúžiť v prospech účelov, ktoré na ňu kladú mužské očakávania. Inými slovami, danej žene sú prisudzované len také hodnoty, ktoré v nej vidia muži. Redukcia ženy na obyčajný objekt je závislá od vonkajšieho maskulínneho posudzovania. A podobná logika funguje u zvierat. Objektívizácia tak znemožňuje, aby boli ženy a zvieratá chápané ako konečné účely samé osebe. Teda paralela objektívizácie žien a objektívizácie zvierat spočíva v tom, že žena je hodnotená na základe hodnôt, ktoré v nej vidí muž, zatiaľ čo zvieratá je hodnotené na základe hodnôt, ktoré z nich človek môže vytážiť.¹⁴⁴⁵

Vegetariánsky ekofeminizmus sa ako myšlienkový feministický smer začal formovať v počiatkoch osemdesiatych rokov a pokračoval do začiatku deväťdesiatych rokov 20. storočia až do dnešných dní.¹⁴⁴⁶ Z týchto období pochádzajú aj významné diela ekofeministických

¹⁴⁴⁴ Táto myšlienka však v rámci feminizmu nemusí byť výhradne viazaná len na predstaviteľov ekofeminizmu alebo jeho vegetariánskych a vegánskych alternatív. Napríklad, už v roku 1985 sa radikálna feministka Marilyn French vyjadrovala k dualistickému potieraniu spojenia medzi človekom a zvieratami nasledovnými myšlienkami: „Ako sme mali možnosť vidieť, patriarchát je ideológia založená na predpoklade, podľa ktorého je človek odlišný od zvierat a nadradený voči nim. Dôvod nadradenosti človeka je jeho spojenie s vyššou mocou či poznaním označovaným ako boh, rozum alebo kontrola. Účelom ľudskej existencie je zbaviť sa zvieracieho zvyšku [aj v nej samej] a vytvoriť ‚božskú‘ prírodu, svet, ktorý sa nepodobá tomu zvieraciemu – myseľ, duch, kontrola.“ FRENCH, M. *Beyond Power: On Women, Men, and Morals*. New York : Summit Books, 1985. s. 341.

¹⁴⁴⁵ Izraelská právnička a aktivistka za práva zvierat Shira Hertzano v podobnom duchu dáva do spojitosti paralelu tehotenstva žien s paralelou úžitkového chovu zvierat: „Ženy na celom svete stále bojujú o prístup k interrupciám. V prípade zvierat je kontrola ich reprodukčných funkcií nevyhnutnou súčasťou mäsiarskeho priemyslu – celý proces rozmnožovania je nútený a nie je prirodzený, potenciál materstva je využívaný v prospech mliekarenskeho priemyslu a vajíčkového chovu.“ V podobnom duchu môžeme podľa Hertzano nájsť paralely týkajúce sa násillia či ostatných oblastí života žien s podobným vzorcom spoločensky tolerovaného zaobchádzania so zvieratami. TALSHIR, R. *When #MeToo Meets the Meat Industry: The Links Between Feminism and Animal Rights*: Animal rights activist Shira Hertzano argues that we see both women and animals „not as a creature with desires and liberties, but as a tool, an object“ [online]. [cit. 25.07.2020]. Dostupné na: <<https://www.haaretz.com/israel-news/culture/MAGAZINE-metoo-and-meat-the-links-between-feminism-and-animal-rights-1.5886654/>>.

¹⁴⁴⁶ Prísne vzaté prvé zmienky o vegetariánstve a práve zvierat sa v rámci feminizmu objavujú už behom feminizmu prvej vlny. V nadväznosti na to sa môžeme s podobnými myšlienkami stretnúť u Mary Wollstonecraft, Harriet Beecher Stowe, Charlotte Perkins Gilman, Margaret Fuller, Elizabeth Blackwell, Lucy Stone, Emmy Goldman a u ďalších. Margaret Fuller vo svojom diele *Žena v devätnástom storočí* (*Woman in the Nineteenth Century*) hovorí, že oslobodenie žien bude viesť v spoločnosti okrem iného k mierumilovnému spoluzitiu ľudí s ostatnými živými bytosťami. Apeluje na odstránenie zabíjania zvierat za účelom zabezpečenia potravy pre ľudstvo a aj o následnom inštitucionálnom zavedení vegetariánstva. Ďalším príkladom feministiek prvej vlny, ktorá vyzdvihovala ideál vegetariánstva je Charlotte Perkins Gilman. V jej utopickej predstave fungovania krajiny Herland už nikto mäso nejedol,

predstavieliek, ktorá sa zároveň chápu aj ako medzníky vo vývoji ekofeminizmu práv zvierat. Ešte predtým však v roku 1974 Susan Griffin vydala dielo s názvom Žena a príroda (*Woman and Nature*), ktoré poznačilo neskoršie formovanie ekofeminizmu a jeho vegetariánskej a vegánskej verzie. V roku 1975 dala dnes už tradičná predstaviteľka vegetariánskeho a vegánskeho ekofeminizmu Carol Adams do súvisu útlak žien s útlakom zvierat. Urobila to v článku s názvom Obžerpuidovský komplex: feminizmus a vegetarianizmus (*The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism*). O štyri roky neskôr Elizabeth Dodson Gray predstavila v publikácii s názvom Stratený zelený raj (*Green Paradise Lost*) prístupnou formou viaceró ústredných myšlienok, ktoré sú príznačné pre ekofeminizmus vo všeobecnosti. V rámci nich takisto nájdeme chápanie útlaku zvierat ako plnohodnotný útlak.¹⁴⁴⁷ V jeho priebehu miestami poukazovala na trojčlenný vzťah medzi človekom, zvieratami a prírodou. Ďalšie dielo s ekofeministickým významom bolo vydané v roku 1983 a nesie názov Kultivácia Zeme (*Reclaim the Earth*). Jeho editorkami sú Léonie Caldecott a Stephanie Leland. V jeho obsahu bola esej, ktorej myšlienky boli zamerané na slobodu a práva zvierat. O šesť rokov neskôr, teda v roku 1989 vyšla kniha s názvom Znásilnenie divočiny (*Rape of the Wild*) s podtitulom Ľudské násilie voči zvieratám a Zemi (*Man's Violence against Animals and the Earth*), ktorej autorkami boli Andrée Collard a Joyce Contrucci. Do popredia kladú útlak páchaný na zvieratách, ktorý dané autorky považujú za zdroj patriarchálneho útlaku na ženách v západnej civilizácii.¹⁴⁴⁸ Okrem neho je vo vzťahu k zvieratám rozhodujúcim zborník prác s názvom Prepletenie sveta (*Reweaving the World*), ktorý vyšiel v roku 1990 a v obsahu ktorého bolo niekoľko feministických esejí vyjadrujúcich kritiku chovu a lovu zvierat. A hoci v týchto esejách nájdeme roztrúsené myšlienky týkajúce sa zvierat, treba na druhej strane takisto povedať, že v tej dobe chýbalo v ekofeminizme koherentnejšie vyjadrenie myšlienky, ktorá by sa zameriavala na zvieratá ako oporného prvku patriarchálneho mocenského útlaku voči svetu prírody. S týmto prístupom sa začalo až od deväťdesiatych rokov 20. storočia. Samotné deväťdesiate roky tak predstavujú začiatok formovania teoretického základu vegetariánskeho a vegánskeho feminizmu. Vydanie diela s názvom Sexuálna politika mäsa: Feministicko-vegetariánska kritická teória (*The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*) od Carol Adams z roku 1990 potvrdilo tento trend, a zároveň sa

a teda spoločnosť tejto inak ženskej krajiny bola plne vegetariánska. V tejto súvislosti pozri DONOVAN, J. Animal Rights and Feminist Theory. In *Signs*, Vol. 15, No. 2, 1990. s. 358 a nasl.

¹⁴⁴⁷ DODSON GRAY, E. *Green Paradise Lost*. Wellesley : Roundtable Press, 1981. Napr. s. 6 a nasl.

¹⁴⁴⁸ Podľa Grey Gaard však táto publikácia nie je rýdzo ekofeministická a k samotnému ekofeminizmu sa ani jej autorky nehlásili. Namiesto toho označujú svoju pozíciu ako „biofilnu (*biophilic*)“. Tento pojem pochádza od Mary Daly a Collard spolu s Contrucci ho preberajú vo význame „život milujúcej“ perspektívy. Obe autorky sa o vzťahu biofilie a feminizmu vyjadrujú nasledovne: „Táto kniha je horlivým protestom proti poškodzovaniu prírody a zvierat, ktoré je v patriarcháte neodlúčiteľne späté s útlakom žien. Feministky musia artikulovať tento útlak ako súčasť našej holistickej, biofilnej verzie.“ Na strane druhej, do úvahy treba vziať aj tvrdenie Mary Daly z predslovu k tejto publikácii, ktorú označila za „hlavné dielo ekofeminizmu, demonštrujúce a osvetľujúce jednotu medzi ženou a prírodou ako aj jednotu žien v boji za záchranu nás samých a záchranu planéty“. Nech to už je akokoľvek, v podstate platí, že v tejto publikácii nájdeme na rôznych miestach vyjadrené myšlienky, ku ktorým sa neskôr v systematickom a teoretickom ohľade vracajú vegetariánske a vegánske ekofeministky. Z nich tak možno poukázať na myšlienku, ktorá je dnes integrálnou súčasťou ekofeministického dualizmu človek/príroda alebo človek/zvíra a chápania specizmu v ideovom rámci vegetariánskeho a vegánskeho ekofeminizmu: „Koncept spravodlivého vládnutia zemi, ktorú udeľuje Boh človeku v knihe Genesis je rozkolný. Oddeluje ľudský druh od ostatného, nadradzuje ho, a robí ho dominantným nad každou inou bytosťou. Inými slovami, dáva nám to právo zobjektívniť prírodu a robiť si s ňou, čo si zaumienime. Zbavenie sa tohto konceptu by otvorilo cestu pre opätovné spojenie sa s prírodou do príbuzenského vzťahu.“ COLLARD, A. – CONTRUCCI, J. *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 1988. s. ix, 1, 154.

začalo s ucelenejším formovaním myšlienkovej podoby vegetariánskeho a vegánskeho ekofeminizmu.

Okrem spomínanej ekofeministky Carol Adams tak dnes do radu predstaviteľov vegetariánskeho a vegánskeho ekofeminizmu a zároveň osobností, ktoré sa výrazne podieľajú na formovaní jeho podoby, môžeme zaradiť mená ako napr. Norma Benney, Lynda Birke, Deane Curtin, Josephine Donovan, Greta Gaard, Lori Gruen, Ronnie Zoe Hawkins, Marti Kheel, Brian Luke, Jim Mason či Deborah Slicer.¹⁴⁴⁹

Jednou z radu vymenovaných predstaviteľiek vegetariánskeho ekofeminizmu je aj americká dokumentárna filmárka a aktivistka za práva zvierat Greta Gaard. Gaard považuje vegetariánstvo za integrálnu súčasť ekofeminizmu, a to rovnako ako k nemu patrí antimilitarizmus, starostlivosť o celkové zdravie a udržateľnosť poľnohospodárstva či zachovanie bytostnej a hodnotovej diverzity. Zároveň je to podľa nej nielen podmienka ekofeministickej teórie, ale najmä ekofeministickej praxe. Podľa Gaard sa vegetariánsky feminizmus opiera o myšlienku „morálneho prístupu k neľudským bytostiam na základe sympatie; na pojmových prepojeniach medzi sexizmom, rasizmom a specizmom; na identifikovaní jedenia mäsa ako podoby patriarchálneho útlaku; a na základe kultúrou vykonštruovaných asociácií medzi ženami, zvieratami, ľuďmi rôznych rás a prírody, ktoré sú spoločne považované západným patriarchálnym myslením za podradné skupiny“.¹⁴⁵⁰ V tejto súvislosti poskytuje vegetariánsky feminizmus akúsi základňu pre formovanie vegetariánskeho ekofeminizmu. Drobné rozdiely medzi nimi tak mohli vyplývať z popisu

¹⁴⁴⁹ Určitým medzníkom v boji za slobodu a práva zvierat sú aj mená Petra Singera a Toma Regana. Ich teórie zahŕňajú rovnako pojem specizmu, ktorý chápu ako arbitrárnu diskrimináciu, ktorá nadraduje záujem vlastného druhu nad ostatné druhy. Singerov utilitarizmus sa zakladá na téze, podľa ktorej ak je bytosť schopná cítiť utrpenie a radosť, potom jej záujmy si zasluhujú rovnakú pozornosť ako záujmy ostatných cítiacich bytostí. Doslova o tom hovorí: „Ak bytosť trpí, potom neexistuje morálne odôvodnenie pre možnosť odmietnuť zohľadniť jej utrpenie. Nezáleží na tom, aká je povaha tejto bytosti, princíp rovnosti požaduje, aby sa jej utrpenie vzalo do úvahy rovnako ako utrpenie – aspoň podľa momentálneho hrubého porovnania – akejkoľvek inej bytosti. Ak bytosť nie je schopná utrpenia alebo prežívania slasti či radosti, potom neexistuje nič, čo by mohlo byť vzaté do úvahy. Limity vnímania (používam tento výraz v tradičnom, ak nie v jedinej presnej skrátenej verzii, ktorá označuje schopnosť trpieť a/alebo prežívať radosť) sú jedinými obhájitelnými hranicami záujmov pre záujmy ostatných osôb.“ Pozri SINGER, P. *Animal Liberation*. New York : ECCO, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2002. s. 8-9. Naopak, pre Reganovu teóriu práv zvierat nie je natoľko podstatná schopnosť vnímať vlastné utrpenie alebo radosť než inherentne vlastná hodnota všetkého živého byť účelom samým osebe. Regan teda neargumentuje utilitaristicky s ohľadom na konsekvencie, ale deontologicky. Regan argumentuje, že ak ľudia so značne obmedzenou inteligenciou je možné chápať ako plnohodnotné účely osebe, potom neexistuje dôvod, prečo by rovnako zvieratá nemohli byť posudzované ako účel osebe, ktorý si zaslúži rovnako dôstojné a morálne zaobchádzanie zo strany ostatných. Pozri REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1983. 427 s. ISBN 0-520-04904-7. Niektoré vegetariánske ekofeministky kriticky nadväzujú na oboch zmienených predstaviteľov. Napríklad Greta Gaard im vyčíta prílišný racionalizmus a nezahrnutie emočnej stránky do prístupu k právam zvierat. V podobnom duchu sa vyjadrujú aj ďalšie feministky, medzi ktoré patrí napríklad Lori Gruen. Porovnaj GRUEN, L. *Animals*. In SINGER (ed.) *Companion to Ethics*. Malden, Massachusetts, USA – Oxford, UK : Blackwell Publishing Ltd., 1993. s. 351. Inou kritikou môže byť aj pozícia, podľa ktorej sú Singerove a Reganove teórie v skutočnosti racionalistickými a maskulínnymi teóriami. V nadväznosti na to pozri DONOVAN, J. *Animal Rights and Feminist Theory*, s. 351. Avšak podľa Alex Wellington sa rozdiely medzi (eko)feministickými teóriami vegetariánstva a tými od Singera a Regana týkajú len rozdielnej ideologickej povahy a rozdielneho spôsobu argumentovania. Podľa nej platí, že vo výsledku sú si požadovaním morálneho cieľa podobné, ak nie rovnaké. WELLINGTON, A. *Response: Feminist Positions on Vegetarianism: Arguments For and Against and Otherwise*. In *Between the Species*, Vol. 11, No. 3&4, 1995. s. 102.

¹⁴⁵⁰ GAARD, G. C. *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*. In *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 23, No. 3, 2002. s. 127.

a kritiky patriarchálneho útlaku, pretože vegetariánsky ekofeminizmus podľa Gaard smeroval od rozličných objektov patriarchálneho útlaku k samotnej štruktúre tohto útlaku. Gaard o tom hovorí nasledujúcimi slovami: „Proces identifikácie rozličných objektov skúmania (ženy, ľudia rôznych rás, pracujúci, homosexuáli, mimofudské bytosti, príroda, tretí svet alebo Juh), systém útlaku (sexizmus, rasizmus, klasizmus, heterosexizmus, specizmus, antropocentrizmus alebo naturizmus, kolonializmus), a spôsoby ako sú tieto systémy prepojené je procesom popisujúcim dejiny a vývoj veľkej časti feminizmu a ekofeminizmu.“¹⁴⁵¹ Vegetariánsky feminizmus je z jej pohľadu určitým doplnením ekofeministickej teórie a svojím spôsobom má voči feminizmu rovnakú pozíciu, akú zaujíma ekofeminizmus: „Tak ako ekofeminizmus začal koncepcnú prácu ako odpoveď voči nedostatkom feministických a ekofeministických teórií.“¹⁴⁵² Zahrnutie specizmu do rámca ekofeminizmu a feminizmu vôbec doplnilo inkluzivitu feminizmu a rozšírilo možnosti skúmania rozdielnych foriem patriarchálneho útlaku.

Týmto spôsobom Gaard demonštruje rozdielnosť podôb patriarchálneho útlaku, ktoré navyše svedčia v prospech tvrdenia, že patriarchálny útlak je komplexným sociálnym javom. Specizmus je jednou z podôb útlaku, ktorý dopĺňa naturizmus či kolonializmus a ostatnými formami útlaku, ktoré priniesol vývoj feminizmu prvej a druhej vlny. Gaard o tom hovorí slovami: „Vyzdvihnutie specizmu ako dodatočnej a otvorenej kategórie analýzy bolo nevyhnutné kvôli problému s útlakom zvierat, ktorý nebol zahrnutý do ekofeministického pojmu prírody a ako ho objavili vegetariánske ekofeministky.“¹⁴⁵³ Aj preto vegetariánsky ekofeminizmus využil feministickú metódu analýzy patriarchálneho útlaku za účelom demonštrácie specizmu ako legitímnej podoby patriarchálneho útlaku. Podľa Gaard dokázal vegetariánsky feminizmus argumentmi úspešne podprieť, že specizmus je útlakom vo feministickom chápaní.¹⁴⁵⁴

V tejto súvislosti však stále prichádza na rad otázka: Je vegetariánstvo ako morálny a etický postoj nevyhnutnou súčasťou feminizmu? Inými slovami, musí byť feministka alebo feministka nevyhnutne aj vegetariánom? Po preskúmaní diskusie naprieč feminizmom, vegetariánskym feminizmom, ekofeminizmom a jeho vegetariánskou alternatívou musím konštatovať, že nájdenie jednoznačnej odpovede nie je možné. Lori Gruen, Karen Warren spoločne s Carol Adams považujú vegetariánstvo za integrálnu súčasť feminizmu, ktorou sa vzdoruje voči patriarchálnemu útlaku. V tejto súvislosti sa Josephine Donovan snaží presne vymedziť, ktoré konkrétne konania súvisiace s vegetariánstvom sú neprípustné pre feminizmus. Medzi nimi vymenúva: jadenie mäsa, zabíjanie zvierat za účelom výroby odevov a lovu, používanie pascí na divoké zvieratá s cieľom získať ich kožušinu, hospodársky chov zvierat vo veľkom, laboratórne využívanie zvierat, ktorého účelom je testovanie kozmetických a čistiacich prípravkov, chov a využitie zvierat v cirkusoch a na rodeách. Takisto uvádza nevyhnutnosť redizajnovania chovu zvierat v zoológických záhradách a nahradenie zvierat v medicínskych experimentoch počítačovými simuláciami. Účelom etického prístupu feminizmu voči zvieratám je ochota zmeniť svet: „Všetky tieto zmeny musia byť súčasťou feministickej prestavby sveta.“¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵¹ Tamže.

¹⁴⁵² Tamže, s. 130.

¹⁴⁵³ Tamže, s. 128.

¹⁴⁵⁴ Gaard v tejto súvislosti využíva päť kritérií útlaku, vymedzených socialistickou feministkou Iris Young. Pozri tamže, s. 131. Podľa Iris Young možno chápať pod pojmom útlaku všetko, čo spĺňa päť nasledujúcich kritérií: vykorisťovanie, marginalizácia, bezmocnosť, resp. sťažený prístup k moci, kultúrny imperializmus a násilie. Všetko čo zodpovedá týmto kritériám je možné vnímať ako útlak. Pozri viac YOUNG, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University press, 1990. s. 45-65.

¹⁴⁵⁵ DONOVAN, J. *Animal Rights and Feminist Theory*, s. 375.

Zaujímavé poňatie podala Kathryn Paxton George. George vytvorila teóriu, ktorú označila názvom feministicko-estetické semivegetariánstvo (*feminist aesthetic semivegetarianism*). Samotným semi-vegetariánstvom označuje jedenie mliečnych výrobkov a vajec, vrátane malých rýb či kuracieho mäsa, pričom odmieta jedenie červeného mäsa. Jej vnímanie etického vegetariánizmu je zaujímavé, nakoľko sama v ňom vidí mužský, patriarchálny predsudok: „Aj keď je etické vegetariánstvo považované za ideálnu voľbu životného štýlu, v skutočnosti diskriminuje ženy, dojčatá, deti, adolescentov, niektorých starších ľudí, iné rasy a etnicity, alebo ľudí odlišných kultúr.“¹⁴⁵⁶ Vzhľadom na všetko čo bolo doteraz uvedené znie pozícia George zvláštne. George skutočne predpokladá, že etické vegetariánstvo a vegetariánske stravovanie za účelom záchrany zvierat alebo ako feministický ideál je omnoho komplikovanejším než sa môže na prvý pohľad zdať.

Vracia sa k otázke, nakoľko je vegetariánstvo skutočne feministicky samozrejím a filozoficky inherentný ideál. George však odpovedá na túto otázku záporne, keďže nevidí nevyhnutné spojenie medzi úplným vegetariánstvom a feministickou etikou – teda nie v súčasnom vegetariánstve a vegánstve, ktoré sa v tradícii západnej civilizácie argumentačne zakladá na utilitarizme a teórií práv a ktoré podľa nej nekriticky a automaticky preberajú predstaviteľky feminizmu. Podľa George doterajší tradičný morálny či etický vegetariánizmus západnej civilizácie neberie do úvahy fyziologické rozdiely medzi mužom a ženou. Inými slovami a lepšie vyjadrené, vegetariánstvo a vegánstvo západnej civilizácie je prispôbené mužskému organizmu: „Morálne pravidlo požadujúce vegetariánizmus je úplne inak nastavené. Systematicky kladie väčšie bremeno na niektorých. Hoci väčšina mužov vo veku medzi dvadsiatym a päťdesiatym rokom života v industrializovaných krajinách si môže zvoliť stať sa vegetariánom bez značného rizika, to isté nemožno tvrdiť o ostatných ľuďoch, identifikovaných podľa charakteristík, ktoré si nevyberajú a nad ktorými nemajú ani kontrolu: novorodenci, deti, dospievajúci, tehotné a dojčiacie ženy, niektorí starší ľudia a mnohí ľudia žijúci v kultúrnych a environmentálnych podmienkach, ktoré nie sú závislé od industrializovaného poľnohospodárstva či technicky vyspelej spoločnosti. Nutričné potreby sa líšia v závislosti od životného štádia a medzi pohlaviami, čo je veľmi dobre zdokumentované v medicínskej a nutričnej literatúre; vegánske stravovanie predstavuje väčšie riziko než laktoovegetariánske stravovanie, ale aj to druhé stravovanie predstavuje riziko pre niektoré skupiny. Pohľad na rozdiely v rizikách medzi týmito skupinami osvetľuje rozdiely vo fyziológii medzi ženami a mužmi a medzi dospelými, deťmi a staršími; a preto predpojatosť v perspektíve súčasných tradičných argumentov etického vegetariánstva sa stane jasnejšou.“¹⁴⁵⁷ V našich súvislostiach sa zameriame na ženy a fakty vzťahujúce sa na nich tak ako ich predstavuje George na základe citovaných štúdií.¹⁴⁵⁸ Je to aj v zhode s jej nazeraním na podobu feministickej etiky, podľa ktorého „každá feministická etika musí reflektovať dobro ženského tela a musí odmietnuť svojvoľné uvalenie neprímeraného bremena na ženy, ktoré sa u mužov nevyskytuje“.¹⁴⁵⁹ S ohľadom na ženy tak vyvstáva otázka nutričných potrieb a zvýšeného podielu potrebných látok tak, aby zodpovedal ženskému telu v rôznych štádiách jej života. George preto hovorí na základe vlastnej skúsenosti a zároveň si kladie otázku: „Teraz si dovoľm povedať, čo si myslím ako praktizujúca vegetariánka a ako matka, po prečítaní týchto výskumov. Mám morálnu zodpovednosť za svoju dcéru – mala by som jej odporučiť nepiť mlieko, pretože mliekarenský priemysel je pravdepodobne nemorálnym? Čo jej mám povedať, ak sa u nej neskôr vyvinie osteoporóza? Mala by som sa vzdať mlieka a syru pred menopauzou. [...] V konečných dôsledkoch nemôžem obmedziť stravovanie svojej dcéry,

¹⁴⁵⁶ GEORGE, K. P. Should Feminists Be Vegetarians. In *Signs*, Vol. 19, No. 2, 1994. s. 406.

¹⁴⁵⁷ Tamže, s. 415.

¹⁴⁵⁸ Pozri tamže, s. 416.

¹⁴⁵⁹ Tamže, s. 429.

lebo hoci aj laktoovovegetariánske stravovanie predstavuje pre ňu niektoré riziká.¹⁴⁶⁰ Zároveň dodáva, že tieto isté riziká sa netýkajú dospelých mužov západnej civilizácie, ktorým sa tradičný model vegetariánstva hodí a ktorý dokáže uspokojiť ich nutričné potreby. George takisto upozorňuje na výživové špecifiká tehotných a dojčiacich žien. Vzhľadom na skutočnosť, že väčšina žien bola alebo aspoň niekedy v budúcnosti budú tehotné, vegetariánske stravovanie určené mužom sa im nemusí hodiť a môže predstavovať pre ich organizmus následné väčšie riziko vzniku chorôb. Ďalším štádiom v živote ženy je obdobie menopauzy, kedy mnohé ženy môžu trpieť úbytkom kostnej hmoty, najmä ak nedisponujú dostatočným príjmom vstrebávateľného vápnika.

Na základe uvedeného a štúdií, ktoré mala Kathryn Paxton George k dispozícii, tak dospieva k nasledovnému tvrdeniu: „Vskutku, možno z toho vyvodíť, že nutričné dôkazy predpokladajú, že najlepšimi kandidátmi pre vegetariánstvo, a zvlášť pokiaľ ide o vegánstvo, sú mladí, zdraví a dospelí muži. Nechýbajú im bielkoviny, vitamíny, alebo minerály z toho, že by museli vyživovať plod a rovnako ich telo nie je vystavené záťaži nadmerného rasu. Muži majú konzistentne vyššiu hladinu železa než ženy a majú menšie riziko osteoporózy v strednom a staršom roku života.“¹⁴⁶¹ Vo vegetariánstve a rovnako aj v samotnom vegánstve je prítomný mužský fyziologický ideál, ktorý pôsobí nielen na ženy, ale aj voči skupinám ľudí rozdielnych vekových skupín, pohlaví, rás, etnicity či tried. Vzhľadom na rozdielne pôsobenie jednotného ideálu vegetariánstva tak môže ono samotné v skutočnosti viesť k tomu, že sa u rozdielnych ľudí objavia rozdielne následky a rozdielne riziká. Podobné platí aj o zástancoch vegánstva, ktorí podľa George presadzujú všeobecné stravovanie prostredníctvom rastlín ako správnu voľbu: „Predpokladajú, že takmer každý človek, ak by žil v správnych environmentálnych podmienkach (ktoré by museli zahŕňať sociálne a morálne, ako aj čisto fyziologické podmienky), môže byť týmto spôsobom šťastný a zdravý prostredníctvom vegánskej stravy. Predpokladajú, že tieto podmienky môžu byť zmenené ľudskou voľbou a najmä, že tieto zmeny robia svet skôr lepším než by ho mali zhoršiť.“¹⁴⁶² Zároveň pri kritike vegánstva upozorňuje George na skutočnosť, že vegánstvo pracuje s ideálnym človekom, a nie reálnymi a v praxi často rôznorodými ľuďmi. Rozdielne fyziologické predpoklady, genetická výbava a aj rozdielny metabolizmus medzi jednotlivcami je obetovaný v prospech abstraktného ideálu človeka, ktorý je schopný sa živiť iba rastlinnou stravou. V tejto súvislosti však upozorňuje, že „[s]kutočných ľudí nie je možné zameniť za predpoklad ‚ideálneho človeka‘“.¹⁴⁶³ Z pohľadu George sú toto všetko fakty, ktoré nutne musia nabúrať feministickú vieru v odôvodnenosť bezbrehého vegetariánstva a vegánstva. Jej kritika sa tak premieta na kritiku univerzalistických a abstraktných pohľadov, ktoré vo vegánstve vidí. Navyše, feminizmus prijatím takýchto podôb vegetariánstva a vegánstva narušuje samotný princíp rovnosti.

George hovorí o tom, že feministické stravovanie musí vychádzať z dvoch „minimálnych“ požiadaviek každej feministickej etiky. Prvou z nich je to, že každá feministická etika musí odmietnuť „požiadavky kladené na ženy, aby žili akoby boli fyziologicky rovnaké s mužmi“.¹⁴⁶⁴ Druhá požiadavka apeluje na to, aby sa nekládli „ľubovoľné bremená na ženy, ktoré muži nemusia niesť“, pretože „[b]yť morálnym vegetariánom na tradičnom základe by znamenalo, aby ženy a ich deti súhlasili s týmto bremenom, než aby ho odmietli. Toto len ťažko môže byť feministickým ideálom“.¹⁴⁶⁵

¹⁴⁶⁰ Tamže, s. 417.

¹⁴⁶¹ Tamže, s. 420.

¹⁴⁶² Tamže, s. 421.

¹⁴⁶³ Tamže.

¹⁴⁶⁴ Tamže, s. 422-423.

¹⁴⁶⁵ Tamže, s. 423.

George priniesla vlastnú verziu feministického stravovania, ktorú označila ako feministicko-estetické semivegetariánstvo. V zhode s tým, čo bolo doteraz o jej kritike feministického vegetariánstva uvedené, jej verzia stravovania počíta s rozdielnymi potrebami rozdielných jednotlivcov. Avšak zároveň pripomína, že v západných a industriálne vyspelých krajinách by sa jedenie mäsa a mliečnych výrobkov malo dramaticky redukovať na najnižšiu možnú a len na nevyhnutnú mieru. Treba pripomenúť, že George požaduje (drastickú) redukcia spotreby mäsa a živočíšnych produktov a v žiadnom prípade nehovorí o absolútnom eliminovaní jedenia takejto stravy. Vymedzuje tri účely, ktoré formujú jej názorovú pozíciu: „(1) zachovanie osobného zdravia, (2) vytvorenie globálne udržateľného prostredia, ktoré vytvára dlhodobé zásoby adekvátneho jedla, a (3) obnova úcty voči zdomácneným zvieratám zabezpečením ich bývania, starostlivosti, transportu a ich porážok, ktoré najviac vyhovujú ich prirodzeným aktivitám. Na ich životoch a utpení záleží a nemali by byť brané na ľahkú váhu.“¹⁴⁶⁶ Podoba etického stravovania od George tak „dovoľuje jesť každému určitý malý obnos mäsa, mliečnych produktov a ostatných živočíšnych produktov, pokiaľ je so zvieratami dobre zaobchádzané a zabíjané sú bezbolestne, tak ako je to len možné“.¹⁴⁶⁷ Jedenie mäsa je tu len doplnkové a slúži ľuďom na podporu ich zdravia, chuti v jedení a kontextu daných okolností. Tvorí okrajovú, resp. estetickú stránku veci. Druhou stránkou veci sú samotné morálne limity. Teda teória feministicko-estetického semivegetariánstva má dve stránky: jednou je estetická stránka, zatiaľ čo tou druhou je morálna stránka. Estetická stránka v sebe obsahuje od morálky očistené myslenie týkajúce sa osobného alebo všeobecného zdravia, zatiaľ čo morálna stránka je stránkou limitujúcou. V takejto podobe sa George snaží o zlúčenie rôznosti potrieb stravovania s feministickým ideálom rovnosti.¹⁴⁶⁸ Ako však George hovorí, rovnováhu medzi zmienenými dvomi stránkami veci musí udržiavať jednotlivec svojím vlastným rozhodovaním.¹⁴⁶⁹ Treba zároveň pripomenúť, že koncept feministicko-estetického semivegetariánstva nemá byť len teóriou osobného presvedčenia, ale má ísť o politickú etiku, tzn. etiku, ktorej uplatnenie je celospoločenské.

Pozitívom Georgeovej prístupu je predovšetkým snaha o zodpovedné, vedecké a kritické preskúmanie problematiky vplyvu vegetariánskeho presvedčenia na individuálne potreby jednotlivca, resp. rôznosť individuálnych potrieb ženy behom jej vývoja a života. Jej feministický prístup, ktorý sa zdráha nekriticky prebrať ideál vegetarianizmu ako samozrejmu súčasť feministickej teórie a praxe, však narazil na tvrdú kritiku tradičných feministických vegetariánok, akými sú Carol Adams, Josephine Donovan, Greta Gaard alebo Lori Gruen.¹⁴⁷⁰

¹⁴⁶⁶ GEORGE, K. P. *Animal, Vegetable, or Woman?: A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism*. Albany : State University New York Press, 2000. s. 169.

¹⁴⁶⁷ Tamže, s. 165.

¹⁴⁶⁸ Pozri tamže, s. 149.

¹⁴⁶⁹ George sa snaží týmto spôsobom zlúčiť feministickú etiku stravovania, a tak predchádzať problémom ekofeministického vegetariánstva, ktorých kritiku vyjadřila predtým: „Po prvé, neexistuje žiadna univerzálna norma človeka, ktorá by určovala ľudské cnosti. Po druhé, ženy, deti a ostatné skupiny majú odlišné nutričné potreby od dospelých mužov, ktoré im spôsobujú omnoho väčšie ťažkosti stať sa vegetariánom. Po tretie, v patriarchálnom svete musí každé odporúčanie ohľadne stravovania zohľadňovať zhoršené postavenie a hodnotu žien (takisto detí a ostatných) v spoločnosti ako aj pri rodovej povahe práce venovanej príprave jedla.“ Tamže, s. 163.

¹⁴⁷⁰ Podobu vegetariánstva, ktorú predstavila Kathryn Paxton George, si vyslúžila tvrdú kritiku zo strany feministiek, ktoré predpokladajú automatické spojenie medzi vegetariánstvom a feminizmom. Kritickým komentárom bola venovaná časť jedného čísla vydania feministického časopisu *Signs*. Carol Adams spochybňovala metódu používania dotknutých štúdií ako dostatočného argumentu proti prítomnosti absolútného vegetariánstva vo feminizme. Rovnako spochybňovala relevantnosť a vierohodnosť daných štúdií, ktoré si na podporu svojej pozície zvolila George. Adams totižto nesúhlasila s tým, aby sa vegetariánstvo mohlo redukovať na vedecké zistenia a merania. Georgeovej podoba vegetariánstva nie je podľa Adams vegetariánstvom, pretože Adams odmieta, aby vegetariánstvo mohlo pripúšťať jedenie mŕtvych tel zvierat: „Tak ako George, som sa aj ja rozhodla empiricky overiť vegetariánske knihy:

Samozrejme, George venovala svojim kritičkám odpoveď.¹⁴⁷¹ Aj téma, akú predstavuje samotný vegetariánizmus ako humánny, morálny, etický a predovšetkým feministický postoj sa tak stala na istý čas predmetom diskusie. Koniec-koncov, aj téma stravovania – tak ako každá téma v rámci feminizmu – priniesla diskusné protipóly a rozdielne feministické pohľady na vec. Nakoniec aj samotná George pripomína, že „[f]eministky sa nemusia nevyhnutne zbaviť svojho vegánskeho alebo vegetariánskeho životného štýlu, ak sa im a ich rodinám darí a žijú šťastne takýmto spôsobom. Ale zároveň si myslím, že feministky musia prestať s kázaním o vegetariánskom živote ako o morálnom imperatíve“.¹⁴⁷²

Kofko z nich v skutočnosti považuje rybu za predmet vegetariánskeho stravovania? [...] Jasně, žádná z nich sa nedomnieva, aby snáď ryba bola vegetariánskym jedlom, zvlášť nie ak ponúkajú vegetariánsku náhradu za rybiu omáčku. [...] Ľudia, ktorí jedia rybie a kuracie mäso nie sú vegetariánmi; sú všežravcami, ktorí nejedia červené mäso.“ Pozri ADAMS, C. J. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?". In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 221-225. Kritiku teórie vegetariánstva v podaní George vyjadrila aj Josephine Donovan, ktorá považuje tézu o tom, že v idei vegetariánstva je prítomný patriarchát západnej civilizácie, za chybnú. Uvádza niekoľko argumentov, ktoré poukazujú na omylnosť záveru George. Podľa Donovan myšlienka vegetariánstva sa v žiadnom prípade nezakladá na myšlienkevej tradícii západnej civilizácie. Namiesto toho sa za zdroj myšlienky vegetariánstva považuje hindsky koncept *ahimsā*. Po druhé, nesúhlasí s metódou a metodológiou, ktorú George predstavuje a na základe ktorej by sa mali etické závery odvodzovať od empirických zistení. Po tretie, podľa Donovan je zahrnutie fyziologických predpokladov do posudzovania vegetariánstva prípuštné, ale na strane druhej, George nepredkladá dostatočne presvedčivé fakty. Donovan to všetko zhrnula nasledujúcou vetou: „Príspevok od George, podľa ktorého je takáto pozícia [feministická pozícia vegetariánstva] protirečivá, pretože ženám škodí, má korene v nesprávnych údajoch a chybných interpretačných záveroch, a preto nespochybňuje naše tvrdenie, že feministky by mali byť vegetariánkami.“ Pozri tiež DONOVAN, J. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?". In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 226-229. Vedľa Adams a Donovan svoju kritiku vyjadrila aj dvojica vegánskych ekofeministiek Greta Gaard a Lori Gruen. Ich kritika postojov George je omnoho štruktúrovanejšia a podrobnejšia. Teda v oveľa väčšej miere než predošlé dve kritičky sa zaujímajú o jednotlivé nutričné hodnoty v súvislosti s vegetariánskym stravovaním. Pričom podľa nich literatúra, ktorú cituje George, nie je výhradne určená téme vegetariánizmu a ani sa vegetariánstvom nezaobrá. Takisto pozri GAARD, G. – GRUEN, L. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?". In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 230-241.

¹⁴⁷¹ Táto odpoveď vyšla ešte v rovnakom čísle časopisu *Signs*. Kathryn Paxton George však zotrvala aj napriek kritike na svojej pozícii, čo dokazuje jej tvrdenie: „Moji kritici stále nepodkopali môj filozofický záver o tom, že ideál etického vegetariánizmu je diskriminačným voči deťom, ženám, starcom, a voči tým, ktorí sú ekonomicky radení do nižších tried a voči environmentálne neindustrializovaným okolnostiam.“ Vo svojej odpovedi tak znova zhrňuje v stručnejšej podobe jednotlivé argumenty. Z časti sa k nim vracia a z časti ich dopĺňa či objasňuje. Robí tak s ohľadom na námietky kritikov svojej teórie stravovania. Pozri GEORGE, K. P. Reply to Adams, Donovan, and Gaard and Gruen. In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 242-260.

¹⁴⁷² GEORGE, K. P. Animal, Vegetable, or Woman?: A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism, s. 169.

Anarchofeminizmus¹⁴⁷³

Ako názov tejto podoby feminizmu napovedá, ide o anarchistický variant feministických myšlienok. Anarchistický boj proti nadvláde štátu a pretrvávajúcemu kapitalizmu je v tejto súvislosti doplnený feministickým bojom proti patriarchátu. Aj preto anarchofeminizmus¹⁴⁷⁴ považuje odstránenie štátu a kapitalizmu spolu s patriarchátom za podmienku rodovej rovnosti a všeobecnú podmienku vytvorenia anarchistickej spoločnosti. Štátny, kapitalistický a patriarchálny útlak je nevyhnutné odstrániť za účelom eliminácie prítomnosti hierarchicko-mocenských spoločenských alebo osobných vzťahov. To znamená, predstavielky a predstavitelia anarchofeminizmu teoreticky zapracovávajú štátny, triedny a rodový útlak ako hlavný cieľ ich útoku. Výsledkom má byť decentralizovaná spoločnosť, ktorá sa zakladá na hodnote slobody s inklúziou hodnoty rovnosti. Podľa anarchofeminizmu k úplnému oslobodeniu žien môže dôjsť až odstránením všetkých podôb útlaku.

Už v minulosti – ale aj v súčasnosti – existovali autorky a feministky, ktoré sa viac či menej zaoberali otázkou, ako sa prejavuje útlak štátu na ženách, resp. ako štát prispieva k nerovnému postaveniu žien v spoločnosti, a čím sa tento *status quo* udržiava. Uvedené sa netýka iba autoriek z radu anarchofeminizmu. Takmer v každej politickej, sociálnej a právnej teórii feminizmu sa stretávame s kritikou patriarchátu. Táto kritika si berie na zreteľ kategórie, akými sú moc (donútenie a násilie), nadvláda a panujúca hierarchia v spoločenských a osobných vzťahoch. Kritický prístup k týmto kategóriám je patričný naprieč diverzitnými feministickými prístupmi a rôznymi feministickými autorkami. Pri rozbere spiritualistického ekofeminizmu bola venovaná pozornosť koncepcii moci-nad (*power-over*) v myslení ekofeministky Starhawk. Podobne, radikálna feministka Marilyn French svojou kritikou súdobej podoby moci navrhuje vytvoriť nový svet, ktorý sa namiesto moci bude opierať o opak moci, teda radosť (*pleasure*). Navyše, takmer celé myšlienkové dielo radikálnej feministky Catherine MacKinnon je analýzou moci v podmienkach patriarchálneho štátu a práva. MacKinnon tvrdí, že účelom feministickej teórie je politický problém mužskej moci nad ženami, ktorý ostatné politické teórie potláčajú alebo ignorujú. V podobnom duchu pripomína feministka a politická teoretička Cole Pateman, že „[mužská] nadvláda nad ženami je presne tým problémom, s ktorým sa zaoberal feminizmus od neskorého 17. storočia, ale feministické spisovateľky neboli nikdy zahrnuté do kanónu politickej teórie, a súčasný feminizmus len pomaly a znovu obnovuje túto tradíciu feministických myšlienok“.¹⁴⁷⁵

O feministických kritických postrehoch a skutočných analýzach kategórie moci svedčí aj myslenie Betty Friedan, t.j. feministky na pomedzí liberálneho a radikálne feministického myslenia. Friedan ako tradičná feministka síce hovorí o dosahovaní rovnosti žien v spoločnosti, ale zároveň sa neuteieka ku anarchistickému odmietaniu mocenských a hierarchických spoločenských väzieb. Práve naopak, snaží sa argumentovať iba v prospech rovného prístupu žien a v prospech väčšej rovnosti ženských príležitostí už vo vytvorených

¹⁴⁷³ Niektoré myšlienky vyjadrené v texte tejto kapitoly som už publikoval v ŠOLTYS, D. Anarchofeminizmus o práve: počiatok, súčasnosť, budúcnosť. In KUBOŠIOVÁ, D. – PACALAJOVÁ – VAŠKO, A. (eds.) Právne rozpravy on-screen 2 : sekcia dejín a teórie štátu a práva. Banská Bystrica : Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici - Belianum, 2021. s. 64-90.

¹⁴⁷⁴ Zo všetkých možných variantov označenia tejto podoby feminizmu som sa rozhodol používať v celom texte tejto publikácie práve označenie „anarchofeminizmu“. Okrem zvoleného pojmu sa v literatúre možno najčastejšie stretnúť s jeho označením pod pojmom „anarcha-feminizmus“ („*anarcha-feminism*“), alebo tiež aj ako „anarcho-feminizmus“ („*anarcho-feminism*“). Či už sa rozhodneme použiť jeden alebo druhý pojem, podstatou toho je, že tieto pojmy vyjadrujú to isté a možno ich používať zameniteľne. Pozri bližšie TANENBAUM, J. To Destroy Domination in All Forms: Anarcha-Feminist Theory, Organization and Action [online]. 1970–1978. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<https://blackrosefed.org/anarcha-feminism-to-destroy-domination-in-all-forms/>>.

¹⁴⁷⁵ PATEMAN, C. Sex and Power. In *Ethics*, Vol. 100, No. 2, 1990. s. 399.

mocenských a hierarchických štruktúrach existujúcich politických, právnych, ekonomických a spoločenských inštitúciách. Diskutabilný je názor anarchofeministky Lizzie Borden, podľa ktorého socialistické a marxistické predstaviteľky, akými boli Rosa Luxemburg, Alexandra Kollontaj, Clara Zetkin, Angela Balabanoff a Frederica Montseny sa dostali v rámci svojich kritik moci veľmi blízko k anarchofeministickej pozícii. Podľa nej je tomu tak v dôsledku ich kritiky byrokracie, autoritarizmu a spôsobu realizovania cieľov Veľkej októbrovej revolúcie v Rusku.¹⁴⁷⁶

V čom teda spočíva zásadný rozdiel v kritike moci, nadvlády a hierarchie medzi anarchistickým feminizmom a zvyškom feminizmu? Feminizmus sa snaží vo všeobecnosti požiadavkou rovnosti medzi pohlaviami alebo požiadavkou rodovej rovnosti potlačiť mocenský a hierarchický princíp fungovania spoločenských vzťahov medzi pohlaviami alebo rodmi. Avšak, anarchofeministická kritika je dôslednejšia a ide až do krajností odmietania moci a z nej plynúcej hierarchie. Anarchofeminizmus sa zakladá na základnom anarchistickom východisku, ktoré apeluje na poznanie, že moc človeka nad človekom je v akejkol'vek podobe sociálnym zlom a príčinou všetkého spoločenského utrpenia, medzi ktoré patrí aj útlak žien. Anarchizmus odmieta štát ako hlavného predstaviteľa a realizátora politickej, t.j. celospoločenskej moci. Takýto prístup však nie je typickým pre zvyšok feminizmu. Feminizmus zo svojej teoretickej podstaty neodmieta moc. S mocou naďalej vo svojich teóriách pracuje a snaží sa ju transformovať, resp. využívať vo svoj prospech. Inými slovami, snaží sa ju korigovať do podoby želaného politického usporiadania spoločnosti a spoločenských vzťahov medzi pohlaviami alebo rodmi. Feminizmus prijíma a využíva moc v teórii a praxi.¹⁴⁷⁷ Feminizmus neodmieta štát ako taký; odmieta iba patriarchálnu podobu štátu a patriarchálnu prax štátu, t.j. štát, ktorý sa ideologicky – alebo aj inak – opiera o nadradenosť muža a podradenosť ženy. Za týmto účelom patriarchálny štát zavádza,

¹⁴⁷⁶ Pozri viac BORDEN, L. Women and Anarchy In Heresies: A Feminist Publication on Art and Politics, Vol. 1, Iss. 2, 1977. s. 71-77.

¹⁴⁷⁷ S odlišnými názormi, ktoré možno hodnotiť ako nesprávne sa stretávame u niektorých autorov. Napríklad, Peggy Kornegger vo svojom pamflete napísala, že „[f]eministky boli roky v teórii a praxi nevedomými anarchistkami“. Kornegger sa zvykla v sedemdesiatych rokoch 20. storočia označovať ako anarchofeministka. Jej účelom bolo okrem iného hľadať spojenie medzi anarchizmom a radikálnym feminizmom, ktoré sa na rozdiel od predchádzajúceho nevedomého spojenia musí stať teraz spojením vedomým. Totižto, Kornegger podobne ako v tom čase iné anarchofeministky (napr. Carol Ehrlich a Marian Leighton) považovali rozdiel medzi radikálnym feminizmom a anarchofeminizmom za otázku stupňa vývoja feministického vedomia, kde anarchofeministické vedomie je vyšším vývojovým stupňom vedomia radikálneho feminizmu. Pozri KORNEGGER, P. Anarchism: The Feminist Connection. Montreal : Kersplebedeb, 2001. s. 11 a nasl. Iným príkladom môže byť Lynne Farrow, podľa ktorej „[f]eminizmus praktizuje to, čo anarchizmus káže. Dá sa dokonca tvrdiť, že feministky sú jedinými protestnými skupinami, ktoré môžeme označiť za praktizujúcich anarchistov“. Pozri FARROW, L. Feminism As Anarchism. London : Black Bear, 1977. s. 1. Takéto názory sú však chybné, vyvracia ich dôslednejšia analýza feministického myslenia, pretože feminizmus nie je ideovo determinovaný, aby končil v anarchofeministickej pozícii. Navyše, v rovnakej miere opomínajú tieto autorky diverzitu prístupov vo vnútri feminizmu samého.

Celkom iným je prístup anarchistky, feministky a politickej teoretičky L. Susane Brown. Tá tvrdí, že feminizmus je primárne zacielený na „útlak mužov voči ženám“, zatiaľ čo anarchizmus, ktorého pevnou ideovou súčasťou v je aj anarchofeminizmus „odporuje útlakom všetkého druhu“. Na prvý pohľad to znie dobre, ale podľa môjho názoru súčasný vývoj feminizmu do intersekcionalnej podoby – v ktorej sa okrem útlaku voči ženám takisto bojuje proti útlaku na prírodnom prostredí a zvieratám, útlaku voči zdravotne postihnutým, triednemu útlaku, rasovému útlaku, útlaku vzhľadom k sexuálnej orientácii osôb atď. – urobil toto tvrdenie z hľadiska vývoja feminizmu neplatným. Preto som sa v texte tejto publikácie snažil poukázať skôr na rozdiely medzi anarchofeminizmom a ostatným feminizmom, ktoré sa opierajú o pozitívny alebo negatívny prístup k moci, a najmä jeho finálnej využiteľnosti alebo nevyžiteľnosti pre tú-ktorú feministickú teóriu.

presadzuje a udržiava patriarchálny politický, ekonomický, právny a širší sociálny rámec. Ako dovetok k tomuto možno uviesť skutočnosť, že feminizmus sa v mnohom spolieha na štát.¹⁴⁷⁸ Len zriedkavo sa však vyskytujú vo feminizme snahy, ktoré vyzývajú ženy k vytvoreniu si vlastnej mocenskej štruktúry alebo dokonca k totálnemu prevzatiu moci ženami a nastolení moci matriarchátu.¹⁴⁷⁹ Aj keď sa uvedení jav vo feminizme objavuje, predsa len možno konštatovať, že je natoľko ojedinelým, že v zásade vždy zaujímal okrajovú pozíciu.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷⁸ Takýto prístup môže byť kameňom úrazu. Dôkazom toho sú kritické myšlienky kanadskej anarchofeministky a sociologičky Nicole Laurin Frenette voči feminizmu, a najmä voči feministickej optimistickej viere v štát. Podľa nej v priebehu 20. storočia vysvitlo, že zmena štruktúry spoločenskej kontroly je plne v kompetencii štátu a štátnych inštitúcií. To podľa Frenette zaznamenali aj feministky vo svojich požiadavkách. Štát a štátne inštitúcie častokrát preberajú do svojich politík mnohé feministické princípy a činia tak so súhlasom a účasťou žien alebo dokonca feministiek samých. Frenette je však proti feministickej politike spriahnutia sa so štátom, pokiaľ ide o dosahovanie feministických cieľov. Podľa nej sa tým len a len posilňuje štát, a najmä sa posilňuje jeho „schopnosť kontrolovať ženy a ich hnutia“. Smerodajným pre politiku feminizmu by pre ženy a feministky mala byť predovšetkým individuálna sloboda žien, ktorá je nevyjadriteľná mocou štátu a ktorá je na hony vzdialená spoločnosťou predpokladaného ideálu ženskosti. Lepšie povedané, individuálna ženská sloboda je v prudkom rozpore so štátom a spoločensky dominantným ideálom ženskosti. Pri analýze myšlienkového pozície, ktorú si volí Frenette, môžeme dôjsť k otázke, aká politizácia je vo feminizme vhodná; inými slovami, má byť politizácia spoločnosti feministickými hodnotami politizáciou „zhora“ alebo naopak politizáciou „zdola“? V anarchistickom a anarchofeministickom zmysle tak stojíme pred dvomi alternatívami vytvárania feministickej politiky, pretože uskutočňovanie feministickej politiky „zhora“ znamená rozvinutie plánovitého organizačného princípu, zatiaľ čo realizácia feministickej politiky „zdola“ dáva priestor rozvinúť sa princípu spontaneity. Samozrejme, je tu ešte aj tretia cesta, ktorá počíta s kombináciou zmienych dvoch princíпов. Bez ohľadu na možnosti kombinácií, stojíme pred otázkou potrebnosti, či skôr vhodnosti sprostredkovania alebo nesprostredkovania feministickej politiky; to znamená, má byť feministická politika absorbovaná a následne reprezentovaná štátnou politikou alebo je naopak vhodnejšou cestou zvoliť si a realizovať priamosť a autenticitu feminizmu? Pozri bližšie FRENETTE, N. L. *On the Women's Movement*, s. 33, 37 a nasl.

¹⁴⁷⁹ Príkladom takéhoto uvažovania môže byť americká feministka a aktivistka za práva homosexuálnych osôb Sally Miller Gearhart. Miller Gearhart bola okrem toho jednou z vedúcich zakladateľiek ženských a rodových štúdií. Apeluje na vytvorenie matriarchátu ako opozitnej mocenskej štruktúre voči patriarchátu. Matriarchát podľa nej však nemá existovať paralelne s patriarchátom, ale má ho plnohodnotne nahradiť. K feministkám a ženám sa prihovára s tým, že je načase „začať uvažovať o tom, že sa karta obráti, o výmene moci, o vybudovaní ideológie ženského prvenstva a kontroly. Jednoduchá spravodlivosť podnecuje k tomu, že ak muži boli pri moci dlhé tisíce rokov a zbavali prácu s ľuďmi a environmentálnym zdravím, je načase dať inej alternatíve šancu“. V takejto situácii sa karta skutočne obracia, nakoľko moc prestáva byť vykonávaná mužmi a začína byť vykonávaná ženami. Bez ohľadu na uvedené tak Miller Gearhart – hoci v jej prípade ide o krajnú názorovú pozíciu feminizmu – ako feministka neprestáva uvažovať o eliminovaní výkonu moci v spoločnosti, ale len o mocenskom prevrate. Po tomto mocenskom prevrate bude moc patriť iba ženám. Pozri MILLER GEARHART, S. *The Future - If There Is One - Is Female*. In MCALLISTER, P. (ed.) *Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence*. Philadelphia : New Society Publishers, 1982. s. 274.

¹⁴⁸⁰ Aj keď som sa v úvodnom texte tejto kapitoly zamerlal viac na rozdiely medzi anarchofeminizmom a feminizmom vo všeobecnosti, treba zároveň dodať, že anarchofeminizmus takisto zdieľa s niektorými podobami feminizmov rovnaké názory. Tak napríklad, už v druhej polovici 20. storočia vymedzila Carol Ehrlich témy, ktoré zblížujú anarchofeminizmus a radikálny feminizmus. Sem patrili, napríklad: kontrola tiel žien, spochybňovanie nukleárnej rodiny, kritika heterosexuality, zmeny v starostlivosti o deti, dôraz na ekonomickú nezávislosť ženy, kritika vybraných spoločenských inštitútov posilnených právnou úpravou (napr. manželstvo), potreba vzdelávania žien, dôraz na odstránenie sexuálnej objektivizácie žien, upozorňovanie na negatívny a utláčateľský vplyv niektorých emočných vzťahov atď. Koniec-koncov aj Julia Tanenbaum pripomína, že na území USA sa v sedemdesiatych rokoch sformoval anarchofeminizmus zo skupiny radikálnych feministiek, ktoré boli presvedčené o tom, že radikálna podoba feminizmu v sebe nesie prvky anarchizmu. Príkladmi takýchto feministiek sú Peggy Korneger

Súčasný anarchistickej feminizmy sa tak zhodnú v tvrdení, že štát je nepriateľom žien. Socialistické a komunistické anarchofeminizmy sú presvedčené, že štát ochraňuje kapitalizmus, ktorý vykorisťuje ženy. Individualisticky ladené anarchofeminizmy upozorňujú na spôsob, akým štát udržiava ekonomický útlak a zavádza inštitucionalizáciu rodovo podmienených stereotypov prostredníctvom právnej úpravy, ktorá limituje možnosti žien, a vytvára predstavu, že ženy sú slabé a zasluhujú si osobitný prístup, alebo ešte inak zvyhodňuje mužov na úkor žien. Skrátka, anarchofeminizmus odmieta všetko, čo súvisí s mocou a hierarchiou. Anarchofeministka Peggy Kornegger to vyjadrila síce stručne, ale o to viac výstižnejšie, keď hovorí: „Ak hovoríme o tom, že bojujeme proti patriarchátu, nie je vždy nám všetkým jasné, že tým máme na mysli boj proti každej hierarchii, proti každému vodcovstvu, proti všetkým vládam, a najmä proti idej autority samej.“¹⁴⁸¹ V podobnom duchu zaznieva aj kritika od anarchofeministky Carol Ehrlich: „Zničte kapitalizmus. Skončujte s patriarchátom. Rozdrvte heterosexizmus. Pri budovaní nového a skutočne humánneho sveta sú to zjavne nevyhnutné úlohy. Marxisti, iní socialisti, sociálni anarchisti, feminizmy – všetci by s tým súhlasili. Čo však niektorí socialisti, a dokonca aj niektoré feminizmy vynechávajú, je toto: Musíme rozbiť všetky formy útlaku.“¹⁴⁸² A týmto sme sa dostali k dôslednejšiemu odlíšeniu anarchofeminizmu od zvyšku feminizmu.

Anarchistická filozofia je antiautoritárskou pozíciou. Preto nie je zvlášť prekvapivé, že anarchizmus je namierený voči všeobecnému útlaku a akýmkoľvek jeho podobám. Aj preto sa kanadská predstaviteľka anarchistickej socializmu L. Susan Brown vyjadrila na margo korelácie feministickej a anarchistickej pozície nasledujúcimi slovami: „Pretože anarchizmus je politickou filozofiou, ktorá odporuje všetkým mocenským vzťahom, je zo svojho vnútra feministickým.“¹⁴⁸³ Takáto téza podľa nej platí absolútne. Avšak, ako po stručnej analýze vzťahu feministiek k problému moci pripomína Brown: „Feminizmus môže dovoliť kritiku moci, ale kritika moci nie je pre feminizmus nevyhnutná.“¹⁴⁸⁴ Zhrnutím teda dochádza k záveru, že feminizmus a anarchizmus nie sú tým istým. Pre feminizmus nie je príznačný definíčný znak kritiky moci v najširších súvislostiach a rozhodne nemusí viesť k odmietnutiu mocenskej štruktúry spoločenských vzťahov, na vrchole ktorej stojí štát. Zmiený definíčný znak je nevyhnutný len pre anarchofeminizmus. V nadväznosti na to je moc mužov nad ženami z pohľadu anarchizmu neospravedliteľná ako každá moc človeka nad človekom v spoločnosti. Preto platí, že „[a]narchizmus musí byť feministickým, ak si nechce odporovať“.¹⁴⁸⁵

a Lynne Farrow. Ďalej takisto možno nájsť spoločné vztýčené body medzi anarchofeminizmom a marxistickým či socialistickým feminizmom, ktoré sa týkajú domácej práce a negatívnych dopadov kapitalizmu pri výkone ženskej práce mimo domova. S lesbickým feminizmom spája anarchofeminizmus dôraz na kritiku heterosexistickej povahy patriarchátu. V neposlednom rade, v anarchofeminizme je prítomný aj ekologický prvok a boj proti útlaku zvierat, ktorý dôslednejšie rozvíja práve ekofeminizmus. Navyše, ako ekofeminizmus, tak aj anarchofeminizmus spája aktivizmus v hnutí proti jadrovým zbraňam na prelome sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia. Súčasný podoba anarchofeminizmu sú kompatibilné aj s cieľmi černoškého feminizmu, nakoľko sám anarchofeminizmus uznáva, že kombinácia rasizmu a sexizmu vytvára osobitné podmienky znevýhodnenia žien. Mimo uvedeného anarchofeminizmus predbieha aj postmoderný feminizmus svojím uznaním, že útlak voči ženám môže mať nevypočítateľnú sériu špecifických podôb, a preto je nevyhnutné bojovať proti každej podobe útlaku.

¹⁴⁸¹ KORNEGGER, P. *Anarchism: The Feminist Connection*, s. 13.

¹⁴⁸² EHRlich, C. *Socialism, Anarchism, and Feminism*. In DARK STAR (ed.) *Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader*. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press/Dark Star, 2012. s. 64.

¹⁴⁸³ BROWN, L. S. *Beyond Feminism: Anarchism and Human Freedom* (Reprint from *Our Generation* 21:1). In *Open Road*, Winter, 1990. s. 7.

¹⁴⁸⁴ Tamže.

¹⁴⁸⁵ Tamže.

Dokonca, anarchofeministka Lynne Farrow pripomína, že anarchizmus sa stáva pre feministky prirodzeným. Podľa nej majú ženy prirodzené sklony k nemu smerovať „predovšetkým preto, lebo ženy sa zaslujú o konkrétne projekty, akými sú, napríklad, potratové kliniky a denné centrá; po druhé, pretože ženy ako v zásade apolitické sa odmietajú zapájať do politického boja medzi ľavicou a pravou, respektíve medzi reformizmom a revolúciou“.¹⁴⁸⁶ Podobne sa vyjadrujú aj iné anarchofeministky polovice 20. storočia, ktoré pripomínajú, že ženy boli, takpovediac, vždy prirodzenými anarchistkami a feminizmus bol od doby svojho vzniku revolučným filozofickým smerom uvažovania, a tiež aj plnohodnotným revolučným politickým hnutím. Takýmto príkladom je aj anarchofeministka Elaine Leeder, ktorá tvrdí o vzťahu anarchizmu a žien nasledovné: „Zvykne sa hovoriť, že ženy často konajú ako anarchisti, a pritom si to ani neuvedomujú, zatiaľ čo niektorí muži samých seba označujú ako anarchistov, a nekoniajú tak.“¹⁴⁸⁷ V nadväznosti na to možno spomenúť aj Peggy Kornegger, ktorá považovala anarchofeminizmus za prirodzené vyššie štádium rozvoja feministického individuálneho a kolektívneho vedomia. Mimo toho však sama predpokladala inherentnú prítomnosť anarchizmu vo feminizme, čo možno dokázať aj na nasledujúcom výroku: „Ak ženské hnutie stálo vôbec za jednou vecou, tak to bol odpor k hierarchickej štruktúre a slepej poslušnosti. Feministky po celej krajine pracovali na prelomení vzoru vládnuci/ovládani v osobných a politických vzťahoch.“¹⁴⁸⁸ Samozrejme, uvedené názory od Leeder a Kornegger v žiadnom prípade nemožno vykladať tak, že ženy disponujú biologickými, psychickými, či inými predispozíciami, ktoré ich tiahnu k anarchizmu. V súvislostiach, ktoré vyplývajú z porovnania anarchizmu a feminizmu je treba povedať, že anarchizmus je značne širším prístupom, ktorý je pripravený kritizovať z absolútnej pozície akýkoľvek minulý, prítomný alebo aj budúci útlak. Skrátka, anarchizmus je proti všetkým možným formám útlakov voči komukoľvek, vrátane toho patriarchálneho voči ženám. Samozrejme, toto je súčasný stav. Faktom však je, že feminizmus nebol natoľko automatickou súčasťou rozvíjajúcej sa anarchistickej teórie a praxe v priebehu 19. storočia a počiatkoch 20. storočia, pretože vedúcu myšlienkovú a praktickú pozíciu zohrávali predovšetkým anarchisti muži.

Napriek všetkému čo bolo doteraz uvedené o anarchofeminizme, sme sa nedostali k definícii anarchofeminizmu. Je logické, že ak v dobe vzniku a následného rozvoja anarchistickej teórie samotný pojem anarchofeminizmu neexistoval, tak ani prvé anarchofeministické predstaviteľky 19. a začiatku 20. storočia ho nemohli pojmovo vymedziť. Prelom priniesla až druhá polovica 20. storočia,¹⁴⁸⁹ v ktorej nastáva rozvoj súčasných kontúr

¹⁴⁸⁶ FARROW, L. *Feminism As Anarchism*, s. 19.

¹⁴⁸⁷ LEEDER, E. *Feminism as an Anarchist Process: The Practice of Anarcha-Feminism* [online]. [cit. 27.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/elaine-leeder-feminism-as-an-anarchist-process/>>.

¹⁴⁸⁸ KORNEGGER, P. *The Spirituality Ripoff* [online]. [cit. 27.09.2020]. Dostupné na: <<https://usa.anarchistlibraries.net/library/peggy-kornegger-the-spirituality-ripoff/>>.

¹⁴⁸⁹ Tu si možno položiť otázku, kedy vznikol samotný pojem anarchofeminizmu. Počiatky vzniku tohto pojmu sa datujú do augusta roku 1970 a spájajú sa s novinami *Nie ja, zlatko* (*It Ain't Me Babe*) s vydavateľskou a editorskou základňou v Berkeley. Dané vydanie novín obsahovalo krátky editoriál k článku o Emme Goldman, ktorý vyzýval na vznik feministicko-anarchistickej alternatívy. Od tejto doby sa pojem anarchofeminizmu vyskytol napríklad v názve článku Kto sme: Anarcho-feministický manifest (*Who We Are: The Anarcho-Feminist Manifesto*) z roku 1974 od anarchistickej feministky Arlene Wilson, ktorá bola členkou Chicagského anarchofeministického kolektívu (*Chicago Anarcho-Feminist Collective*). Koncom sedemdesiatych rokov 20. storočia, konkrétne v roku 1977, vydala anarchofeministická skupina Tiamat informačný bulletin s názvom Anarchofeministické poznámky (*Anarcha-Feminist Notes*). Už z uvedeného stručného prehľadu tak možno konštatovať, že vznik a následné prijatie pojmu označujúceho anarchistickú vetvu feminizmu súvisí so sedemdesiatymi rokmi 20. storočia.

anarchofeministického myslenia. Vzhľadom na uvedené, treba povedať, že definovanie anarchofeminizmu v rovnakej miere ako aj jeho myšlienková podoba podliehajú vývinu v čase. Ale je tu aj druhá možnosť, t.j. anarchofeminizmus vnáša do podoby svojej pojmovej definície slobodu a prvok subjektivity, čím sa pripúšťa možnosť, že definícií anarchofeminizmu je toľko, koľko je jeho vyznávačov. Rovnako to cíti aj brožúra istej londýnskej anarchofeministickej skupiny. Aj tá si v úvode kladie otázku, čo vlastne anarchofeminizmus je a odpovedá na ňu svojsky: „To je skurvene dobrá otázka, a jeden si nikdy nemôže byť dosť istým, ako na ňu presne odpovedať. Všetko čo vám môžem povedať je to čo znamená pre mňa. Anarchofeminizmus je diy [pozn.: skratka „diy“ vyjadruje „do it yourself“, teda v preklade „urob si sám“], antikapitalistický, antirasistický, antisexistický, sexpozitívny, antihomofóbny, transpozitívny, *queer*, antivekový, proženský, prodetský, silný, antipolicajný, antiväzenský, revolučný, transformatívny, veľa potešenia, veľa srandy, priama akcia, konfrontačný, osobný, politický, kolektívny, milujúci samizdaty, slobodný, taký čo vychádza zdola...“¹⁴⁹⁰ V inej z množstva anarchofeministických brožúr je anarchofeminizmus definovaný ako „súčasť anarchizmu, ktorá sa zameriava na to, aby bola ženská emancipácia v strede boja za dosiahnutie cieľov, ktoré predkladá anarchistická teória. Anarchofeminizmus sa snaží o ďalšie rozpracovanie pochopenia ženských rolí pri vytváraní oslobodených vzťahov od podriadenia a útlaku“.¹⁴⁹¹

Súčasná anarchofeministka Stacy/Sally Darity síce v zhode s ostatnými snahami o definíčné vymedzenie anarchizmu pripomína, že „anarchofeminizmus nemá jednu striktnú definíciu“¹⁴⁹², avšak zároveň poskytuje vymedzenie, podľa ktorého anarchofeminizmus „je proti každému útlaku, nadvláde, a autorite s ohľadom na rodový útlak, nie pretože by bol tým najdôležitejším, ale pretože na nás vplýva a musíme si s ním poradiť“. Pričom pokračuje ďalej bližším vysvetlením: „Hovorím o rodovom útlaku namiesto patriarchátu alebo sexizmu, pretože si myslím, že feminizmus potrebuje byť širším než len o ženských problémoch. Rodový útlak zahŕňa patriarchát, sexizmus, homofóbiu, heterosexizmus, heteronormativitu, transfóbiu, rodovú binaritu, fatfóbiu + iné problémy týkajúce sa tela a sexuálneho násillia atď.“¹⁴⁹³ Podľa nej by mal anarchofeminizmus zdôrazňovať dva hlavné a súvisiace princípy: prvý z tejto dvojice hovorí o tom, že každý by mal mať slobodu od akéhokoľvek rodového útlaku, zatiaľ čo druhý poukazuje na autonómiu jednotlivca vo veciach rozhodovania o svojom tele, a teda zahŕňa slobodu robiť si so svojím telom, čo sám jednotlivec uzná za vhodné. Táto anarchofeministka je presvedčená, že nielen rod je sociálnym konštruktom, ale takisto aj binárne chápanie pohlaví je sociálnym konštruktom, z ktorého sa odvodzujú mocenské a hierarchické usporiadania spoločenských vzťahov.

Definícia anarchofeminizmu od Kytha Kurin, kladie anarchofeminizmus do kontextu feminizmu, pričom podľa nej anarchofeminizmus obsahuje prvky anarchokomunizmu a aj anarchosyndikalizmu: „Anarchofeminizmus vykazuje prvky tak anarchosyndikalizmu, ako aj anarchokomunizmu. Nakoľko sú ženy vykorisťované a utláčané viac ako muži, anarchofeminizmus sa v tomto smere podobá anarchosyndikalizmu. Dôraz pritom kladie na tú časť anarchizmu, ktorá sa zaoberá vykorisťovaním s ohľadom na osobnú stránku a príslušnosť k pohlaviu. Nakoľko feminizmus presahuje ‚reakciu‘ voči vykorisťovaniu a predstavuje

¹⁴⁹⁰ LONDON ANARCHA-FEMINIST KOLEKTIV, What the Fuck is Anarcha-feminism anyway? [online]. [cit. 09.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.grassrootsfeminism.net/cms/sites/default/files/anarchafeminism.pdf/>>.

¹⁴⁹¹ Anarcha-feminism [online]. 2001, s. 2. [cit. 09.09.2020]. Dostupné na: <<https://www.wmmsk.com/media/Library/Фемзины%20на%20иностранных%20языках/English/Anarcha-Feminism.pdf/>>.

¹⁴⁹² STACY/SALLY DARITY What is Anarcha-Feminism? [online]. [cit. 09.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.anarcha.org/sallydarity/whatis.php/>>.

¹⁴⁹³ Tamže.

prístup k životu ako k celku, je [anarchofeminizmus] podobný anarchokomunizmu v tom, že sa stáva synonymom anarchizmu.¹⁴⁹⁴ Čo to znamená? Anarchosyndikalizmus združuje anarchistické myslenie okolo práce, ktorá sa stáva zároveň hlavným organizačným pilierom anarchizmu. Anarchokomunizmus je podľa Kurin možné chápať ako anarchizmus, pretože apeluje na život spoločenstva a osobné vzťahy jednotlivcov ako základné oporné body pre realizáciu anarchistických ideálov. Inými slovami, anarchofeminizmus je podľa Kurin anarchistickým a feministickým smerom, ktorý združuje ženy okolo problémov a útlaku, ktorý sa ich bytostne dotýka, pričom zároveň prináša celostnú víziu žiadúceho usporiadania spoločnosti, ktorá sa zameriava na každú oblasť života spoločnosti. Táto celostná vízia sa však netýka len fungovania spoločnosti, ale zahŕňa aj novú podobu vzťahov medzi jednotlivcami.

Z naznačených definícií anarchofeminizmu vplýva, že anarchofeminizmus je zacielený proti akémukoľvek útlaku, pričom v centre jeho ideologickej podstaty stojí rodový útlak. Z toho vyplýva, že anarchofeminizmus je kompatibilnou a neodlúčiteľnou súčasťou anarchizmu. Uvedené stanovisko pripomína aj švédka anarchofeministka Sofia Hildsdotte, ktorá na margo uvedeného poznamenáva: „Pretože anarchizmus je zo svojho určenia proti všetkým použitiam moci a formám útlaku, nie je pojem anarchofeminizmu nevyhnutným. Všetci anarchisti by mali, ak myslia skutočne to čo hovoria o všetkých formách útlaku, pracovať proti, alebo aspoň nepodporovať útlak žien. To je teória. Avšak, realita je taká, že sme produktmi nášho sociálneho okolia.“¹⁴⁹⁵ Pendleton Vandiver si aj napriek tomu myslí, že pojem anarchofeminizmu je vo vzťahu k anarchizmu čistou tautológiou: „[P]retože anarchia je proti všetkým formám nadvlády, anarchia bez feminizmu nie je anarchiou vôbec. Pretože anarchia prehlasuje seba samú za protistojacu voči všetkým vládam, všetkým panstvám, pravá anarchia je zo svojej definície proti patriarchátu, t.j. je zo svojej definície feministickou.“¹⁴⁹⁶ V zhode s vyššie uvedením stanoviskom Vandiver, možno naozaj súhlasiť s tým, že anarchofeminizmus je skutočne z teoretického a ideologického hľadiska plne kompatibilný a inherentne prítomný v anarchizme. História anarchizmu a aj realita súčasnosti¹⁴⁹⁷ nás však

¹⁴⁹⁴ KURIN, K. Anarcha-feminism: Why the Hyphen? [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/kytha-kurin-anarcha-feminism/>>.

¹⁴⁹⁵ HILDSDOTTE, S. An Anarcha-feminist's Subjective Perspective of Anarcha-feminism [online]. [cit. 11.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.spunk.org/library/anarcfem/sp001834.html/>>.

¹⁴⁹⁶ VANDIVER, P. Feminism: A Male Anarchist's Perspective [online]. 2010. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/pendleton-vandiver-feminism-a-male-anarchist-s-perspective/>>.

¹⁴⁹⁷ Existuje rad súčasných anarchistických feministiek, ktoré upozorňujú na skutočnosť, že sexizmus sa celkom nevyhýba ani anarchistickým kruhom. Anarchizmus z princípu odmieta akýkoľvek útlak a prejav moci človeka nad človekom. Jeho rady okrem žien tvoria aj muži. Časť mužských predstaviteľov však svojím konaním naďalej vnáša sexistické postoje – či už vedome alebo nevedome – do anarchistického hnutia, a to bez ohľadu na skutočnosť, že ako anarchisti by mali voči takejto forme diskriminácie bojovať. Anarchistky Miriam a Ali spísali zoznam s pripomienkami žien anarchistiek, ktorý vykresľuje sexizmus zo strany mužov v anarchistickom hnutí. Zároveň predstavujú aj zoznam odporúčaní ako pretrvávajúci sexizmus vo vnútri anarchizmu zmierniť, až úplne odstrániť. Tento zoznam tvoria tieto odporúčania: „[N]aslúchajte ženám; majte na zreteli rodové vyváženie (jeho nedostatok takisto); venujte pozornosť tomu, kto hovorí na stretnutiach; zistite, akú pomoc od vás potrebujú rodičia; hovorte o sexuálnom zneužívaní a podporte jeho obeť; čítajte o feminizme [...], majte na zreteli vlastné správanie, či nejako prispieva k sexizmu.“ Pozri ALI – MIRIAM Listen Anarchist! Sexism in the Movement [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.anarcha.org/sallydarity/listenanarchistsexism.html/>>. Iným príkladom k tejto téme môže byť príspevok od Angely Beallor. Beallor charakterizuje postoj mužov anarchistov k ženskej otázke nasledujúcimi slovami: „Jedni označujú boj proti sexizmu za ‚práva žien‘. Iní nepovažujú boj proti sexizmu za ústredným v boji za oslobodenie. Ostatní sa domnievajú, že sexizmus sa odstráni akonáhle dôjde k revolučným zmenám. Tieto prístupy sa musia zmeniť. Ak skutočne chceme egalitárnu spoločnosť, potom musíme začať vytvárať spravodlivejšie hnutie – spolu s rasami, triedami, rodmi a sexualitou. Musíme urobiť z anarchistického hnutia ženské hnutie. Ak chceme skončiť so

poúča, že existencia ženskej feministickej vetvy anarchizmu, ktorej centrálnym záujmom nie je len boj voči akýmkoľvek podobám útlaku, ale navyše svojou prítomnosťou kladie apel na pretrvávajúci patriarchálny útlak a spoločenskú nevyhnutnosť jeho odstránenia, je prakticky nevyhnutnou. Možno tak dať za pravdu Sofii Hildsdotte. Podobne, Kytha Kurin pripomenula, že na jednej strane anarchisti neboli nikdy bezprostredne nútení žiť podľa zásad, ktoré ideologicky vyznávali a ktorým verili, avšak na strane druhej, feministky nikdy celkom neprijímali abstraktný názor, podľa ktorého ideologické pozadie anarchistov znemožňuje, aby sa v reálnych podmienkach prejavovali ako autoritárski sexisti. Preto anarchofeministka Kurin zhrnutím tvrdí, že „[m]noho feministiek teda opustilo zmiešané skupiny. Niektoré pracovali v anarchofeministických skupinách a mnohé sa úplne vzdali anarchizmu“.¹⁴⁹⁸ Podstatné ale podľa Kurin je to, že feminizmus bol vždy implicitne prítomný v anarchizme. Zároveň pripomína, že feminizmus ako samostatný spôsob myslenia dokázal ovplyvniť aj formovanie podoby samotného anarchizmu: „Anarchizmus už nie je tým, čím býval pred skúsenosťou radikálneho feminizmu. [...] Teoreticky vzaté, anarchizmus vždy zahŕňal feminizmus, ale až v posledných rokoch sme skutočne zistili, čo to znamená, a preto sme sa mohli dozvedieť viac o našej účasti [ako anarchofeministiek a žien]“.¹⁴⁹⁹ Táto autorka anarchofeminizmu apeluje aj na rovnocenné uskutočnenie anarchistických a feministických ideí – feminizmus priniesol do anarchizmu opäť možnosť konkrétnej akcie – za účelom dosiahnutia boja, ktorý počíta s „celoživotným prístupom a víziou všetkého v našom živote“.¹⁵⁰⁰ Podľa nej sa tak anarchizmus, prehĺbený o feminizmus, stal „najživotoschopnejším revolučným smerom osemdesiatych rokov“ 20. storočia.

Pri definovaní anarchofeminizmu je zároveň potrebné spomenúť jeho ideologicky pestrofarebné zdroje. To znamená, anarchofeminizmus nikdy nebol a zrejme ani nebude ideologicky jednoliatou teóriou, ktorá vychádza z ideových pilierov jednotného myšlienkového zdroja. L. Susan Brown pripomína skutočnosť, že anarchizmus sa v behom svojej histórie opieral o východiská „mutualistov, kolektivistov, komunistov, federalistov, individualistov, socialistov, syndikalistov, feministov, ako aj mnohých ďalších“.¹⁵⁰¹ Anarchofeminizmus prirodzene vstrebáva do seba tento prvok už behom svojich raných počiatkov svojho vývoja. Kornegger ho zahŕňa daný znak do svojej definície anarchofeminizmu, keď píše: „Napriek tomu, že seba samú označujem ako anarchofeministku, toto pomenovanie môže v sebe s ľahkosťou zahŕňať socializmus, komunizmus, kultúrny feminizmus, lesbický separatizmus, alebo tucet akýchkoľvek iných politických označení.“¹⁵⁰² Súčasne prijíma diverzitu v samotnom vnútri anarchofeminizmu, pretože práve tento znak anarchofeminizmu dokáže pozdvihnúť oprávnenosť rôznorodých potrieb jednotlivých žien. Táto skutočnosť však podľa Kornegger v žiadnom prípade nevedie k vytvoreniu ostrých a nepreklenuteľných hraníc, ktoré by mohli vzájomne ženy od seba oddeľovať. Naopak, tvrdí, že napriek rozdielnosti jednotlivých žien, všetky ženy môžu zdieľať spoločnú víziu, ktorá nemusí mať presne, jasne a konkrétne určenú podobu. V každom prípade je podľa nej

sexizmom, naša práca sa mala začať už včera.“ V závere dodáva: „Anarchistické hnutie musí byť hlasnejšie a aktívnejšie v boji proti sexizmu. Závisia na tom životy nás všetkých.“ Pozri BEALLOR, A. Sexism in the Anarchist Movement [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.anarcha.org/sallydarity/SexismintheAnarchistMovement.htm/>>. K uvedenému problému pozri takisto AGUILAR E. Breaking the Ice: Anarchist Men and Sexism in the Movement [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://dev.autonomedia.org/node/4079/>>.

¹⁴⁹⁸ Pozri bližšie KURIN, K. Anarcha-feminism: Why the Hyphen?

¹⁴⁹⁹ Tamže.

¹⁵⁰⁰ Tamže.

¹⁵⁰¹ Pozri BROWN, L. S. The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism. Montreal – New York – London : Black Rose Books, 1993. s. 106.

¹⁵⁰² KORNEGGER, P. Anarchism: The Feminist Connection. In DARK STAR (ed.) Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader, s. 25.

nepopierateľná a nevyhnutná spojitosť medzi anarchizmom a feminizmom. Dokonca, v tejto súvislosti vyjadruje, že „anarchizmus predstavuje rámec pre transformáciu. Je to vízia, sen, možnosť, ktorá sa stane ‚skutočnosťou‘, ktorú žijeme. Feminizmus je prepojením, ktoré spája anarchizmus s budúcnosťou“.¹⁵⁰³ Anarchofeminizmus sa podľa Kornegger zakladá na troch základných anarchistických premisách, ktorými sú: po prvé, odstránenie autority, hierarchie a štátu; po druhé, vzájomná zlučiteľnosť individuality a kolektivity; po tretie, apel na spontaneitu a viera vo vytvorenie organizácie, ktorej fungovanie nie je podmienené mocenským útlakom.

Súčasný anarchofeminizmus spája s anarchofeminizmom 19. a 20. storočia antisencialistický pohľad na ženu. Do veľkej miery za to môže najmä to, že obe tieto časové podoby anarchofeminizmu sa teoreticky utvárajú na princípoch existenciálneho chápania individuality a antiinstrumentálneho postoja voči jednotlivcovi. Existenciálne chápaná individualita kladie do popredia slobodu človeka pri usmerňovaní jeho vlastného životného osudu. Východiskom je pritom pozícia, podľa ktorej je jednotlivec plne spôsobilý k sebauvedomelému, slobodnému vyjadreniu a rozvoju svojej vlastnej osobnosti. A hoci boli ženy dlho historicky opomínané, pri filozofickom rozpracovaní takejto pozície ju anarchofeminizmus vzťahuje aj na nich. Jednoducho povedané, každý – tzn. bez ohľadu na svoju príslušnosť k pohlaviu alebo rodu – je spôsobilý poznať sám seba a slobodne určovať spôsob svojho života bez pomoci a útlaku od vonkajších a donucujúcich (politických, právnych, spoločenských a iných) inštitúcií. Anarchistická sloboda tak nie je len vnútornou slobodou, ale nutne musí byť spojená s vonkajšími prejavmi slobody. Anarchofeminizmus preto chápe slobodu jednotlivca – ženy alebo rovnako aj muža – vo svojom nespútanom, absolútnom zmysle. Anarchofeminizmus sa preto *a priori* stavia odmietavo k možnostiam formálneho vymedzenia vonkajšej slobody, napríklad prostredníctvom práva, morálky, tradícií, konvencií, alebo akoukoľvek kontrolou zo strany spoločnosti alebo nejakých iných vonkajších politických a spoločenských inštitúcií. A to je zároveň aj moment, kedy sa dostáva k antiinstrumentálnemu princípu vo vnútri anarchofeminizmu.¹⁵⁰⁴

Antiinstrumentalistický princíp odmieta akýkoľvek mocenský, hierarchický a dominantne organizačný prostriedok uplatňovania slobody vo vonkajšom svete. Človeka nemožno redukovať na prostriedok niekoho alebo niečoho. Nemožno z neho učiť *de facto* objekt naplnenia politických, ekonomických, právnych, spoločenských, rodinných, manželských, pracovných a iných vzťahov, ktorých je súčasťou a ktoré sa uplatňujú v jeho bezprostrednom okolí. Človek je sám osebe účelom. Anarchistické odmietanie instrumentalizmu sa zakladá na tom, že jednotlivec poskytuje svoje vlastné schopnosti, čas, tvorivú a životnú energiu niekomu alebo niečomu inému, než je on sám. Anarchisti to chápu ako narušenie možnosti jednotlivca na sebaurčenie. Namiesto toho, je jednotlivec využitý na

¹⁵⁰³ Tamže, s. 35.

¹⁵⁰⁴ Podľa anarchofeministky a politickej teoretičky L. Susan Brown sa v tomto bode odlišuje liberalizmus a anarchizmus. Napriek tomu, že oba tieto filozofické smery sú pevne ukotvené na obhajobe slobody jednotlivca, pretože podľa nej platí, že „[o]be tradície jasne zahrňujú existenciálne individuálne hodnoty poznávaním individuálnej slobody ako účelu samého osebe a ako ústredne definujúceho znaku individuality“, predsa len sa líšia v prístupe k instrumentálnemu využitiu jednotlivca. Brown kladie zreteľ na to, že „liberálne myslenie je otvorené možnostiam existenciálnej a instrumentálnej konceptualizácie ľudského jednotlivca, zatiaľ čo anarchizmus popiera instrumentalizmus, a namiesto toho je naklonený možnostiam slobodného a dobrovoľného komunizmu. [...] Táto opozícia k instrumentálnemu individualizmu je tým, čo odlišuje anarchistické myslenie od liberálnej ideológie“. Brown takisto poukazuje na to, že uplatňovanie instrumentalizmu v spoločenských vzťahoch ústi do súťaže medzi jednotlivcami, kde sa v konečných dôsledkoch usporiadajú spoločenské vzťahy na báze hierarchie a vládnutia. Takýto záver však pre anarchizmus nie je neprípustný, nakoľko podľa neho môže sloboda existovať len tam, kde nie je žiadne donútenie. Pozri BROWN, L. S. *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, s. 3, 123.

naplnenie vôle a túžob niekoho alebo niečoho iného. Skrátka, jednotlivci žena alebo jednotlivci muž sú slobodnými, a môžu zostať slobodnými len bezpodmienečne. Hierarchické usporiadanie spoločenských vzťahov (napr. zamestnávateľa a zamestnanca, manžela a manželky, učiteľa a študenta atď.) sa pritom opiera vždy o nejakú formu donútenia, kde hierarchicky vyššie postavený ovplyvňuje myslenie a konanie (a v konečnom dôsledku aj životný osud) hierarchicky nižšie postaveného. Ako sme si mohli všimnúť, anarchizmus nechce schádzať v otázke slobody ku kompromizmu. Činí tak s ohľadom na to, že anarchizmus a zároveň anarchofeminizmus vždy počas svojho vývoja chápali slobodu ako podstatnú, a teda neopomenuteľnú podmienku humanitu a rovnosti.

Teórie súčasných anarchofeministiek sa, pravda, líšia od teórií raných anarchofeministiek. Hlavnou príčinou zhoršeného postavenia žien videli prvé anarchofeministky v zmiešanom pôsobení štátu, náboženstva, trhovej ekonomiky a spoločenskej morálky s jej zvyklosťami. Dnešné anarchofeministky ďaleko rozšírili paletu rozličných podôb spoločenských útlakov, voči ktorým je treba bojovať. Súčasný anarchofeminizmus sa tak vyhraňuje nielen voči sexizmu, ale takisto aj voči rasizmu, klasizmu, ableizmu, heterosexizmu atď. Treba si zároveň uvedomiť, že súčasný anarchofeminizmus deklaruje boj proti akejkoľvek podobe útlatku, takže táto pomyselná paleta útlatkov je vždy otvorená a náchylná na doplnenie. Uvedené potvrdzuje aj Ehrlich, keď tvrdí: „Musíme rozdrviť každú podobu útlatku. Nie je to iba slogan, a pritom je to najťažšia úloha zo všetkých. Je to ako divať sa na divadlo. Musíme zničiť kulisy a uvedomiť si, že existujú aj iné spôsoby ako robiť veci. Znamená to, že musíme urobiť viac ako reagovať v naprogramovaných vzburách – musíme konať. A naše kroky budeme robiť kolektívne, pričom každý bude konať autonómne.“¹⁵⁰⁵

Rozdielov medzi historickou podobou anarchofeminizmu a súčasnou podobou anarchofeminizmu by sme mohli nájsť viacero. Obe časové podoby anarchofeminizmu sa nemusia celkovo zhodovať ani v záveroch, ku ktorým dospievajú v rámci hľadania riešenia toho istého problému. Typickým príkladom toho je problém prostitúcie. Kým prvé anarchofeministky vnímali prostitúciu ako negatívny jav, ktorý je výsledkom škodlivých politických, právnych, ekonomických a spoločenských javov, novšie anarchofeministky tak jednoznačnú odpoveď nájsť nevedia. Časť z nich verí, že vykonávanie akejkoľvek sexuálnej práce za protiplnenie je ponížujúce, iné tvrdia, že sexuálna práca poškodzuje ženy v globále (teda aj tie, ktoré ju nevykonávajú), opäť iné sú presvedčené, že na slobodnom vykonávaní sexuálnej práce nie je nič zlé. Nie je to však len teória. Nejednotnosť postojov voči sexuálnej práci sa môže prenášať aj do nezhôd, akým spôsobom vykonávať sociálny aktivizmus v komunitách prostitútok, striptérok, pornoherečiek či pornodeliek. Niektoré súčasné anarchofeministky považujú poskytovanie odbornej pomoci a podpory týmto ženám za feministicky nevyhnutné. Iné to priam označujú za antifeministické.

Vzhľadom na všetky rozdiely medzi historickým a súčasným anarchofeminizmom som sa rozhodol túto kapitolu rozčleniť tak, aby obe časové podoby anarchofeminizmu boli od seba oddelené. Zhrnutím tejto časti si možno položiť otázku, čo má spoločné historický anarchofeminizmus so súčasným anarchofeminizmom? Predovšetkým ich spájajú tieto podstatné charakteristické rysy: absolútne chápanie slobody jednotlivcov, v ktorom je sloboda mužov, žien či jednotlivcov iných rodov vymedzená bezpodmienečne; vízia egalitárnej spoločnosti, kde rovnosť je skutočnou podmienkou slobody; pozitívny a optimistický postoj k možnostiam splynutia individuálneho a spoločenského, ktorý prekonáva zaužívaný rozpor medzi hodnotami slobody a rovnosti; antiautoritársky postoj, ktorý súvisí s odmietnutím akejkoľvek podoby autority a vrcholí v antietatistickom postoji; antihierarchický postoj, ktorý v širších súvislostiach smeruje k popretiu mocenského základu pre utváranie spoločenských a individuálnych vzťahov na rôznych úrovniach a v rôznych sférach života spoločnosti i

¹⁵⁰⁵ EHRLICH, C. Socialism, Anarchism, and Feminism, s. 64.

jednotlivca; antiinstrumentalistický postoj, ktorý chápe každého jednotlivca ako autonómu bytosť a účel sám osebe bez ohľadu na pohlavie, rod či akékoľvek iné rozlišovacie kritérium; inkluzívny postoj k divezite, ktorý ráta s diverznými prejavmi slobody jednotlivcov a prijíma ich do rámca spoločnosti alebo im dokonca vytvára priestor na slobodné prejavy tejto diverzity; antiorganizačný postoj, resp. postoj, ktorý akcentuje potenciálne stránky spontaneity pri utváraní spoločenských a individuálnych vzťahov.

Z hľadiska spôsobu myslenia sa historický anarchofeminizmus rovnako ako súčasný anarchizmus spoločne vyznačujú zahrnutím ideologickej pestrosti východísk do svojho vnútra. Vskutku, anarchofeminizmus už od doby svojho vzniku predstavoval skôr „underground“ než „mainstream“ – a to aj v rámci feminizmu samotného. Je to v poriadku, pretože anarchofeminizmus má vytvárať alternatívny priestor, než by využíval priestor, ktorý poskytuje sám systém. Redakcia samizdatového anarchofeministického MsFit k tomu poznamenáva: „V záujme vytvorenia spoločnosti bez rodového útlaku, patriarchátu, rasizmu, tried, ageizmu, ableizmu, homofóbie a všetkých foriem spoločenskej hierarchie, diskriminácie a predsudkov, musíme vytvoriť alternatívy k súčasnému systému. Našou politickou filozofiou je robiť si veci po svojom, vytvárať zmeny zdola nahor, vytvárať a udržiavať solidaritu medzi všetkými utláčanými ľuďmi a vzájomne sa posilňovať v boji proti kapitalizmu, štátu a patriarchátu.“¹⁵⁰⁶

Žena ako (ne)integrálna súčasť anarchizmu na prelome 19. a 20. storočia

Anarchizmus – ako moderné politické hnutie a zároveň ako smer – sa môže pochváliť tým, že v rámci svojho rozvoja na prelome 19. a 20. storočia dostávali ženy dostatočný priestor pre predstavenie osobitej vízie ženskej anarchistickej teórie a anarchistického usporiadania spoločnosti, ktoré berie do úvahy ženský subjekt. Anarchistické predstaviteľky, akými boli v tomto období Louise Michel, Charlotte Wilson, Lucía Sánchez Saornil, Lucy Parsons, Voltairine de Cleyre a Emma Goldman boli toho živým dôkazom. Zároveň treba pripomenúť, že žiadna z týchto žien neoznačovala seba samú ako feministku alebo dokonca anarchofeministku. Napriek tomu ich teórie, presahujúce do praxe spoločenského aktivizmu, zlučovali anarchistické myšlienky s tými feministickými. Určitým doplnkom ich politickej teórie a praxe bol aj nekonvenčný životný štýl, ktorý tieto anarchistky viedli. Možno konštatovať, že sa každá zo zmienovaných autoriek podieľala na vytvorení základov ženskej vetvy anarchizmu a formovaní základov pre neskorší vývoj anarchofeminizmu.

Skutočným cieľom raných anarchofeministiek bolo dosiahnuť politickú, ekonomickú, spoločenskú a sexuálnu slobodu každého jednotlivca, a to bez ohľadu na skutočnosť, či sa jednalo o ženu alebo o muža. Zamerali sa na kritické odmietnutie každého politického, ekonomického, právneho a spoločenského inštitútu, ktorý stelesňoval popieranie vonkajšej a vnútornej slobody jednotlivca. Margaret Marsh správne pripomína, že „najradikálnejším príspevkom [prvých] anarchofeministiek bolo prehlásenie, že ak by rod nemal zasahovať ženy ich účasťou v ekonomickom a politickom živote spoločnosti, nemal by tým ani platne určovať role v tých najintímnejších inštitútoch. Tvrdili, že ak máme vôbec niekedy vytvoriť egalitárnu spoločnosť, rozdiely v rolách – či už v sexuálnych vzťahoch, pri výchove detí, v politickom živote, alebo v práci – sa musia zakladať na schopnostiach a voľbe, a nie na pohlaví“.¹⁵⁰⁷ Preto vo svojom myšlienkovom diele kládli prvé anarchofeministky na piedestál slobodného a autonómneho jednotlivca, ktorý je zo svojej podstaty spôsobilý urobiť životné voľby, ktoré mu prinesú čo najväčšie blaho a osobnostný rozvoj, a to bez ohľadu na to či sa jedná o ženu alebo o muža.

¹⁵⁰⁶ FEMINIST MAF(I)A MsFit: An Anarcha-Feminist Zine. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society, Vol. 35, No. 1, 2009. s. 13.

¹⁵⁰⁷ MARSH, M. S. Anarchist Women 1870-1920. Philadelphia : Temple University Press, 1981. s. 173-174.

Hlas žien bol v každom prípade prínosný pre rozvoj a myšlienkovú očistu anarchistickej teórie pokiaľ ide o zahrnutie ideálu rovnosti žien a mužov. V tejto súvislosti je potrebné povedať, že mnoho mužských anarchistickej predstaviteľov si nevedomovalo závažnosť ženských tém. Mnoho z nich buď plne ignorovali závažnosť nerovnosti žien, alebo ju dokonca priamo sponchýňovali. Hovoríme pritom o čelných osobnostiach anarchistickej teórie a praxe. Napríklad, francúzsky anarchista Pierre-Joseph Proudhon považoval konvenčnú podobu patriarchálnej rodiny za prirodzené danú a prospešnú. Nepredpokladal preto, aby sa v slobodnej spoločnosti mala a mohla podoba rodiny výrazne zmeniť smerom k väčšej miere emancipácie žien. Jednoducho, považoval patriarchálnu rodinu za základnú spoločenskú jednotku a prípadné zmeny v nej nepovažoval za natoľko žiaduce v novej vízii slobodnej spoločnosti. Tvrdil, že budúca spoločnosť bez zákonov si nevyhnutne musí ponechať funkciu sociálnej kontroly, ktorú má podľa neho plniť práve patriarchálna rodina. Robert Nisbet ide ešte ďalej a konkretizuje, že v podobe patriarchálnej rodiny u Proudhona dochádza k naplneniu jedného z dvoch princípov, na ktorých bude stáť nová anarchistická spoločnosť. To znamená, rodina je prirodzeným prostredím, z ktorého vyviera a zároveň sa uskutočňuje princíp vzájomnej symbiózy. Podľa Proudhona tak neexistuje starší a vhodnejší vzor pre realizovanie vzájomnej pomoci a demonštráciu prirodzene silných sociálnych väzieb ako je patriarchálna rodina. Práve tento princíp vzájomnej pomoci stojí vedľa princípu federality.¹⁵⁰⁸

Treba takisto dodať, že Proudhon dokonca zaujal odmietavý postoj k možnostiam rozvodu. Navyše, domáce práce považoval za prirodzenú súčasť života ženy. O to hrozivejšie vyznieva Proudhonov záver o ženách, podľa ktorého ženy môžu plniť len dve spoločenské role, tzn. buď sa stanú ženami v domácnosti, alebo prostitútkami.¹⁵⁰⁹

Samozrejme, netrvalo dlho a už v tej dobe sa zo strán ženských autoriek objavovala kritika na Proudhonom vyjadrené názory. Juliette Lambert sa na margo jeho názorov vyjadrila, že „muži ako Proudhon by nás chceli vrátiť do patriarchátu uväznením žien v rodine“.¹⁵¹⁰ Sama Lambert totižto pripomínala, že v spoločnostiach, kde sa izolujú ženy od sociálneho diania je akýkoľvek pokrok nemožný. Zastávala presvedčenie, že spoločnosť sa v rovnakej miere zakladá na mužskom a ženskom princípe. Každý z týchto dvoch princípov má svoje nezastupiteľné miesto v spoločnosti a zároveň je nevyhnutnou súčasťou dosahovania spoločenského pokroku a záruky humanity. Aj keď to znie dobre, treba zároveň doplniť, že Lambert mala „tradičnejšie“ nazeranie na postavenie oboch pohlaví v spoločnosti. Tvrdila, že rovnosť pohlaví je už viac-menej *de facto* dosiahnutá, resp. je na dosah jednoduchými opatreniami. Takisto jej neprekážala delba práce medzi pohlaviami, ktorá môže byť v konečných dôsledkoch zavŕšená vo vzniku rodovo podmienených rolí. Podľa nej majú muži vykonávať práce, ktoré zodpovedajú ich sile, zatiaľ čo ženy majú pracovať na pozíciách, ktoré sú vlastné ich chuti, taktu a obratnosti. Lambert bola ako žena 19. storočia takisto presvedčená, že ženy majú právo pracovať mimo domu a že takéto práce dokážu výrazne prispieť k emancipácii žien. V oblasti rodiny zastávala názor, že ženy si majú plniť svoje poslanie dobrých manželiek a matiek, ale hranice ženského života nemajú byť vytýčené výhradne rodinou. Odmietala, aby ženy boli považované výhradne za slúžky a opatrovatelky v domácnostiach alebo dokonca za sexuálne nástroje a hračky mužov. Na rozdiel od Proudhona si nemyslela, že prostitúcia je nevyhnutne vlastná ženám. Za hlavnú príčinu prostitúcie žien považovala nedostatok vhodnej práce pre ženy, či zárobkové podhodnotené práce, vykonávané ženami. Účinným prostriedkom proti prostitúcii tak malo byť vytvorenie

¹⁵⁰⁸ NISBET, R. *The Social Philosophers: Community & Conflict in Western Thought*. New York : Thomas Y. Crowell Company, 1973. s. 367-368.

¹⁵⁰⁹ MCMILLAN, J. F. *Housewife or Harlot: The Place of Women in French Society 1870–1940*, s. 90.

¹⁵¹⁰ LAMBERT, J. *Idées anti-proudhoniennes sur l'amour, la femme & le mariage*. Paris : Michel Lévy Frères, 1868. s. 75-76.

dostatočného množstva zaplatenej práce pre ženy. Zhrnutím teda možno povedať, že Lambert považovala ženy za autonómnych jednotlivcov, ktorý si musia rozvinúť sebestačné hodnoty, a pre ktorých musí byť zo strany štátu a spoločnosti vytvorená náležitá právna úprava.

Okrem uvedeného, iná dobová kritika Proudhona zaznela z úst feministkej aktivistky a spisovateľky Jenny d'Héricourt, ktorá venovala značne rozsiahlu kritickú odpoveď Proudhonovým myšlienkam o ženách, rodine a manželstve a ktorá vychádza zo skoršej osobnej korešpondencie medzi ňou a Proudhonom.¹⁵¹¹ Na strane druhej, Proudhonove mizogýnné názory touto kritikou nevymreli, a čo je smutnejšie, že ich sčasti prevzali niektoré odborové zväzy či francúzsky teoretik syndikalizmu Édouard Berth, ktorý ešte začiatkom 20. storočia trval na relevantnosti Proudhonovho nazerania na ženy vrátane názoru, že ženy nemôžu mimo domácnosti plniť inú spoločensky hodnotnú rolu.

O niečom inom je už myslenie ruského anarchistu Michaila Alexandroviča Bakunina. Dokazujú to jeho slová: „Tak ako každý prívrženec úplnej emancipácie žien a ich spoločenskej rovnosti s mužmi, vyjadrenie ‚sociálna rovnosť pre ľudí‘ predpokladá, že požadujeme spolu so slobodou, rovné práva a povinnosti mužov a žien – to znamená, zrovnoprávnenie žien, v politických ako aj sociálnych a ekonomických právach na úroveň tých mužských; následne chceme zrušiť rodinu a právnu úpravu manželstva podobne ako aj občianske právo, ktoré je neodmysliteľné späté s právom na dedičstvo.“¹⁵¹² Názory Bakunina na postavenie žien, manželstvo a rodinu boli v prudkom kontraste s tými, ktoré vyjadril Proudhon. Bakunin ich vo všeobecnosti spájal s odporom k vlastníctvu. Základom a jadrom legálnej podoby rodiny je podľa Bakunina vlastníctvo majetku. Zrušenie právnej úpravy rodiny tak v konečnom dôsledku povedie k zrušeniu osobne dediteľného majetku, a tým aj k zrušeniu právneho inštitútu dedenia. Rovnako žiadal odstrániť náboženské, občianske a právne definície manželstva, ktoré sa tým malo pretransformovať na slobodný manželský zväzok. Náboženské, občianske a právne manželstvo sa podľa neho riadilo donútením a útlakom, ktoré zastrešovala vždy nejaká autorita spolu s povolením na uzavretie manželstva. Manželstvo ako slobodný zväzok nemá hľadiť na žiadnu autoritu a žiadne povolenia. Vzniká zo slobodnej vôle dvoch ľudí – muža a ženy –, ktorí sa vzájomne milujú; a práve preto, že je manželstvo slobodné, v omnoho väčšej miere umožňuje vytvoriť blízky vzťah ľudí, ktorí doň vstupujú.

Bakunin nepopieral manželstvo, ale žiadal oslobodiť ho od sociálnych a inštitucionálnych záväzkov, ktoré sú na neho kladené a rovnako žiadal prispôbiť ho slobodným vzťahom medzi mužom a ženou. Takisto Bakunin nepopieral prirodzenú, resp. nukleárnu rodinu za vhodnú jej odstránenia. Naopak, jeho vízia budúcej anarchistickej spoločnosti počítala s jej zotrvaním. Výchova detí mala naďalej čiastočne zotrvať na matkách, avšak čiastočne (najmä pokiaľ ide o vzdelávanie a dohľad nad rodinnou výchovou) mala byť prenesená na spoločnosť. Bakunin počítal aj s tým, že vzdelávanie detí bude dostupné v rovnakej miere pre všetky deti bez ohľadu na pohlavie. Ďalším momentom, v ktorom sa odchyľuje Bakunin od Proudhona je prístup k rozvodu manželstva. Bakunin bol otvorený možnostiam rozvodu manželstva. Podľa neho platilo, že ak manželstvo slobodne vzniklo, môže aj slobodne zaniknúť: „Dospelí muži a ženy majú právo spojiť sa a oddeliť ako si želajú, ani spoločnosť nemá právo brániť ich zväzku alebo ich nútiť v jeho pokračovaní.“¹⁵¹³

¹⁵¹¹ Pozri D'HÉRICOURT, J. *A Woman's Philosophy of Woman; or, Woman Affranchised. An Answer to Michelet, Proudhon, Girardin, Legouvé, Comte, and Other Modern Innovators.* New York : Carleton Publisher, 1864. s. 33-118.

¹⁵¹² BAKUNIN, M. A. *Women, Marriage, and Family.* In MAXIMOFF, G. P. (ed.) *Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, s. 326.

¹⁵¹³ BAKUNIN, M. A. *Revolutionary Catechism.* In DOLGOFF, S. *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism.* New York : Vintage Books, a Division of Random Houses, 1972. s. 93.

S ohľadom na ženskú rovnoprávnosť možno poukázať na Bakuninov Revolučný katechizmus. Z pohľadu rovnosti medzi pohlaviami a rodovej rovnosti je dôležitý najmä bod IX. označený ako Politická organizácia. V písmene D tohto bodu tento anarchistický autor požaduje „zrušenie všetkých tried, rovnosti a privilégií“ a zavedenie „rovných politických práv pre všetkých mužov a ženy, vrátane všeobecného hlasovacieho práva“.¹⁵¹⁴ Bakunin zároveň pokračuje ďalej v bode X. Revolučného katechizmu s názvom Sociálna organizácia a tvrdí, že politická rovnosť nie je možná bez rovnosti ekonomickej a sociálnej. Aj preto v písmene M píše o „[r]ovných politických, sociálnych a ekonomických právach tak ako aj povinnostiach pre ženy“.¹⁵¹⁵

Aj keď Bakunin nerozvedol do dôsledkov problém ženskej nerovnosti, na strane druhej, minimálne rátať so zrovnoprávnením žien ako integrálnej súčasťou princípu rovnosti v anarchistickej spoločnosti. Sám sa na margo toho vyjadril nasledujúcimi slovami: „Som skutočne slobodným len vtedy, ak všetky ľudské bytosti, muži a ženy, budú slobodnými.“¹⁵¹⁶ Bakunin sa snažil – aj keď bez hlbokej analýzy – miestami pripomenúť, aké prekážky sa majú odstrániť s cieľom zlepšiť spoločenské postavenie žien. Dokonca hovoril o potrebe odstránenia násilia vo sfére rodinných a manželských vzťahov.

Ďalší ruský anarchista a predstaviteľ anarchokomunizmu Peter Alexejevič Kropotkin síce pripúšťal možnosti aktívnej účasti žien v politike, ale o feministických požiadavkách sa vyjadril značne kriticky s poukazovaním na to, že tieto ženy by sa mali radšej pridať k boju robotníckej triedy. Kropotkin vo všeobecnosti bagatelizoval feministické hnutie a námietka patriarchálneho útlaku sa mu zdala úzkoprsá s ohľadom na veľkosť a dôležitosť vytýčených cieľov robotníckej triedy. V podstate odmietal, aby vzniklo ďalšie rozčlenenie triedy pracujúcich, ktoré robili vtedajšie feministky na základe príslušnosti k pohlaviu či rodu. Nazdával sa, že ženy zo strednej vrstvy sa snažili požiadavkou rovnosti práv vymôcť lepšie postavenie len pre ženy tejto triedy. Pritom opomínali oblasti života ženy, akými boli napr. domáce práce, ktoré mohli zlepšiť postavenie mnohých žien iných tried. Skrátka, Kropotkin bol toho názoru, že rovnosť muža a ženy nemá nič spoločné s príslušnosťou k tomu-ktorému pohlaviu a nazdával sa, že ide o čisto intelektuálnu záležitosť. Margaret Marsh poukazuje na to, že Kropotkin bol navonok anarchistom, ale vo svojom osobnom živote mal usporiadané rodinné vzťahy na báze tradičných stereotypov.¹⁵¹⁷ Nasledujúce myšlienky nenapísal nikto iný ako Kropotkin: „Prečo ženská práca nebola nikdy žiadnym prínosom? Prečo v každej rodine sú matka a tri alebo ďalšie štyri slúžky povinné stráviť tak veľa času varením? Pretože tí, ktorí chcú oslobodiť ľudstvo nezahrnuli ženu do svojho sna o emancipácii, a považujú to pod svoju úroveň mužskej dôstojnosti, aby premýšľali nad ‚týmito kuchynskými záležitosťami‘, ktoré položili na plecia otoka – ženy. Emancipovať ženy neznamená len otvoriť brány univerzít, súdnych siení, alebo parlamentov, pretože ‚emancipovaná žena‘ bude hádzať domácu lopotu vždy na inú ženu. Emancipovať ženu znamená oslobodiť ju od brutálnej driny v kuchyni a práčovni; je to o organizovaní vašich domácností takým spôsobom, ktorý jej umožní vychovávať deti, a zároveň aby si ponechala dostatok voľného času na to, aby sa mohla venovať svojmu spoločenskému životu.“¹⁵¹⁸ Kropotkin požadoval zbavenie žien bremena povinností domáчих prác. Domáce práce sú teda nástrojom utláčania žien a ich nerovného postavenia. Zdá sa, že podľa Kropotkina na tom majú výrazný podiel muži: „Slúžka alebo manželka, muž sa stále spolieha na ženu, že urobí domáce práce.“¹⁵¹⁹ Zároveň treba povedať,

¹⁵¹⁴ BAKUNIN, M. A. *Revolutionary Catechism*, s. 78.

¹⁵¹⁵ Tamže, s. 93.

¹⁵¹⁶ BAKUNIN, M. A. *God and the State*. In DOLGOFF, S. *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. s. 237.

¹⁵¹⁷ MARSH, M. S. *Anarchist Women 1870-1920*, s. 19.

¹⁵¹⁸ KROPOTKIN, P. A. *The Conquest of Bread and Other Writings*, s. 113-114.

¹⁵¹⁹ Tamže, s. 111.

že Kropotkin nepožadoval od mužov, aby rovným dielom vykonávali domáce práce, a tým by odľahčili ženy. Namiesto toho, efektívnejší spôsob vykonávania domácich prác podľa neho sľuboval technický pokrok a ruka v ruku s ním mechanizácia domácnosti¹⁵²⁰, resp. rozšírenie verejne dostupnej infraštruktúry rozvodov tepla, vody, plynu a elektriny či poskytovania hromadných verejných služieb súvisiacich s domácimi prácami¹⁵²¹. Kropotkin aspoň uznával, že domáca práca, ktorú vykonávali predovšetkým ženy, je plnohodnotnou a časovo náročnou prácou.

Na základe uvedeného sa tak môže zdať, že žiaden z čelných mužských predstaviteľov anarchizmu prelomu 19. a 20. storočia nekládol zreteľ na dôležitosť a naliehavosť ženskej otázky v takom zmysle, že by sa účelne venoval výhradne ženskej otázke, alebo aby rozvinul feministickú teóriu. Miestami sa môže zdať, že najmä Proudhonove názory na postavenie a úlohy ženy v spoločnosti boli značne kontraproduktívne, antifeministické či mizogynne. Posun možno nájsť až u Bakunina alebo Kropotkina, ktorých teoretické koncepcie len hrubých rysoch počítali s otázkou zrovnoprávnenia žien. Aj keď možno hovoriť o náznakoch sympatie voči riešeniu ženskej otázky, rozhodne ich nemožno nazvať feministami a rovnako ich teórie nemožno označiť za rýdzo feministické. Zároveň platí, že žiaden z týchto predstaviteľov nevypracoval dôslednejšiu kritiku vtedajších podôb sexismu voči ženám. Pritom možno rovnako oprávnene tvrdiť, že vtedajší čelní predstavitelia anarchizmu – snáď len s výnimkou Proudhona a jeho nasledovníkov – podporovali hodnotu rovnosti mužov a žien. Rozdiel si môže čitateľ všimnúť v porovnaní s nasledujúcimi podkapitolami, v ktorých sa budem venovať raným predstaviteľkám anarchofeminizmu, ktoré tvorili na pomedzí 19. a 20. storočia. V porovnaní s nimi si možno všimnúť výhradne ženskú tematiku, ktorá je analyzovaná do podrobností, s akými sa pri mužských predstaviteľoch anarchizmu tohto obdobia nemôžeme stretnúť.

Anarchizmus si cestu k feminizmu našiel postupne. Znie to obzvlášť paradoxne, pretože sám anarchizmus reprezentuje myšlienku rovnosti a najmä slobody od akýchkoľvek prejavov donucujúceho útlaku, ktoré na jednotlivca môžu pôsobiť zvonka. Anarchizmus 19. storočia a aj prelomu 19. a 20. storočia bol len okrajovo zameraný na obhajobu spoločenského zrovnoprávnenia žien. Prevažne mužské zastúpenie anarchistov v intelektuálnych a politických kruhoch uprednostňovalo riešenie iných problémov. Z hľadiska toho, že mužskí anarchistickí predstavitelia osobne nepociťovali natoľko rodovo podmienenú diskrimináciu a útlak na základe pohlavia, chýbala im osobná skúsenosť ako konkrétne spoločenské, politické, ekonomické, náboženské, rodinné a právne inštitúty môžu pôsobiť na zhoršené postavenie žien. Zvlášť je to bádať vo vnímaní patriarchálnej podoby rodiny, ktorá nebola natoľko predmetom ich kritiky. Okrem toho sa negatívne názory na ženy prejavovali aj medzi anarchistickými a socialistickými zamestnaneckými odbormi, tvorenými prevažne mužmi. Má to aj svoj dôvod, hoci ten sa javí ako dilema. Je pravdou, že zamestnávateľia si najímali počas štrajkov ženy. Z tohto dôvodu mužskí odboroví predáci považovali ženy za štrajkokazov. Na

¹⁵²⁰ „Stroje všetkého druhu budú zavedené do domácností, a rozšírenie pohonu motorom v súkromných domoch umožní ľuďom pracovať s nimi bez namáhania svalov.“ Tamže, s. 112.

¹⁵²¹ „Ale oslobodenie od domácej driny nebude len o malých strojoch. Domácnosti vyjdú zo súčasného stavu izolácie; začnú sa združovať s ostatnými domácnosťami, aby mohli robiť spoločne to, čo robili oddelene. [...] Budúcnosť, naopak, patrí spoločnému vykurovaciemu zariadeniu, ktoré posiela teplo do každej izby v celej oblasti [...]. Sviece, lampy, a dokonca aj plyn majú svoje dni zrátané. Existujú celé mestá, v ktorých na rozsvietenie svetla stačí stlačiť gombík, a, vskutku, je to otázka ekonómie a vedomostí, aby ste si mohli dopriať luxus elektrického svetla. A nakoniec, v Amerike sa taktiež hovorí o vytvorení spoločnosti pre takmer úplné odstránenie domácich prác. Je preto iba nevyhnutné vytvoriť oddelenia pre jednotlivé bloky domov. Povož príde ku každým dverám a vezme topánky, ktoré majú byť vyčistené, nádoby ktoré majú byť vydrhnuté, bielizeň, čo má byť opraná, drobnosti na opravu (ak si to zasľúžia), koberec na vyteповanie, a ďalšie ráno ich prinesú späť, všetky dobre vyčistené.“ Tamže, s. 112-113.

strane druhej, prijať dočasne prácu počas štrajkov bolo pre mnohé ženy jedinou príležitosťou ako sa dostať k námezdnjej práci. Aj preto bola cesta žien do odborových hnutí v mnohých prípadoch náročným bojom proti mnohopočetnej opozícii mužov. Čoskoro však aj mužské zamestnanecké odbory prišli na to, že nízke mzdy ženskej práce predstavujú riziko hromadnej nezamestnanosti mužov a vôbec budúcich predpokladov pre udržiavanie miezd na nízkej úrovni.

Ženský anarchizmus bol výrazne ovplyvnený nielen industrializáciou a kapitalistickým útlakom robotníckej triedy, ktorý prinášal sociálne núdznu existenciu početnej časti obyvateľstva. Anarchistické ženy toho obdobia boli inšpirované aj ďalšími významnými politickými a spoločenskými udalosťami, akými boli Parížska komúna (1871), Haymarketský masaker a následné súdne procesy (1886, resp. 1887), Veľká októbrová revolúcia (1917) a Španielska občianska vojna (1936-1939). Zo všetkých týchto zásadných udalostí vyvodzujú pozitívne a negatívne dôsledky, ktoré im slúžia ako podklady pre formujúce sa anarchofeministické stanovisko. Navyše, treba upozorniť, že anarchistická teória týchto predstaviteľiek sa vyvíjala práve počas týchto udalostí. Osobitne možno spomenúť Parížsku komúnu, ktorej bezprostrednou účastníčkou bola Louise Michel a z diaľky ju sledovala Charlotte Wilson, ktorá upozornila na silu ženskej odhodlanosti, odvahy a aktivizmu, ktoré behom obdobia komúny prejavovali ženy aj za cenu ohrozenia vlastného života. Pôvodne pokojná demonštrácia za osemhodinový pracovný čas v Chicagu, ktorá sa neskôr zmenila na teroristický útok a pre ktorý boli odsúdení a potrestaní anarchisti bola pre anarchofeminizmus na prelome 19. a 20. storočia ukázkou nespravodlivosti práva a justičného systému. Emma Goldman, Voltairine de Cleyre či Lucy Parsons, ktorej manžel patril medzi Haymarketských martýrov, sa ideologicky vracali vo svojich spisoch, rečníckych prejavoch a novinových článkoch k tejto udalosti. Španielska občianska vojna podobne ako Parížska komúna preukázala odhodlanosť žien bojovať za slobodu a do popredia dala ženskú anarchistickú organizáciu s názvom Slobodné ženy (*Mujeres Libres*) na čele s Luciou Sánchez Saornil.

Hoci samotné prvé anarchofeministky pochádzali z rôznych socioekonomických tried, centrom ich spoločného záujmu boli životy a opakujúce sa skúsenosti chudobných žien pracujúcej triedy. Niekedy je možné bádať viac – inokedy zasa menej – vôľu prvých anarchofeministiek vykresliť ženy robotníckej triedy ako určitú jednoliatu spoločenskú triedu. Zvlášť si možno všimnúť, že práve tieto anarchofeministky častokrát zhodne analyzujú javy spoločenského a súkromného života, ktoré charakterizovali a spájali životy robotníckych žien. Všetky tieto javy, ktoré ich robili spoločensky nerovnými a upierali im slobodu sa výrazne týkali ich izolovania v rodinnom živote či zahľtenia domácimi a rodičovskými povinnosťami, nerovností v manželskom živote, oklieštenej sexuality žien s apelom na jej reprodukčnú funkciu, či skrátka s plošteného vnímania ženy iba ako dievčaťa, manželky a matky.

Kritika štátu je tak v tejto súvislosti doplnená o kritiku cirkvi, kapitalizmu a prevládajúcej spoločenskej morálky a práva. V prvých anarchofeministických spisoch sa tak objavujú negatívne postoje voči inštitútom manželstva, rodiny a materstva. Oslobodenie a zrovnoprávnenie ženy robotníckej triedy ide ruka v ruku s dosiahnutím ekonomickej a sexuálnej nezávislosti. Najpodstatnejším znakom celého tohto procesu je dosiahnutie nielen vonkajšej emancipácie žien, ale najmä dosiahnutie vnútornej emancipácie, teda akejsi duchovnej obrody myslenia odmietajúcej každú podobu útlaku. Práve podmienka vnútorného oslobodenia ženy je typická pre anarchofeministickú predstaviteľku Emmu Goldman. Jednoducho, anarchofeministky si predstavujú pod skutočne slobodnou anarchistickou spoločnosťou jedine takú, ktorá prijíma do svojho celku plne slobodnú ženu.

Niekedy je ťažké naprieč anarchofeministkami – ako aj v myšlienkach tej istej anarchistky – hľadať myšlienkovú koherentnosť, resp. nemusí byť zjavná a vyžaduje si bližšie skúmanie. Ako príklad toho možno uviesť názory Emmy Goldman o manželstve, ktoré v počiatkoch vykazujú rúzne odmietanie manželstva, no neskôr tento názor upresňuje

a čiastočne manželstvo pripúšťa. Rovnako to platí aj v prípade Voltairine de Cleyre, ktorá síce optimisticky verí v ľudské dobro a v jeho schopnosť presadiť sa v okolitom svete zla, avšak miestami sa stavia pesimisticky k možnosti pokračovania ľudského života a najradšej by volila jeho vyhynutie. Nekoherentnosť anarchofeminizmu sa prejavuje v ich rozdielnom prístupe k manželstvu, sexuálnej slobode ženy, výchove dieťaťa alebo intímnejmu spolužitiu ženy a muža. Stačí si porovnať nižšie uvedené myšlienky Emmy Goldman, Voltairine de Cleyre a Lucy Parsons, v ktorých sa rôzne chápe láska, manželstvo, partnerské spolužitie či význam dieťaťa v živote ženy.

Vedúce anarchofeministky prelomu 19. a 20. storočia, akými boli Emma Goldman a Voltairine, prišli s tematikami, ktoré sa stali predmetom požiadaviek feministiek druhej vlny. Tieto tematiky vychádzali z osobného života žien a keďže boli prednesené ako politické požiadavky, skutočne môžeme tvrdiť, že sa zhodovali so zmyslom hesla radikálnych feministiek druhej vlny, podľa ktorého „osobné je politické“. V tejto súvislosti nehovoríme len o postrehoch Emmy Goldman, ktorá hovorila o sexuálnom oslobodení žien. Zvlášť vizionársky pôsobí aj boj Voltairine de Cleyre voči úlohe rodových stereotypov v spoločnosti. Práve táto anarchofeministka dokázala predstaviť dnes už jeden zo základných pilierov súčasného feminizmu a rodovej (genderovej) politiky súčasnej spoločnosti. Podľa de Cleyre rodové role nie sú v žiadnom prípade dané v povahe ľudských bytostí s ohľadom na ich pohlavie. Tvrdila, že slobodná ženská individualita si vyžaduje popretie rodových rolí či stereotypov. Táto pozícia je výsledkom jej širšieho nazerania na morálku, ktorú de Cleyre vo všeobecnosti chápala ako sociálny konštrukt. Prejavy psychologických rozdielov medzi dospelými mužmi a dospelými ženami považovala za dôsledky výchovy v detstve. O sile rodových stereotypov sa raz vyjadrila obrazným prirovnáním: „Ako je kôň určený na ťahanie vozu, pretože je to kôň, takisto sú ženám pridelené určité úlohy, väčšinou nezmyselne, pretože sú to ženy. Väčšina mužov sa v skutočnosti pridrižiava tejto analógii, a bez toho, aby uverili prinajmenšom v jej tyranii alebo neoprávnenosť, sa domnievajú, že sú oprávnenými ukrutne zakročiť, ak sa kôň snaží dostať mimo cestu.“¹⁵²² Navyše, Voltairine de Cleyre predpokladá rad otázok, ktorými sa budú vo väčšom rozsahu venovať ženy a feministky od druhej polovice 20. storočia: „Prečo som otrokom manžela? Prečo sa hovorí, že sa moje myslenie nevyrovná jeho mysleniu? Prečo moja práca nie je rovnako platená ako jeho? Prečo musí byť moje telo kontrolované mojím manželom? Prečo má nárok na moju prácu v domácnosti výmenou za to, čo on považuje za vhodné? Prečo môže odvieť moje deti odo mňa? Nepatria mi už teraz, hoci sa ešte nenarodili?“¹⁵²³ Už z toho vyplýva, že tematika, ktorej sa venovali prvé anarchofeministky a ktorú mali odvahu predniesť, svedčí o jej oprávnenosti a nadčasovej platnosti.

Vo všeobecnosti sa v myslení prvých anarchofeministických predstaviteľiek môžeme stretnúť s témami, akými sú kritika dominantného spoločenského vplyvu štátu a cirkvi, úzkoprsnosti spoločenských konvencií a dusnosť prevládajúcej spoločenskej morálky, viktoriánsky obraz ženy ako jemnej, nábožnej, cudnej, oddanej a poslušnej manželky či matky. Aj preto sa cieľom ich kritiky periodicitne stávajú manželstvo, materstvo alebo zaťaženie domácimi prácami. Zvlášť nápadná je kritika kapitalizmu ako nehumánneho ekonomického systému. Prvé anarchofeministky veria v revolučnú silu robotníckeho hnutia, do rúk ktorého častokrát vkladajú nádej na oslobodenie ženy spod útlaku. V neposlednom rade zdôrazňujú zrovnoprávnenie života žien a liberálny potenciál ženskej autonómie, sexuálnu slobodu ako nevyhnutnú podmienku celkového oslobodenia žien, predstavujú obraz novej slobodnej a zrovnoprávnenej ženy, anarchistický obraz (ľúbostného) vzťahu medzi mužom a ženou, ale

¹⁵²² DE CLEYRE, V. The Case of Woman Versus Orthodoxy. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*, s. 210.

¹⁵²³ DE CLEYRE, V. Sex Slavery. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*, s. 231.

aj nový prístup anarchistickej spoločnosti k žene. Osobitne sa niektoré z nich dotkli aj témy homosexuality, ktoré vtedajšia spoločnosť vnímala ako tabu alebo považovala za zločin, chorobu či nemoralnosť.

Prvé anarchofeministky nepoznali pojem patriarchátu v zmysle ako ho používajú feministky zhruba od šesťdesiatych rokov 20. storočia do dnešných dní. Môže to mať niekoľko dôvodov: buď tieto autorky nerozpracovali pojem, pod ktorý by mohli subsumovať dobový sexizmus, a teda nepoznali súborné označenie, ktorým by bolo možné spojiť jednotlivé prejavy sexizmu do konceptu, alebo nepovažovali patriarchát za ďalší a samostatný systém útlaku. Práve druhé vysvetlenie môže indikovať aj hlavné ciele kritiky raných anarchofeministiek. Zo zhoršeného postavenia žien obviňujú štát, cirkev, kapitalizmus či spoločenskú morálku a konvencie. Zhoršené postavenie žien považovali za kombináciu týchto faktorov a nenapadlo im vyčleniť patriarchát ako ďalší a samostatný systém útlaku tak, ako to robia dnešné feministky a najmä anarchofeministky.

Tieto dobové predstaviteľky formujúcich sa základov anarchofeminizmu pochádzali z rôznych ideových prúdov. Možno medzi nimi nájsť predstaviteľky, ktoré vzišli z tábora mutualistov, kolektivistov, komunistov, federalistov, individualistov, socialistov, syndikalistov, prípadne ďalších. Anarchofeminizmus a anarchizmus vo všeobecnosti mal značne pestré ideové pozadie. Ich jednotiacim bodom intersekcionality tak neboli iba spoločné témy, ale najmä oslobodenie ľudstva s dôrazom na postavenie žien v slobodnej spoločnosti. Predtým než prejdem k podrobnejšiemu výkladu o Emme Goldman a Voltairine de Cleyer, aspoň v stručnosti predstavím niekoľko ženských autoriek, ktorých myslenie by sme mohli charakterizovať ako anarchistické a ktoré sa zároveň vo svojich spisoch venujú ženskej otázke.

Louise Michel a Nathalie Lemel: o anarchofeministkách na parížskych barikádach a ženách Parížskej komúny

V obsahu tejto podkapitoly sa v stručnosti zameriam na dve ženy, ktorých spája ideové zázemie socializmu, anarchizmu a feminizmu. Životy oboch predstaviteľiek spájajú historické okolnosti zrodu a zániku Parížskej komúny. Tak ako Louise Michel, rovnako aj Nathalie Lemel bola odsúdená za svoju účasť v revolučných aktivitách a spoločne boli poslané do trestanceckej kolónie v Novej Kaledónii. Dokonca chvíľku spoločne zdieľali jednu celu a v literatúre sa objavuje tvrdenie, podľa ktorého sa Michel stala anarchistkou práve po kontakte a diskusiách s Lemel. Obidve predstaviteľky parížskeho anarchofeminizmu spoločne s ostatnými ženami vytvorili v revolučných podmienkach Parížskej komúny Zväz žien (*Union des Femmes*), ktorého účelom bolo presadzovať politiku zrovnoprávnenia žien. Tento zväz však nebol iba diskusným krúžkom, ale výrazne aktivizoval ženy k tomu, aby sa zapájali do revolučného života komúny. Výsledkom bola dobrovoľnícka činnosť množstva žien pri činnostiach, akými bola starostlivosť o ranených, pomoc pri budovaní barikád, nakladanie s mŕtvoly, revolučno-agitačná činnosť, práca súvisiaca so zabezpečením stravovania a množstvo iných činností. Mimo tohto zväzu v Parížskej komúne pôsobilo množstvo ženských klubov, ktoré sa zameriavali na riešenie situácie proletárskych žien v nových, hoci revolučných a bojových podmienkach komúny. Práve preto možno bez obáv a plnohodnotne tvrdiť, že organizované parížske ženy bojovali rovnocenne spolu s mužmi za účelom dosiahnutia revolučných cieľov. O horlivej politickej aktivite parížskych žien svedčí aj novinársky príspevok Émila Zolu, ktorý v ňom píše, že „[ž]eny z Paríža sú vcelku búrlivé. Večer, takmer v každej domácnosti pracujúcej triedy, manželka dáva hlasno najavo svoj politický názor a často ho prenesie na svojho manžela. Spolu čítajú noviny, a vo všeobecnosti majú ťažké srdce na ľudí pri moci bez ohľadu na to, kto nimi sú. Duch rebélie robí z Paríža mesto pozície, revolučné mesto par excellence. [...] V žiadnom inom meste som sa nestretol

s tým, aby slabšie pohlavie tak pánovito predkladalo vládne otázky“.¹⁵²⁴ Toto krátke, ale intenzívne obdobie bolo príznačné mnohými ženskými osobnosťami z radu anarchizmu ako aj socializmu. Okrem Michel a Lemel aspoň v stručnosti poukážem na záver tejto podkapitoly na mená tých najvýznamnejších.

Prvou zo zvolenej dvojice anarchofeministických predstaviteľiek je francúzska spisovateľka Louise Michel. Michel zohrala ústrednú úlohu v Parížskej komúne z roku 1871 a považovaná je takisto za predchodkyňu neskoršieho francúzskeho radikalizmu. Jej život bol príznačný militantným aktivizmom, ako aj revolučným odhodlaním v myslení i činoch. Na druhej strane, jej život je ukázkou revolučnému asketizmu, ku ktorému patrila sexuálna zdržanlivosť¹⁵²⁵, fyzická oddanosť siahajúca do krajností, silná morálka lojality, spolu s pokorným, skromným a nenápadným životom. Otázku ženskej emancipácie spájala s revolučnými časmi vo Francúzsku a pripomínala rovnocenné zásluhy žien v revolučnom boji: „Poznáme svoje práva, a požadujeme ich. Nestojíme pri vás a nebojujeme v tom najväčšom boji? Nie sme dostatočne silné, muži, aby sme v tom najväčšom boji vybojovali práva žien? A potom spoločne dosiahnu muži a ženy práva všetkej humanity. Za limitmi našej trýznivej epochy príde čas, keď muži a ženy budú kráčať spoločným životom ako súdruhovia, žiaden z nich sa už nebude viacej škriepiť o tom, ktoré pohlavie je lepšie, tak ako sa rasy nebudú hádať o tom, ktorá rasa je všetkým na tomto svete. Je dobré sa pozrieť do budúcnosti.“¹⁵²⁶ Zároveň však pripomína, že „my ženy nie sme posudzované rovnako ako muži“.¹⁵²⁷

Boj žien za zrovnoprávnenie je u Michel spätý s kritikou vtedajších podmienok, ktoré znevýhodňovali ženy. Odmieťa názory, že ženy, ktoré sú múdre a odvážne sú len patologickými prípadmi žien. Kritizuje mizerne nízke mzdy žien robotníckej triedy, rozmáhajúcu sa prostitúciu, ku ktorej sú ženy prinútené, ak nechcú trpieť alebo dokonca umrieť hladom. Odmietavo sa stavala k manželstvu a materstvu, ktoré podľa nej ochromuje revolučnosť žien, rovnako ako výchova dievčat ich vedie k tomu, aby sa ľahšie vo svojom živote prispôbovali a poddávali mužom. Jej revolučné presvedčenie a viera v odôvodnenosť a účinnosť násilných aktov v podmienkach pred vznikom Parížskej komúny sa v mnohom líšili od súčasného smerovania feminizmu. Medzi inými záležitosťami Michel oceňovala aktivitu žien – ba dokonca vôľu položiť vlastný život – proti snahe politickej moci zhabať zbrane a delostrelectvo občanom Paríža.¹⁵²⁸ Michel sa postavila proti akémukoľvek odzbrojovaniu: „Keby muži mali vrátiť kanón umiestnený v Brutte na Montmartre pre obranu

¹⁵²⁴ Cit. podľa ROUGERIE, J. 1871: The Paris Commune. In FAURÉ, CH. (ed.) Political and Historical Encyclopedia of Women. New York and London : Routledge : An Imprint of the Taylor and Francis Group, 2003. s. 368.

¹⁵²⁵ Louise Michel bola v tomto smere predmetom klebiet zo strany konzervatívnych kritikov a neprajníkov komúny. Tí ju obviňovali, že s inými ženami udržiavala lesbické vzťahy, prípadne ju nazývali prostitútkou a cundrou. Pritom z ich strany mohlo ísť len o tradičné osočovanie ženy, ktorá svojím životom nereprezentovala očakávané prijatie tradičných ženských rolí. Okrem toho, klebety spájali milostný život Michel s iným mužom Parížskej komúny, a to konkrétne s právnikom Théophilom Ferrém. Michel, označovaná ako „Červená Panna“, začala byť hanlivo a posmešne nazývaná ako „milienka Ferrého“ (*la maitresse de Ferré*). V skutočnosti sa však Michel nikdy nepriznala k láske ku akémukoľvek mužovi otvorene alebo verejne. Stále tvrdila, že jej jedinou vášňou a celoživotnou láskou je revolúcia. Pozri viac MARMO MULLANEY, M. Sexual Politics in the Career and Legend of Louise. In Signs, Vol. 15, No. 2, 1990. s. 306-307.

¹⁵²⁶ MICHEL, L. Women's Rights. In LOWRY, B. – ELINGTON GUNTER, E. (eds.) The Red Virgin: Memoirs of Loise Michel. Alabama : The University of Alabama Press, 1981. s. 142.

¹⁵²⁷ Tamže, s. 139.

¹⁵²⁸ Pozri MICHEL, L. Seizing the guns. In MACLELLAN, N. (ed.) Louise Michel: Anarchist and Revolutionary Feminist, Jailed and Exiled for Leading the 1871 Popular Uprising in Paris. Melbourne – New York : Ocean Press, 2004. s. 34-35 a takisto pozri MICHEL, L. Open letter defending the seizing of the guns in Montmartre. In tamže, s. 36.

republiky, my ženy a občianky by sme ich bránili až do smrti, presne tak ako by sme bránili poslednú hradbu cti nášho národa, ktorý bol zradený.“¹⁵²⁹ Pred vznikom Parížskej komúny – tejto krátkej a intenzívnej epizódy v dejinách ľudstva – bola členkou inak mužského Výboru bdelosti pre Montmartre (*Comité de Vigilance de Montmartre*). V rámci komúny sa jej činnosť orientovala na podporu detí, žien, ako aj širšieho komunitného života. V živote Parížskej komúny sa ženy organizovali samé. V tomto organizovaní zohrala dôležitú úlohu takisto Michel, avšak vo svojich pamätiach poprela, aby bola vedúcou osobnosťou tohto organizovania.

Okrem toho, že Louise Michel bola obhajkyňou práv žien, bola takisto predstaviteľkou anarchistickej filozofie. Jej anarchizmus má nedogmatickú povahu. V tomto smere chápala aj revolúciu, tzn. podľa nej len taká revolúcia môže byť skutočne úspešná a dobrá, ktorá sa nezakladá na žiadnom dogmatickom základe. Nová porevolučná spoločnosť sa musí utvárať podľa požiadaviek a skutočných potrieb ľudí a nemá sa sústreďovať iba na realizáciu svojich ideologických cieľov. V jej anarchizme ďalej nájdeme tradičné prvky decentralizácie a protištátneho či antiautoritatívneho postoja. Po páde Parížskej komúny sa jej presvedčenie o neopodstatnenosti hierarchických politických štruktúr posilnilo. Odôvodnila to nasledujúcimi slovami: „Som Anarchistkou, pretože anarchia sama osebe, ktorá je svojimi účelmi slobody a spravodlivosti založená na rovnosti, urobí ľudstvo šťastným, a pretože anarchia je najvznešenejšou myšlienkou, ktorú si človek dokáže predstaviť.“¹⁵³⁰ Svoj anarchizmus pritom dávala od konca Parížskej komúny: „Stala som sa anarchistkou, keď sme boli vyhnaní do exilu v Novej Kaledónii, kvôli našej aktivite v Parížskej komúne.“¹⁵³¹

Po konci Parížskej komúny bola zatknutá a svoj neskorší život prežila poväčšine v exile. Obhajovala ideu internacionalizmu a kritizovala francúzske koloniálne výboje. Jej internacionalizmus sa prejavoval aj v anarchistickom hnutí. Zúčastnila sa Medzinárodného kongresu pracujúcich a syndikalistov, konaného v júli 1881 vo Veľkej Británii. Ten bol organizovaný Petrom Kropotkinom. Michel na ňom reprezentovala francúzskych anarchistov. V neskoršom živote sa venovala písaniu a editovaniu svojich spomienok a myšlienok z obdobia Parížskej komúny. Takisto podporovala odborové hnutia a demokratizačné či anarchistické trendy v spoločnosti. To všetko robila aj počas silnej policajnej represii. Napriek svojmu exilovému obdobiu sa neskôr vrátila na krátky čas do Francúzska, kde v roku 1905 v meste Marseille aj zomrela.

Trestanecký život v Novej Kaledónii okúsila aj ďalšia žena, anarchistka a osobnosť Parížskej komúny Nathalie Lemel. Pôvodným povoláním bola knihovníčka, ktorá spolu s manželom viedla rodinné kníhkupectvo, ktoré neskôr zbankrotovalo. Manžela však musela opustiť kvôli jeho pretrvávajúcemu alkoholizmu. Od tej doby sa naplno venovala revolučnému aktivizmu. Rovnako ako aj Michel aj ona bojovala na barikádach Parížskej komúny proti nemeckým a tiež francúzskym ozbrojeným silám. V živote komúny bola jednou z popredných rečníčok ženských klubov.¹⁵³² Vynikala zvlášť výnimočnými organizačnými

¹⁵²⁹ MICHEL, L. Open letter defending the seizing of the guns in Montmartre. In tamže, s. 36.

¹⁵³⁰ MICHEL, L. Why I am an Anarchist [online]. 1896. [cit. 14.09.2020]. Dostupné na: <<https://www.libertarian-labyrinth.org/anarchist-beginnings/louise-michel-why-i-am-an-anarchist-1896/>>.

¹⁵³¹ Tamže.

¹⁵³² Jej prejavy boli značné plamenné, o čom svedčí aj nasledujúci výňatok z jej reči v jednom z klubov (*Club de la Délivrance*) z 12. mája 1871: „Dosiahli sme najvyšší moment, kedy musíme byť príkladom ako zomrieť za našu otčinu. Nikdy viac žiadne odpadlivosť, žiadne pochybnosti! Všetky ženy do zbrane! Všetky ženy do služby! Versailles musí byť rozdrvený!“ Cit. podľa BARRY, D. Women and Political Insurgency: France in the Mid-Nineteenth Century. London – MacMillan Press LTD, New York – St. Martin's Press, Inc., 1996. s. 123.

schopnosťami.¹⁵³³ S pomocou Elisabeth Dmitrieff založila Ženský zväz pre obranu Paríža a starostlivosť pre ranených (*L'Union des femmes pour la défense de Paris et les soins aux blessés*). Pred komúnou bola členkou francúzskej sekcie Medzinárodného robotníckeho združenia, ktoré sa neoficiálne zvykne označovať ako Prvá internacionála. Svoje skúsenosti z účasti v socialistickej odborovom hnutí a organizovania štrajku kníhkupcov z rokov 1864 až 1864 využívala aj v prospech žien. Významným je najmä jej boj proti mzdovej diskriminácii žien. Dožadovala sa, aby ženám, ktoré vykonávajú rovnakú prácu ako muži bola poskytovaná rovnaká mzda. Pred komúnou obhajovala demokratizačný proces vo francúzsku a rovnako presadzovala rozšírenie práva voliť aj na ženy, ktoré malo podľa nej nevyhnutne smerovať k dovŕšeniu demokratizačného procesu francúzskej spoločnosti. Práve požiadavku zavedenia volebného práva obhajovala pred revolučnými udalosťami, ktoré vyústili do Parížskej komúny. Aj keď pred rokom 1868 vládol vo Francúzsku Napoleon tretí a Francúzsko bolo absolutistickou monarchiou, neskôr nastali signály, ktoré dávali nádej opätovnému demokratizovaniu Francúzska a požiadavke volebného práva pre ženy. Po období komúny a po odpykaní si časti trestu pracovala v redakcii ľavicovo orientovaných novín, čo jej umožňovalo písaním bojovať za práva žien.

Súčasne treba doplniť, že v rámci Parížskej komúny takisto pracovalo množstvo významných žien z rôznych ideových – najmä však socialistických – táborov. V tejto súvislosti možno poukázať na už spomínanú socialistku Elisabethu Dmitrieff, Paule Mink alebo ďalšiu socialistku a feministku André Léo. Práve Léo zastupovala značne militantné krídlo socializmu, ktoré rozširovalo militantné povinnosti rovným dielom aj na ženy. Požadovala, aby za členov komunálnych národných gárd boli prijímané aj ženy: „Pomoc žien je teraz nevyhnutná... Nech sa plne zapoja do boja, ktorému už dali svoje srdcia. Mnohé po tom túžia, a mnohé sú ochotné.“¹⁵³⁴ Komúna bola tak z jej pohľadu historicky vhodnou príležitosťou na odstránenie rozdielov medzi triedami a pohlaviami. André Léo sa aj po páde komúny naďalej venovala kritike rodových stereotypov, ktoré úzko zväzovali životy žien. Bola presvedčená, že účinnou cestou k odstráneniu dominantnej úlohy rodových stereotypov je vzdelávanie, ktoré podľa nej oslobodí myslenie mužov a žien spod moci predsudkov o role pohlaví v tomto svete.

Od roku 1866 organizovala Léo vo svojom dome stretnutia feministickej skupiny s názvom Spoločnosť pre dosahovanie práv žien (*Société pour la Revendication du Droit des Femmes*). Medzi členmi a členkami tejto skupiny boli aj Louise Michel a socialistická revolucionárka a feministka Paule Mink. Vedľa Minkovej edukačno-organizačných snáh, ktoré mali sprístupňovať vzdelávanie všetkým chudobným deťom zadarmo a zvlášť posilniť prístup dievčat k vzdelaniu, sa preslávila najmä ako horlivá rečníčka ženských klubov, ktorá prednášala radikálne ženské požiadavky spolu s proticirkevnými názormi. Ako socialistická feministka bola presvedčená, že boj za socializmus je zároveň bojom za zrovnoprávnenie žien. Inými slovami, ženské zrovnoprávnenie bolo podľa nej možno dosiahnuť len nastolením socializmu. Mink sa mimo toho venovala rôznym ženským témam, ktoré sú stále aktuálne. Jednou z týchto tém, ktoré nájdeme v jej spisoch je aj napríklad téma interrupcií. Názor Mink

¹⁵³³ Organizačné schopnosti Nathalie Lemel boli značne široké. Okrem politických a odborových aktivít sa takisto sústreďovali na rôzne praktické oblasti komunitného života v Paríži. Mimo iného, za zmienku takisto stojí založenie reštaurácie s názvom „*La Marmite*“ (v preklade „Hrniec“), ktorú viedla spolu Eugénom Varlin. Táto reštaurácia vznikla v roku 1868 a zanikla spolu s Parížskou komúnou. Behom jej chodu sa z pôvodne jednej prevádzky stal celou sieťou reštaurácií. V podstate šlo o kooperatívnu podobu reštaurácie, ktorej cieľovým zameraním mala byť skupina stravníkov z prostredia pracujúcej chudoby. Táto reštaurácia im totižto ponúkala možnosti bezplatného stravovania. Spolu s Varlin a tiež ďalšími pomáhala zakladať družstvo s podobnou filozofiou, ktoré nieslo názov „*La Ménagère*“ (v preklade „Domáca pani“).

¹⁵³⁴ Cit. podľa MOUNTFORD, J. Women in the Paris Commune. In *Solidarity & Worker's Liberty*, Vol. 3, No. 198, 2011. s. 10.

je však z pohľadu väčšiny súčasného feminizmu prekvapivým. Voči možnostiam umelého prerušenia tehotenstva sa stavala odmietavo: „Interrupcia, tento zločin proti prírode, tento zásah do [ľudskej] rasy, vstupuje čoraz viac a viac do našich zvykov. Stal sa častou praxou, takmer tou hlavnou, a je to následok stavu našich ekonomických záležitostí, nášho stavu sociálnych záležitostí, drsného boja o život, ktorý nás vyžiera, je to výsledok, smrtiaci výsledok, našej morálky, našich zákonov.“¹⁵³⁵ Vo svojej eseji, z ktorej pochádza predchádzajúci citát a ktorá pochádza z roku 1890 poukazuje na skutočnosť, že vo Francúzsku sa stalo umelé prerušenie tehotenstva bežným lekársym zákrokom, ktorý nepodlieha právnym postihom. Zároveň tvrdila, že „[a]k by spoločnosť garantovala každému jednotlivcovi, ktorý ešte len má prísť na tento svet a s ktorým prichádza nová sila ľudského združovania, život a prácu, potom by neexistovalo zatajovanie detí“.¹⁵³⁶ Namiesto toho však „tak ako dlho bude existovať naša nespravodlivá, pôžitkárska, skazená a krutá kapitalistická spoločnosť, tak dlho budú existovať interrupcie, a bude ich stále viac a viac“.¹⁵³⁷ Z uvedeného vyplýva, že Mink bola jednoznačne proti možnostiam interrupcií, ale zároveň si uvedomovala, že pôrod a následná výchova dieťaťa v neľahkých podmienkach prenáša bremená na plecia ženy. Preto počítala so vznikom socialistickej spoločnosti, ktorá vytvorí sociálne podmienky pre to, aby ženy nemali nikdy nejaký dôvod pristupovať k interrupciám.

V závere stručného exkurzu naprieč anarchistickými a socialistickými feministkami Parížskej komúny možno ešte dodať, že pomerne zaujímavou sa javí aj skutočnosť ako Léo, Michel, Lemel, Mink a Dmitrieff neargumentovali v prospech väčších politických práv žien. Má to však svoje opodstatnenie. Tieto mysliteľky a revolucionárky sa snažili o riešenie aktuálne nevyhnutných podmienok fungovania Parížskej komúny a zabezpečenie aktuálneho boja. Popritom boli zároveň presvedčené, že tento stav je len prechodný a navyše nebude trvať dlho. Predpokladali, že nadvádzajúce spoločenské zmeny samé vyriešia mnohé problémy smerom k lepšiemu, nakoľko socialistické zriadenie v ich predstavách sľubovalo mnohé automatické zmeny k lepšiemu. Skrátka, zmení sa spoločnosť a spolu s ňou sa zmení aj postavenie žien v nej.

Charlotte Wilson: o anarchistickom socializme/komunizme, ktorý oslobodí ženu

Charlotte Mary Wilson v sebe spája anarchizmus, socializmus a rovnako aj riešenie ženskej otázky v neskoršom viktoriánskom Anglicku. Napriek tejto konzervatívnej dobe sa Wilson pohybovala v radikálnej komunite, ktorej bola súčasťou. Spoločne sa s anarchistom Petrom Kropotkinom podieľala na založení anarchistického časopisu *Sloboda (Freedom)*, ktorý vychádzal od roku 1886 a mal svoju redakčnú základňu v Londýne. Wilson bola s prestávkami jeho editorkou, prispievateľkou a jednou z hlavných finančných podporovateľov. V tejto súvislosti snáď treba doplniť, že Londýn bol v tých časoch významným centrom anarchistických predstaviteľov, z ktorých značnú časť tvorili práve exiloví anarchisti.¹⁵³⁸ Celkovo však anarchizmus ako britský jav patril skôr k tým okrajovým. To ale nebránilo tomu, aby sa Angličanka Charlotte Wilson stala jeho vedúcou a najznámejšou predstaviteľkou na Britských ostrovoch. Bola predstaviteľkou neskorého viktoriánskeho

¹⁵³⁵ MINK, P. The Right of Abortion [online]. 1890, s. 21-22. [cit. 16.09.2020]. Dostupné na: <<https://www.wmmsk.com/media/Library/История%20феминизма/La%20Frondeuse%203%20Louis%20Michel%2C%20Paule%20Mink%2C%20Severine%20.pdf/>>.

¹⁵³⁶ Tamže, s. 22.

¹⁵³⁷ Tamže, s. 24.

¹⁵³⁸ Mnohé z európskych vlád sa snažili behom 19. storočia všemožne potlačiť ideologický a prakticko-politický rozvoj anarchizmu. Práve preto mnoho prominentných anarchistov našlo svoje útočisko v Anglicku – medzi nimi aj napríklad Errico Malatesta alebo Peter Kropotkin. Príchod týchto anarchistických osobností do Anglicka, kde našli útočisko a relatívny pokoj pre ďalšiu svoju prácu, je spojený práve s menom Charlotte Wilson. Wilson osobne pomáhala ruským exulantom nájsť si prácu, ktorá im umožnila v exile prežiť.

anglického anarchizmu. Podľa Susan Hinely bola Wilson „excentrickou osobnosťou, ktorá najlepšie ilustruje anomálie a protichodnú povahu anglického anarchistického hnutia“.¹⁵³⁹ Bez ohľadu na uvedené, možno tvrdiť, že vďaka mysliteľskému prínosu, redakčnému, novinárskemu úsiliu a aj vďaka jej materiálnej podpore sa mohol rozvinúť pôvodný anglický anarchizmus do podoby, ktorú nadobudol. Bez akejkolvek pochybnosti Charlotte Wilson pozvaním popredných anarchistických teoretikov či praktikov na anglickú pôdu a vedením medzinárodnej činnosti redakcie časopisu *Sloboda* so zahraničnými anarchistami (medi ktorými boli ľudia z krajín Ameriky, Európy ale aj z Austrálie, Japonska, Južnej Afriky, Alžírsko atď.) prispela k rozvoju anarchizmu ako internacionalistickému hnutiu a teda k rozvoju anarchistickej politiky vôbec. Za zmienku takisto stoja aj jej preklady diel Petra Kropotkina a Elisée Reclusa do angličtiny.

Behom svojho života sa ako socialistka podieľala na vzniku a ďalšom formovaní fabiánskeho socializmu v Anglicku, ktorý reprezentovala ako hovorkyňa jeho ženskej časti. V decembri roku 1884 bola ako prvá žena zvolená do jeho výkonného orgánu. Fabiánsky socializmus v tej dobe združoval značné názorové spektrum svojich členov počnúc umierneným socializmom až po radikálne a anarchistické podoby socializmu. V tých časoch bol fabiánsky socializmus skôr ideovým prostredím pre progresívne zmýšľajúcich intelektuálov, než by malo ísť o politické hnutie, ktoré by sa držalo jednotnej ideovej a politicko-praktickej línie. Na fabiánskom kongrese z júna roku 1886 reprezentovala Londýnsku anarchistickú skupinu slobody (*London Anarchist Group of Freedom*) a takisto bola považovaná za vedúcu osobnosť anarchistickej sekcie vo fabiánskom socializme. Za doplnenie ešte stojí, že táto frakcia nemala výraznejší vplyv. Wilson takisto nesúhlasila s tým, aby sa fabiáni zúčastnili parlamentnej politiky založením politickej strany. Pre ňu by takáto stratégia znamenala dať myšlienku socializmu a celú jeho budúcnosť (spolu s možnosťami riešenia ženskej otázky) do područia štátu. Podľa Susan Hinely bol tento postoj Charlotte Wilson odôvodnený anarchizmom, a tiež postojom k reálnemu uskutočneniu emancipácie žien. Dodáva, že anarchizmus bol pre Wilson kompatibilný s otázkou emancipácie žien, pretože na rozdiel od predstavy štátneho socializmu sa nezameriaval na výsledky volieb, ktoré mohli reprezentovať hlas väčšiny, teda hlas prevažne mužov pracujúcej triedy. Anarchisti odmietali možnosť participovať na parlamentarizme, čím aspoň teoreticky otvárali dvere obyvateľstvu, medzi ktoré patrili napríklad imigranti, ženy či ostatné znevýhodnené skupiny.¹⁵⁴⁰

Wilson definovala anarchizmus ako „protest proti vláde človeka nad človekom v každom stvárnení alebo podobe ako narušovateľa spoločenského života, postoj, podľa ktorého je slobodná súhra sociálnej povahy slobodných a rovných ľudských bytostí jediným pevným základom spoločnosti“.¹⁵⁴¹ Písala proti súkromnému vlastníctvu, štátnym inštitúciám a systému práva, ktoré ruka v ruke spoločne vytvárajú „ducha nadvlády“¹⁵⁴², pričom sú hlavnou príčinou ľudskej mizérie a súčasne dezorganizovaného spoločenského života. V nadväznosti na to odsudzuje protichodnosť hospodárskej súťaže, ktorá je prejavom boja za individuálne záujmy na úkor ostatných ľudských bytostí. Namiesto toho argumentuje v prospech spoločnosti založenej na novej morálke, ktorá prijíma dôstojnosť, spontánnosť a

¹⁵³⁹ HINELY, S. Charlotte Wilson, the „Woman Question“, and the Meanings of Anarchist Socialism in Late Victorian Radicalism. In *International Review of Social History*, Vol. 57, Iss. 1, 2012. s. 4.

¹⁵⁴⁰ HINELY, S. Charlotte Wilson, the „Woman Question“, and the Meanings of Anarchist Socialism in Late Victorian Radicalism, s. 23.

¹⁵⁴¹ WILSON, CH. M. *The Principles and Aims of Anarchists*. In *Three Essays on Anarchism by Charlotte Wilson*. Orkney : Cienfuegos (New Anarchist Library IV), 1979. s. 10.

¹⁵⁴² Pojem „duch nadvlády“ použila Wilson na pomenovanie previazanosti štátu, práva a súkromného vlastníctva v eseji *Sociálna demokracia a anarchizmus (Social Democracy and Anarchism)* ktorá bola vydaná v januári roku 1886. Pozri napr. WILSON, CH. *Social democracy*. In *tamže*, s. 21-22.

slobodu každého jednotlivca. Sloboda je kľúčom k všetkému, pretože podľa Wilson „každý je dlžný sebe samému ako aj svojim blízkym byť slobodným“.¹⁵⁴³ Tak ako sa píše v pamflete londýnskej skupiny anarchistov, ktorá sa združovala okolo časopisu Sloboda a ku ktorej patrila aj Wilson, „[(socialistický alebo komunistický) Anarchizmus] má odpor k vojnám, popravám a žalárom, obrúsenej povahe robotníka beznádejnou drinou, sexuálnemu a ekonomickému otroctvu žien, útlaku detí, zohyďovaniu a otravovaniu prirodzenosti človeka zbytočnou krutosťou a nespravodlivosťou človeka voči človeku v každej podobe“.¹⁵⁴⁴ Ako vyplýva aj z predošlého citátu, nedeliteľnou súčasťou uskutočnenia socializmu, anarchizmu a zrovnoprávnenia žien je zvrhnutie kapitalizmu a presvedčenie, že odstránením kapitalistického ekonomického útlaku a súkromného vlastníctva sa takisto harmonizujú vzťahy medzi jednotlivcami. V tejto súvislosti je myslenie Wilson revolučným myslením. Veľké spoločenské zmeny, ktoré postavia novú anarchokomunistickú spoločnosť na princípoch spravodlivosti, slobody a rovnosti sa budú odohrávať prostredníctvom revolúcie: „Duch vzbury sa šíri masami. Najmenšia okolnosť sa stane ohniskom. Tak sa to dialo vždy v predvečer revolúcií.“¹⁵⁴⁵

Podobne ako pri iných predstaviteľkách anarchofeminizmu aj u nej platí to, že ju z dnešného pohľadu môžeme označovať ako feministku, avšak ona sama sa nikdy za feministku neoznačovala. Riešenie tzv. ženskej otázky bolo v jej myslení plnohodnotnou súčasťou ideologickej podstaty socializmu, resp. anarchistického socializmu. Podobne ako iné anarchofeministky jej čias, aj ju by sme mohli charakterizovať ako anarchistku zo strednej vrstvy, ktorá výrazne postavila svoju teóriu na útlaku voči robotníckej triede, ktorej súčasťou boli aj ženy a ktorých útlak bol v dôsledku diskriminácie na základe pohlavia o to väčším. Ako sa sama vyjadrila účelom jej myšlienok bol dať „vedomý výraz nemému hlasu utláčaných“.¹⁵⁴⁶ Wilson si sama zvolila pojem anarchistického socializmu ako ten, ktorý je najinkluzívnejší a najlepšie vystihuje podstatu jej uvažovania, pričom riešenie problémov žien pracujúcej triedy je jeho nevyhnutnou súčasťou. Teda samotný anarchistický socializmus musí byť z tohto hľadiska interpretovaný. Ak sa majú podľa Wilson otázky individuálnej slobody a spravodlivosti v spoločnosti brať vážne, potom nevyhnutne musí byť otázka zrovnoprávnenia žien ich integrálnou súčasťou. Treba dodať, že jej predstava socialistického anarchizmu vrcholí nielen v úplnom zrovnoprávnení žien, ale najmä v nastolení anarchokomunizmu. Dokazujú to aj jej slová: „Anarchistický komunizmus predovšetkým znamená absolútnu slobodu pre každého človeka bez ohľadu na pohlavie.“¹⁵⁴⁷ Podobne časopis Sloboda zmenil v júni roku 1889 svoj podnázov z „Časopis o anarchistickom socializme“ („*A Journal of Anarchist Socialism*“) na „Časopis o anarchistickom komunizme“ („*A Journal of Anarchist Communism*“). To nás privádza k tomu, že medzi socializmom, komunizmom a anarchizmom chápala istú nevyhnutnú postupnosť, v ktorej je socialistická revolúcia začiatkom, komunizmus je stredným štádiom, aby sa spoločnosť mohla posunúť ku konečnému štádiu, ktorým je anarchizmus: „Ak by sa všetci socialisti mali spoločne dohodnúť na bode, ktorý sme rozvinuli v predošlom čísle, menovite, že želania všetkých sú prvou vedúcou silou akéhokoľvek revolučného hnutia, ktoré ma socialistický charakter – a my skutočne nemôžeme pochopiť ako to môže byť popreté, alebo dokonca podceňované –, potom

¹⁵⁴³ WILSON, CH. M. Anarchism. In tamže, s. 5.

¹⁵⁴⁴ WILSON, CH. M. Anarchism and Outrage: Reprinted from „Freedom“ for December, 1893. London : „Freedom“ Office, 127 Ossulston Street, N. W., 1909. s. 4.

¹⁵⁴⁵ WILSON, CH. M. The Coming Revolution. In Freedom: A Journal Of Anarchist Socialism, Vol. 1, No. 1, October, 1886.

¹⁵⁴⁶ WILSON, CH. M. Social Democracy and Anarchism. In DARK STAR (ed.) Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader, s. 86.

¹⁵⁴⁷ WILSON, CH. M. What Anarchist-Communism Means. In Freedom: A Journal of Anarchist Communism, Vol. 3, No. 33, August, 1889.

by pochopili, že ďalšia revolúcia, ak bude vedená socialistickým princípom, ich musí nevyhnutne priviesť ku komunizmu, a komunizmus ich privedie k anarchii.¹⁵⁴⁸ V týchto slovách sa zároveň skrýva aj odpoveď na to, prečo Wilson odporovala parlamentarizmu a uprednostňovala revolučnú propagandu ako hlavnú stratégiu dobového anarchizmu.

V článku s názvom Rodina ako typ spoločnosti (*The Family as a type of Society*) skúma staré spoločnosti a možnosti vzniku štátu. Zisťuje, že autorita manžela v rodine tvorí predpoklad pre „ducha nadvlády“ a autoritárskeho sklonu vydávať príkazy a otrockého zvyku poslušne plniť príkazy. Tieto sklony a zvyky sa následne prenášajú na spoločnosť ako celok. Wilson totižto videla, že štát, podriaďovanie sa autoritám a právo sú nevyhnutne prepojené v dejinách ľudstva s útlakom žien. Už z toho dôvodu videla zásadný rozdiel v revolučnosti mužov a žien. Podľa nej si muži môžu dovoliť uvažovať reformisticky a spoliehať sa na lineárne či paralelne prebiehajúce spoločenské zmeny, avšak „žena, ktorá nie je revolucionárkou je bláznom“.¹⁵⁴⁹ Revolučnosť žien je nutnosťou a vyzdvihla ju v rámci svojho článku k udalostiam Parížskej komúny, kde chválila hrdinstvo žien pracujúcej triedy a kde konkrétne napísala: „Pracujúce ženy z Montmartre nečakali na žiadnu centralistickú organizáciu, ani na slovo z príkazu, ale kráčali otvorenými ulicami v ústrety zrovnaných mužskiet vojakov [...]. No pracujúce ženy neukázali iba odvahu a chladnú pohotovosť tvárou v tvár nebezpečenstvu, ale keď boj skončil, dávali rovnakú energiu reorganizácii spoločenského života. Vytvárali výbory na zistenie želaní každej rodiny a organizovali prácu žien. [...] Nakoniec, behom horúcich dní, keď boj zúrila v uliciach, bolo vidieť ženy všade.“¹⁵⁵⁰

Wilson v plnosti podporovala zahrnutie žien do kategórie pracujúcich, čím žiadala rovné uznanie ženskej práce spolu s prácou, ktorú vykonávali muži. V pracovnej oblasti dôsledne trvala na rovnom príjme žien za rovnakú prácu, ktorú tradične vykonávali muži. Odmietala požiadavky odborov, ktoré mužovu mzdu chápali ako „rodinnú mzdu“. Wilson sa rázne postavila proti legislatíve, ktorá vylučovala ženy z niektorých povolání. Postavila sa proti zneniu zákona na reguláciu baníctva, ktorý zakazoval prácu žien pod zemou a v baniach. Takéto restriktívne zákony sčasti spôsobili stratu zamestnania žien a sčasti sa ženská práca presunula do ilegality, čím došlo k zníženiu ženských miezd a zavedeniu možnosti byť postihovanou právnymi sankciami v prípade porušení. Wilson oslavovala namáhavú a mnohokrát aj škodlivú industriálnu prácu žien ako prostriedok oslobodenia žien. Okrem toho kritizovala rozhodnutia kongresu odborov o vylúčení žien a odmietala migráciu pracovnej sily. Kritizovala štátne vzdelávanie, čím sa odchyľovala od niektorých dobových aktivistiek za zrovnoprávnenie žien, ktoré v štátom podporovanom školstve videli vhodnú príležitosť pre rozširovanie vzdelanosti žien. Skrátka, Wilson bola ako anarchistka v otázke štátu a podpornej činnosti štátu neoblomná a z princípu ju odmietala ako zásluhný faktor v zrovnoprávnení žien.

Napriek uvedenému, Charlotte Wilson postupne opúšťala svoje predošlé rigidne anarchistické názory a anarchistické prostredie. Úlohu v tom zohrala aj skutočnosť, že na určité obdobie prerušila svoje teoretické a politické aktivity a dala prednosť rodinným povinnostiam starostlivosti o otca a matku. Od roku 1906 sa pridala dokonca ku skupine sufražetiek a hájila volebné právo žien. Od tejto chvíle už sama seba neoznačovala za anarchistku a stala sa členkou Nezávislej strany práce (*Independent Labour Party*) a členkou niekoľkých ženských organizácií, rád a inštitúcií. Rovnako obnovila svoje členstvo vo fabiánskej spoločnosti a vytvorila Ženskú fabiánsku skupinu (*Fabian Women's Group*). Jej cieľom v tomto období bolo prostredníctvom Ženskej fabiánskej skupiny definovať blízky

¹⁵⁴⁸ WILSON, CH. M. The Necessity of Communism. In Freedom: A Journal Of Anarchist Socialism, Vol. 1, No. 12, September, 1887.

¹⁵⁴⁹ WILSON, CH. M. The Marriage Controversy. In Freedom: A Journal Of Anarchist Socialism, Vol. 3, No. 25, October, 1888.

¹⁵⁵⁰ WILSON, CH. M. The Women of the Commune. In Freedom: A Journal Of Anarchist Socialism, Vol. 2, No. 19, April, 1888.

vzťah medzi socializmom a ženskou emancipáciou. Túto svoju účasť Wilson naplno využila, aby na medzinárodnej úrovni dávala do pozornosti históriu ženskej emancipácie, nevyhnutnosť riešenia ženskej otázky a podporu volebného práva žien. Definitívny koniec jej politickému aktivizmu priniesla až prvá svetová vojna.

Lucy Parsons: o žene utlačanej kapitalizmom a jej oslobodení revolúciou robotníckeho hnutia

Americká anarchofeministka a komunistka¹⁵⁵¹ Lucy Eldine Parsons bola členkou chicagského anarchistického hnutia. Jej manžel alebo skôr partner Albert Parsons, bol ako anarchista obvinený a neskôr odsúdený na trest smrti v procese s haymarketskými martýrmi.¹⁵⁵² Ústrednou témou jej spisov je vykorisťovanie robotníkov, rasová diskriminácia a násilie (najmä lynčovanie afroamerických robotníkov). K boju voči rasizmu a rasovo podmienenému násiliu ju zrejme priviedol jej multirasový a multietnický pôvod. Podľa niektorých informácií bola vychovávaná na plantáži v Texase rodičmi, ktorý mali zmiešaný pôvod (sčasti boli Afroameričania, sčasti Indiáni a sčasti Mexičania). Lucy Parsons však takéto informácie poprela. Dôvodom, prečo sa k tomu uchýlila malo byť práve uzavretie manželstva s jej budúcim bielym manželom, čím sa spoločne mohli vyhnúť zákonnej úprave neumožňujúcej miešanie medzi rasami. Pohľad na túto ženu však prezrádzal jej zmiešaný pôvod a príslušnosť k inej rase než je biela. Aj preto existujú pochybnosti o skutočnom, teda právoplatnom uzavretí manželstva medzi Lucy a Albertom, keďže neexistuje o tom žiaden hodnoverný záznam a obaja manželia sa rozchádzali v uvádzaní presného dátumu svadby.¹⁵⁵³ Jej farba pokožky a pôvod z nej nerobia len jednu z prvých černošských aktivistiek, ktoré sa pripojili k radikálnemu ľavicovému hnutiu, ale Parsons dokonca zastávala vedúce pozície v organizáciách, ktoré tvorili predovšetkým bieli muži.¹⁵⁵⁴

Lucy Parsons vďaka svojmu nejasnému multirasovému a multietnickému pôvodu priniesla obraz farebnej revolučnej ženy, ktorá svojimi plamennými prejavmi verejne obžalovala nespravodlivosti, ktorých sa dopúšťali bieli kapitalistickí muži. Presne takýto bol jej boj proti rasizmu, a presne takýto charakter mala jej feministická teória. Rasizmus a sexizmus považovala len za prejavy všeobecnejšieho kapitalistického útlaku. Verila, že hodnoty robotníckej triedy a robotníckeho hnutia dokážu odstrániť sexizmus a rasizmus spolu so zvrhnutím kapitalizmu. Na prelome 19. a 20. storočia tým výrazne prispievala k revolučnému hnutiu robotníckej triedy v USA. Napriek uvedenému je táto anarchistická žena pomerne málo známa a v literatúre o dejinách myslenia feminizmu a ženských hnutiach preto často opomínaná. Ale napríklad Robin Kelley ju považuje za „najprominentnejšiu afroamerickú radikálnu ženu neskorého 19. storočia“, a zároveň je podľa neho „najjasnejším

¹⁵⁵¹ V roku 1939 sa stala členkou komunistickej strany.

¹⁵⁵² V čase kedy sa odohral bombový útok v Chicagu na robotníckych demonstráciách, neskôr označovaný ako Haymarketský masaker z 1. mája 1886, bola Lucy Parsons jednou z vedúcich osôb jeho organizovania. Paradox je, že z jeho spáchania štátne orgány obvinili a odsúdili anarchistov, medzi ktorými bol aj jej manžel/partner Albert Parsons. Lucy Parsons následne do roku 1887 organizovala a predniesla viac ako 40 prejavov proti nespravodlivému obvineniu a odsúdeniu tzv. Haymarketskej osmičky, teda skupiny anarchistov, ktorí boli obvinení a odsúdení za to, že páchatel'ov útoku mohli pohnúť k danému bombovému útoku. Behom týchto svojich prejavov sa snažila vyzbierať peniaze na pomoc odsúdeným. K stručnému zhrnutiu obhajoby nevinu odsúdených anarchistov pozri PARSONS, L. E. I am an Anarchist [online]. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-i-am-an-anarchist/>>.

¹⁵⁵³ K pochybnostiam o pôvode Lucy Parsons a skutočnom uzavretí manželstva s bielym manželom pozri viac ASHBAUGH, C. Lucy Parsons: American Revolutionary. Chicago: Charles H. Kerr Publishing Company, 1976. s. 13-14 a nasl.

¹⁵⁵⁴ Pozri MCLENDON, J. Lucy Parsons (1853-1942): Anarchist, Socialist, Communist, Journalist, Poet. In SMITH, J. C. (Ed.) Notable Black Women, Book II. Detroit : Gale Research, 1996. s. 514.

príkladom revolučného socializmu v USA“.¹⁵⁵⁵ Na strane druhej, Parsons bola politickou a ideovou oponentkou Emmy Goldman. Goldman ju považovala za oportunistku, ktorá sa snaží sebecky ťažiť z manželovej smrti a martýrstva.¹⁵⁵⁶ Obvinenia z oportunizmu od Goldman sa môžu opierať o skutočnosť, že behom svojho života Parsons spolupracovala v kruhoch viacerých organizácií a politických strán, ktoré bojovali rozdielnymi spôsobmi proti kapitalistickému útlaku. S Goldman mali takisto viaceré nezhody ohľadne anarchistického smerovania politiky rodovej rovnosti a politiky rovnosti medzi pohlaviami. Parsons založila v roku 1892 občasník s názvom Sloboda (*Freedom*) a podtitulom Revolučný anarchokomunistický mesačník (*A Revolutionary Anarchist-Communist Monthly*), ktorý bol venovaný otázkam ako napr. organizovania práce, revolučného boja či lynčovania černochoch a vykonávania nútených prác černošským obyvateľstvom na Juhu USA.¹⁵⁵⁷ Pomáhala aj editovať anarchistické noviny Osloboditeľ (*Liberator*), ktoré slúžili na podporu organizácie s názvom Priemyselní robotníci sveta (*Industrial Workers of the World*), ktorú založila Parsons v roku 1905.

Aj keď obraz čiernej ženy, ktorá sa verejne postavila proti rasovému, sexuálnemu, rodovému a sociálne ekonomickému útlaku môže evokovať nadčasovosť jej snáh, zároveň si treba uvedomiť, že myšlienky a ciele Parsons boli striktné orámcované 19. storočím, a najmä ideologickým kontextom vtedajšej americkej spoločnosti. V tomto období sa socialistické (revolučné) hnutia v Európe a aj v USA orientovali prevažne na bielu pracujúcu triedu. Teda na bielych robotníckych mužov a v lepších prípadoch aj na životné podmienky žien robotníckej triedy. Pokiaľ ide o zahrnutie čierneho robotníckeho obyvateľstva, tak možno tvrdiť, že čiastočne sa socialistické hnutie orientovalo iba na afroamerických mužov. Inak platí, že životy čiernych žien alebo žien iných rás a etnicít žijúcich v USA ostávali nepovšimnute stranou. Nenájeme bližšie konkrétosti či dokonca celé socialistické alebo anarchistické teórie, ktorých argumentácie by sa výhradne opierali o životné skúsenosti a problémy týchto žien. Parsons pravdepodobne rovnako ako väčšina vtedajších socialistov, komunistov a anarchistov sa spoliehala na to, že tieto konkrétne problémy zmiznú po revolučnom odstránení kapitalizmu. Navyše, Parsons netvrdila, že pretrvávajúce násilie voči čiernemu obyvateľstvu má rýdzo psychologické pozadie, ktoré sa zakladá na iracionálnych rasových predsudkoch. Naopak, podľa nej môže za útlak Afroameričanov ich chudoba a celková materiálna závislosť. Vyjadrila to slovami: „Snáď existujú nejakí hlupáci, ktorí veria, že tieto násilné činy boli, sú a budú sa odohrávať na černochoch len preto, že sú čierni? Vôbec. Deje sa im to, pretože sú chudobní. Je to preto, lebo sú odkázaní. Sú chudobnejší ako trieda ich bratov bielych námezdnych otrokov zo severu.“¹⁵⁵⁸ Ako vidieť rasizmus je podporený ekonomickými podmienkami kapitalizmu a mizériou sociálno-ekonomickej situácie černochoch. Rasový útlak, ale týmto Parsons v žiadnom prípade nechcela zľahčovať.

¹⁵⁵⁵ KELLEY, R. D. G. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston : Beacon Press, 2003. s. 41-42.

¹⁵⁵⁶ Goldman nezostala iba prítom. Lucy Parsons obviňovala z toho, že svojho syna vyhnala do armády a neskôr ho poslala do blázince. Lucy Parsons nekomentovala svoj vzťah so synom, pretože k otázkam svojho súkromia bola veľmi zdržanlivá. Avšak s vysokou mierou pravdepodobnosti bol ich vzťah konfliktný a určitým završením bol január 1899. V ten deň Albert Parsons mladší hrozil svojej matke nožom. Väzenie, premiestnenie do psychiatrickej liečebne a jeho následná smrť v dôsledku tuberkulózy ukončili v roku 1919 zložitý vzťah matky a syna.

¹⁵⁵⁷ V tejto súvislosti nejde o totožné periodikum, ktoré vydávala Londýnska skupina anarchistov spolu s Charlotte Wilson pod rovnakým názvom, avšak s rozdielnym podtitulom a s rozdielnym rokom založenia.

¹⁵⁵⁸ PARSONS, L. E. *The Negro: Let Him Leave Politics to the Politician and Prayers to the Preacher*. [online]. [cit. 16.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-the-negro/>>.

Dokazuje to aj to, že ho vždy odsudzovala s vášnivým hnevom.¹⁵⁵⁹ Podmienenosť rasizmu kapitalizmom možno podľa nej analogicky vzťahovať aj na ženskú otázku. Tento názor takisto podporuje aj hlavná myšlienka série článkov od Parsons, ktoré boli publikované v roku 1891. Parsons sa v nich venuje znásilňovaniu žien, rozvodom a manželstvu. Z nich vyplýva, že útlak žien je v jej poňatí dôsledkom kapitalizmu. Parsons zároveň dáva jasne najavo, že v spoločnosti dominujúci sexizmus – a v neposlednom rade aj rasizmus – zmiznú len výstavbou socialistickej spoločnosti. Zároveň je takáto zmena podľa nasledujúcich slov možná jedine len prostredníctvom revolúcie: „Množstvo anarchistov verí, že príchod zmien je možný iba prostredníctvom revolúcie, pretože trieda vlastníkov nedovolí, aby sa mohli realizovať pokojné zmeny; stále však chceme pracovať v prospech mieru, a to za každú cenu, avšak s výnimkou slobody.“¹⁵⁶⁰ *Apropos* revolúcia... Parsons bola presvedčená, že v dobe, kedy žila sa už spoločnosť začne deliť na dve veľké triedy – triedu vlastníkov a triedu, ktorá nevláda nič a je odkázaná na námezdnú prácu. O strednej vrstve tvrdila, že ju moc monopolov úplne zničí. V takýchto podmienkach sa zrodí revolúcia, ktorá podľa nej vypukne najprv v USA. S revolúciou príde väčšia nezávislosť a decentralizácia spoločnosti, ktorá sa začne slobodne organizovať do skupín alebo tried. Námezdná práca – Parsons ju označuje výrazom „námezdné otroctvo“ („*wage slavery*“) – a akákoľvek lopota sa po revolúcii vytratí, rovnako ako sa vytratí platenie nájomného a každá iná forma spoločenského vzťahu, ktorá sa zakladá na moci peňazí. Z ekonomického života spoločnosti sa vytratí zisk, akumulácia kapitálu a nadvýrobok. Zdá sa, že príčinou každého sociálneho zla vidí Parsons v ekonomickej moci bohatých. Jej myšlienka, že „ľud musí byť ekonomicke slobodným skôr ako sa dostanú do stavu, že si budú môcť dokonca zvoliť politickú formu vlády“,¹⁵⁶¹ naznačuje ako za všetkým z pozadia rozhoduje ekonomická moc. Revolúcia je z jej pohľadu nevyhnutná, nakoľko kapitalizmus a práca nemôžu existovať v spoločnosti v harmonickej zhode. Ako sama dodáva, v kapitalizme platí, že „ak ste schopný platiť, budete mať slobodu“, avšak sloboda je anarchizmus a sám anarchizmus vie, že „chlieb je sloboda a sloboda je chlebom“.¹⁵⁶²

Parsons v otázke ženského zrovnoprávnenia verila, že socializmus vytvorí vhodné slobodnejšie podmienky pre rozvod a následné opätovné uzavretie manželstva bez prípadných ekonomických, náboženských a iných spoločenských prekážok. Okrem uvedeného obhajovala dostupnosť informácií o kontrole pôrodnosti a dostupnosť antikoncepčných prostriedkov. Súhlasila s možnosťou žien rozhodovať o vlastnej reprodukčnej funkcii, a tým limitovať počet detí, ktoré porodí a bude vychovávať. Lucy Parsons takisto kladla zreteľ na zrovnoprávnenie manželských vzťahov a dožadovala sa zmien, ktoré by odstránili právnu úpravu, legalizujúcu manželské znásilnenie.

Napriek tomu Parsons nebola v tých časoch tradičnou anarchofeministkou, ktorá by popierala nukleárnu rodinu. Z jej pohľadu nebolo v samotnej myšlienke nukleárnej rodiny nič, čo by naznačovalo, alebo hoci len mohlo naznačovať definitívne nerovné postavenie žien. Všetky negatívne prejavy nadradenosti muža tak boli podľa nej do nukleárnej podoby vnesené zvonka a tak odstrániteľné. Nukleárnu rodinu považovala za istý vzor pre budovanie budúcej slobodnej spoločnosti a monogamia bola pre ňu prejavom ľudskej prirodzenosti, a preto prirodzeným stavom šťastného života jednotlivca. To znamená, revolučné nastolenie

¹⁵⁵⁹ Lucy Parsons zažila na vlastné oči zverskú krutosť Ku Klux Klanu. Carolyn Ashbaugh uvádza príhodu, ktorá spomína medzi inými kastráciu černoškého chlapca, vraždu osemročného černoškého dievčatka po jeho znásilnení, brutálne vyvražďovanie celých afroamerických rodín, extrémne ponižujúce praktiky končiace smrťou černošských obetí a iné. Pozri viac ASHBAUGH, C. Lucy Parsons: American Revolutionary, s. 14.

¹⁵⁶⁰ PARSONS, L. E. The Principles Of Anarchism [online]. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<http://lucyparsons.org/the-principles-of-anarchism.php/>>.

¹⁵⁶¹ DAVENPORT, T. An Interview with Lucy Parsons on the Prospects for Anarchism in America. In St. Louis Post-dispatch, Vol. 37, No. 5, 21st October, 1886. s. 4.

¹⁵⁶² PARSONS, L. E. I am an Anarchist.

socializmu predpokladalo v jej očiach zachovanie nukleárnej rodiny. V rovnakej miere odmietala nastoľovanie otázok voľnej lásky, ktoré sa stali centrom mnohých anarchistických debát a tvoria jadro teórie emancipácie Emmy Goldman a prejavujú sa tiež u Voltairine de Cleyre. Parsons kládla apel na revolučný boj robotníckeho hnutia, ktorý mal rozhodujúcu úlohu a pre ženu ať spásonosnú. Anarchistické propagovanie voľnej lásky Parsons poburovalo. Pri debatách a príspevkoch o slobodnej láske ju poburovalo, že v nich chýbali „najsладšie slová pod slnkom: rodinný život, život dieťaťa“.¹⁵⁶³ Na tomto mieste treba zdôrazniť, že Parsons v žiadnom prípade nepodliehala romantickému exaltovaniu rodiny a rodičovstva. Parson zd'aleka nemala ideálny manželský život a rodičovský život. Podpísali sa na nich nespravodlivé odsúdenie jej manžela, ktorú niesla rodina Parsons ako ohromné celoživotné bremeno a stigmú. Vzťah Lucy Parsons a jej syna bol poznačený konfliktmi a násilnosťami. Proti voľnej láske, a najmä proti dôsledkom voľnej lásky vznášala praktické námietky. Napríklad, nevedela si celkom predstaviť ako sa z voľnej lásky určí otcovstvo dieťaťa, ba čo viac, obávala sa, že v dôsledku neurčenia otcovstva môže byť celá záťaž starostlivosti a výchovy o dieťa presunutá výhradne na pleciach ženy – matky. Ďalším rizikom bolo možné spoločenské rozšírenie pohlavných chorôb. Preto tvrdila, že anarchizmus nemá nič spoločné s myšlienkou voľnej lásky a takáto myšlienka mu v žiadnom prípade nie je vlastná: „Rozmanitosť sexuálnych vzťahov a ekonomická sloboda nemajú nič vzájomne spoločné. Takisto nemá nič spoločné s anarchizmom, tak ako mu rozumiem ja; ak aj niečo má, tak potom nie som anarchistkou.“¹⁵⁶⁴ Parsons nesympatizovala ani s anarchistickou túžbou odstrániť manželstvo ako majetnícku inštitúciu, prostredníctvom ktorej si jeden z manželov prisvojuje nárok na telo a dušu druhého manžela. Lucy Parsons si v dôsledku svojej obhajoby nukleárnej rodiny, monogamie, sexuálnej viazanosti na jednu osobu a materstvo, ktoré vnímala ako ideály, musela zniesť značnú kritiku zo strany anarchistov presadzujúcich myšlienku voľnej lásky, medzi ktorými bola aj Emma Goldman. Lucy Parsons, napriek uvedenému, údajne vstúpila do viacerých partnerských vzťahov s rôznymi mužmi.

Nižšie postavenie ženy nevysvetľovala len kapitalizmom. Podľa Parsons bola prirodzená nerovnosť medzi mužom a ženou daná v štádiu vývoja ľudstva, kedy sa ľudia svojím životom takmer neodlišovali od zvierat. V takejto prvotnopospolnej spoločnosti boli dôležité fyzická sila a vytrvalosť, ktoré stanovili štandard, ktorý prevládol a boli cenné pre samotné prežitie spoločnosti. Parsons k tomu dodáva, a zároveň pokračuje slovami: „Pravdepodobne toto bol začiatok mužovej nadradenosti a ženinej podradenosti. Akonáhle však človek postúpil v spoločenskej škále rozvoja, začal hromadiť majetok, ktorý chcel odovzdať spolu so svojím menom potomkom – vtedy sa stala žena sluhom v jeho domácnosti.“¹⁵⁶⁵ Žena sa dostala na pozíciu objektu, ktorý môže byť predávaný a kúpený, a na pozíciu prostriedku uspokojovania mužových túžob, vykonávania domácich prác a rodenia detí. Nepotrebnosť mužských svalov a vytrvalosti ako štandardu nadradenosti vytlačil vynález parného stroja. Tento technický pokrok ľudstva vytvoril materiálne podmienky pre emancipáciu žien. Sama dodáva, že ženám sa otvoril prístup k všetkým možným spoločenským aktivitám: „Neviem o nejakej činnosti, z ktorej by mohli byť ženy vylúčené na základe pohlavia.“¹⁵⁶⁶ Zároveň však tento svoj optimizmus mierni varovaním, že „žena si necháva znižovať svoju životnú úroveň tým, že pracuje za nižšie mzdy ako sú tie, ktoré si žiadajú muži“.¹⁵⁶⁷ Parsons pripomína, že kapitalizmus síce vďaka technologickému pokroku a zavedeniu priemyselnej výroby relativizoval štandard pre dominantnosť mužských

¹⁵⁶³ Pozri PARSONS, L. E. On variety. In *The Firebrand*, September 27, 1896.

¹⁵⁶⁴ Tamže.

¹⁵⁶⁵ PARSONS, L. E. *Woman: Her Evolutionary Development* [online]. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-woman-her-evolutionary-development/>>.

¹⁵⁶⁶ Tamže.

¹⁵⁶⁷ Tamže.

fyzických vlastností, ale zároveň sa ženy udržali opäť v podradnej pozícii. Týmto dala najavo, že technické podmienky pre ženskú emancipáciu sú naplnené a zrovnoprávnením žien môže dôjsť len revolučným uskutočnením robotníckych hodnôt.

Emma Goldman: o jedinej skutočnej láske, z ktorej povstáva skutočne slobodná žena

Emma Goldman bola predstaviteľkou anarchokomunizmu. Zároveň ide o najvýznamnejšiu predstaviteľku anarchistického feminizmu raného 20. storočia. Táto anarchofeministka bola odhodlanou kritičkou puritánskych a viktoriánskych hodnôt, dominujúcich vo vtedajšej spoločnosti. Okrem toho sa v jej osobnosti pretína viacero úrovní činností, tzn. Goldman nebola len teoretičkou anarchizmu a skvelou rečníčkou, ale praktickou revolúcie a sociálnou aktivistkou. Myšlienky tejto feministky v mnohom pripomínajú témy, ktoré sa stali predmetom diskusie druhej vlny feminizmu v USA. Určitú podobnosť možno nájsť najmä v témach, akými je rodinný život ženy či sexuálny útlak žien, ktoré boli značne rozšírené medzi radikálnymi feministkami druhej vlny. Práve v tom sa prejavuje jej vizionárstvo a skutočnosť, že dokázala pomerne presne odhaliť útlak žien, ktorý bol pre ostatné feministky jej doby skrytý. Predstavila témy, akými bol boj za sexuálnu slobodu či boj proti kontrole ženských reprodukčných funkcií, pretrhanie psychologických väzieb ženskej závislosti na mužovi, ďalej kritiku náboženského ideologického pozadia manželstva, potieranie homosexuality. To všetko dokázala suverénne podať takmer polstoročie predtým než tieto témy vyplnili centrum feministických diskusií. Zvlášť dôležitým sa v jej diele javí boj proti vnútorným patriarchálnym predsudkom, ktoré v sebe ženy samé nesú a ktoré ovplyvňujú ich myslenie a konanie. Práve prebúdzanie sa vnútorného prvku v ženách ich dovedie k poznaniu ich skutočnej hodnoty a hodnoty slobody, ktoré v sebe nesú. Výsledkom tak nie je len sebadôvera žien, ale najmä kompletná premena starej spoločnosti na spoločnosť novú. Na strane druhej, Goldman predstavuje témy, ktoré zostávali na strane iných feministiek prvej vlny – spravidla liberálneho a socialistického krídla – vo väčšom rozsahu nepovšimnute bokom. Podľa Margaret Marsh takýto prístup feministiek prvej vlny ovplyvnil aj neskorší vývoj v USA: „Z krátkodobého hľadiska sa zdá, že organizované sufražetky sledovali najistejšiu cestu k rovnosti. Americká spoločnosť však z dlhodobého hľadiska stále zápasí s problémami, ktoré opustili, ale zostali nažive len vďaka neúspešným, nepragmatickým feministkám.“¹⁵⁶⁸ Aj uvedené tvrdenie vypovedá o rozsahu vplyvu myšlienok Emmy Goldman spolu s ostatnými anarchofeministkami daného obdobia.

Vplyv ich myšlienok spravidla len málo presahoval do širšieho spoločenského rámca mimo anarchistických kruhov – prítom v rámci anarchistických kruhov bola Goldman značne vplyvnou osobnosťou, ktorej prednášky boli vyhľadávané a často navštevované. V prípade Goldman môže za jej celkové hodnotenie aj skutočnosť, že v očiach spoločnosti bola vnímaná v kontroverznom až negatívnom svetle. Jej prejavy, ktoré buď priamo vyzývali k násilným činnostiam a podpore revolučného radikalizmu, alebo je verejné schvaľovanie atentátov nepôsobilo vábivo na väčšinu spoločnosti. K negatívnemu spoločenskému vnímaniu prispel aj neúspešný atentát z roku 1892 na priemyselníka Henryho Claya Fricka, ktorý spáchal anarchista Alexander Berkman. Hoci bol atentát neúspešný, spoločnosť ho prijala s odsúdením, a takisto znemožnil nadchádzajúce štrajky robotníkov. Meno Emmy Goldman bolo spájané s prípravou tohto atentátu. Odsúdená a ani obvinená nebola, ale vyšetrovanie jej osoby viedlo k negatívnemu obrazu vo verejnej mienke.

Ďalší atentát z roku 1901 bol spáchaný na prezidenta USA Williama McKinley. Tento čin vyvolal v spoločnosti protianarchistické nálady. Hoci Emma Goldman pravdepodobne nemala s týmto činom nič spoločné, bola vyšetrovaná, zatknutá a väznená. Dôvodom bolo najmä to, že vykonávateľ atentátu Leon Czolgosz navštevoval Goldmanovej prednášky. Goldman tento čin jednoznačne neodsúdila. V článku s názvom *Tragédia v Buffale* (*The*

¹⁵⁶⁸ MARSH, M. S. *Anarchist Women 1870-1920*, s. 64.

Tragedy at Buffalo), síce uviedla, že zranenému prezidentovi by ako zdravotníčka pomoc poskytla, ale zároveň vyjadrila pochopenie pre tento čin, ktorého spáchanie podľa nej nasvedčovali spoločenské okolnosti, ako aj samotná psychológia jeho páchatel'a.¹⁵⁶⁹

Po tomto čine začala ďalšia spoločenská démonizácia Emmy Goldman. Boli vytlačené a rozširované plagáty s jej podobizňou, nad ktorou stál nápis „Emma Goldman, vysoká kňazná anarchie, ktorej prejavy inšpirovali Czolozsa k jeho zločinu“ alebo takisto text na spodku plagátu „Prejav, ktorý zapríčinil vražedný útok na prezidenta“.¹⁵⁷⁰ Aj takýto obraz o nej poznamenal nielen jej osobný život, ale takisto spoločenské vnímanie ideálov, ktoré Goldman vyznávala a hlásala a ktoré v konečnom dôsledku spoločnosť nevyhnutne odsudzovala ako *a priori* anarchistické.

V rámci myšlienkového odkazu tejto anarchofeministky sa stretávame s myšlienkou, kde sloboda a rovnosť si vyžaduje odstránenie štátnej kapitalistickej spoločnosti. Vízia želanej podoby spoločnosti, ktorú predkladá teda nemôže existovať v podmienkach štátnej kontroly a trhového chodu hospodárstva, kde náboženstvo vo výraznej miere ešte stále opantáva dušu človeka. Práve podoba spoločnosti, v ktorej Emma Goldman žila, sa stala predmetom jej kritického myslenia, a zároveň odrazovým mostíkom pre úvahy, ako by mala vyzerat' nová spoločnosť. Prechod má zabezpečiť anarchistický ideál vnútornej i vonkajšej vzbury: „Anarchizmus neznamena vojenský dril a uniformitu, znamená vzburu ducha, a to v akejkol'vek podobe proti všetkému čo brzdí človeka.“¹⁵⁷¹ Anarchizmus je pre ňu, na jednej strane, teóriou suverenity jednotlivca a zároveň teóriou spoločenskej harmónie, zatiaľ čo na strane druhej, ide o teóriu oslobodenia vnútra človeka. V medziach feminizmu a zvlášť v medziach anarchofeminizmu je vhodná nasledujúca definícia feminizmu od Emmy Goldman: „Anarchizmus je teda skutočné oslobodenie ľudskej mysle od útlaku náboženstva; oslobodenia ľudskeho tela od útlaku vlastníctva, oslobodenie od okov a zákazov štátu. Anarchizmus je za spoločenský poriadok založený na slobodnom združovaní jednotlivcov za účelom vytvárania skutočného spoločenského bohatstva, poriadok, ktorý zabezpečí každej ľudskej bytosti slobodný prístup k pôde a naplní šťastím nevyhnutnosti jeho života podľa individuálnych túžob, chutí a sklonov.“¹⁵⁷²

Ako anarchokomunistka odmieta možnosť nezlučiteľnosti a vzájomnej výlučnosti individuálnych a spoločenských cieľov. V zhode s Kropotkinom¹⁵⁷³ ich formuluje ako

¹⁵⁶⁹ Pozri GOLDMAN, E. *The Tragedy at Buffalo*. In *Free Society*, Vol. 7, No. 33, October, 1901. s. 1-5.

¹⁵⁷⁰ Toto vyobrazenie plagátu je možné vidieť v publikácii SLAČÁLEK, O. – TOMEK, V. *Anarchismus: Svoboda proti moci*, s. 387.

¹⁵⁷¹ GOLDMAN, E. *Anarchism: What it Really Stands for*. In GOLDMAN, E. *Anarchism and Other Essays*. Duke Classics, 2012. s. 45.

¹⁵⁷² Tamže, s. 44.

¹⁵⁷³ S podobným postojom sa môžeme stretnúť u ďalšieho anarchokomunistu Petra Kropotkina. Kropotkinov princíp zlučiteľnosti individuálneho (egoizmu) a kolektívneho (altruizmu) formuluje v biologických súvislostiach nasledovne: „Moralisti, ktorí svoje systémy budujú vcelku na domnelých protikladoch medzi egoistickými a altruistickými citmi, idú bezpochyby po zlej ceste. Keby tento protiklad skutočne existoval, keby bolo šťastie individuality v rozpore so šťastím spoločnosti, ľudský rod by ani nemohol vôbec existovať, keby to bola pravda svoj terajší vývojový stupeň by nemohol dosiahnuť žiaden živočíšny druh.“ A v podobnom duchu pokračuje ďalej, kde dokonca prepája egoizmus s altruizmom do totožnosti: „Problém spočíva v tom, že v každej dobe existoval ako v živočíšnom, tak aj v ľudskom svete vcelku slušný počet individualít, ktoré nechápali, že individuálne šťastie a šťastie rodu sú si v podstate totožné. Nechápali, že cieľom každej individuality je žiť intenzívnym životom a že najväčšiu životnú intenzitu nájdú v najúplnejšej pospolitosti, v čo najväčšom sebastožnení s celým svojím okolím. [...] Ale nikdy, v žiadnom historickom, či dokonca geologickom období nebolo, a ani nemohlo byť individuálne šťastie v rozpore so šťastím spoločenským. Vo všetkých dobách boli oboje totožné a tí, ktorí si to najlepšie zo všetkých uvedomovali, žili vždy najúplnejším životom.“

vzájomne sa podmieňujúce a zlučiteľné: „Dôkladné štúdium dejín ľudského vývoja nám odhalí dva prvky, ktoré boli vo vzájomnom trpkom boji; prvky, ktorých pochopenie nie je v tom, že sú si vzájomne cudzie, ale úzko súvisiace a skutočne harmonické, ak sú v správnom prostredí, ich poznanie sa začína iba práve teraz: individuálny a spoločenský inštinkt. [...] Individuálny a spoločenský inštinkt – jeden z najsilnejších faktorov pre individuálne odhodlanie, rast, úsilie, sebarealizáciu; druhý rovnako dôležitý faktor pre vzájomnú pomoc a sociálne blaho.“¹⁵⁷⁴

Otázne ostáva, čo prinesie anarchia pre ženy a ako môže anarchia pozdvihnúť ženu z dovtedajšieho útlaku. Goldman odpovedala na túto otázku krátko a vzhľadom na základné anarchistické hodnoty aj výstižne, pričom súčasne vytýčila hlavný záměr spojenia anarchizmu a feminizmu: „Dáva žene všetko – slobodu a rovnosť – všetko čo žena nemá.“¹⁵⁷⁵ Anarchizmus vytvorí novú ženu, ale zároveň vytvorí nového muža, a vcelku nového človeka. Na inom mieste vytyčuje cestu dosahovania slobody nasledovne: „Aby bola žena slobodná musí byť vzájomným priateľom a partnerom muža. Keď raz každá žena pochopí tento ideál, potom zmiznú všetky ochranné zákony, ktoré v skutočnosti ochraňujú jej slabosť, a tento odporný systém skončí spolu s jeho milosrdenstvom a skazenosťou.“¹⁵⁷⁶ K dosahovaniu rovnosti nemôže viesť inak ako cestou rovnosti príležitostí. Goldman však upozorňuje na možný omyl v požiadavke rovnosti: „Ďalšou veľkou chybou v ideály novej ženy, ktorú je hodno odsúdiť, je opičenie sa po mužoch, snahou stať sa mužnou, keďže muž je žene nadradený. Žiadna primeraná žena ich nemôže napodobniť. Najprv musíme mať Nového Človeka.“¹⁵⁷⁷

Už uvedené naznačuje, že myslenie Emmy Goldman sa v mnohom líšilo od liberálnych a socialistických feministiek prvej vlny. Goldman totižto tvrdila, že nie právo voliť a pracovať môže oslobodiť ženy, ale až ich vnútorná, osobná sloboda: „Právo voliť alebo rovné občianske práva môžu byť dobrými požiadavkami, ale skutočná emancipácia nezačína voľbami a ani na súde. Začína v ženskej duši. Dejiny nás učia, že každá trieda utláčaných sa skutočne oslobodila spod svojich pánov vlastnou snahou. Je nevyhnutné, aby sa ženy z toho poučili, teda z toho, že ich sloboda bude siahať tak ďaleko ako dosiahne ich odhodlanie k slobode. Je preto omnoho dôležitejšie začať s ich vnútornou obnovou, preťať váhu predsudkov, tradícií a zvykov.“¹⁵⁷⁸ Tá mala smerovať nielen k psychologickému nezávislosti žien, ale takisto aj k myšlienke voľnej lásky: „[N]ajživším právom je právo milovať a byť milovanou“,¹⁵⁷⁹ dodáva Emma Goldman. Argument v prospech emancipácie je v jej myslení omnoho širším v porovnaní so sufražetkami a liberálnymi či socialistickými feministkami. Poukazovala na to, že feministky prvej vlny sa obmedzovali výhradne na „vonkajšie tyranie“, avšak „vnútorné tyranie“ ponechávali nepovšimnute stranou. Prítom vnútorný útlak je podľa nej „omnoho škodlivejší životu a rozvoju“ a predstavujú ho „etické a spoločenské zvyky“.¹⁵⁸⁰ Vzporovanie vnútornej tyranii a z nej vyplývajúceho útlaku je základom skutočnej emancipácie žien. Bližšie ho Goldman vysvetľuje nasledujúcimi slovami: „Pokiaľ sa ženy nenaučia poprieť ich všetky, stáť pevne na vlastnej pôde a trvať na svojej neobmedzovanej slobode, počúvať hlas svojej podstaty, či už hovorí o najväčších bohatstvách života, láske

KROPOTKIN, P. A. Etické princípy anarchizmu. In KROPOTKIN, P. A. Anarchistická etika. Olomouc : Votobia, 2000. s. 45-46.

¹⁵⁷⁴ GOLDMAN, E. Anarchism: What it Really Stands for, s. 36.

¹⁵⁷⁵ GOLDMAN, E. What is There in Anarchy for Women? In WILBUR, S. P. Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926, s. 20.

¹⁵⁷⁶ GOLDMAN, E. The New Woman: An Address by Emma Goldman Before the Liberal Progressive Society, of Providence, R.I. . In tamže, s. 26.

¹⁵⁷⁷ Tamže, s. 25.

¹⁵⁷⁸ GOLDMAN, E. The Tragedy of Woman's Emancipation. In ROSSI, A. S. The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir. Boston : Northeastern University Press, 1988. s. 515-516.

¹⁵⁷⁹ Tamže, s. 516.

¹⁵⁸⁰ Tamže, s. 514.

k mužovi, alebo jej najúchvatnejšom práve, t.j. o práve dať život dieťaťu, dovtedy ju nemožno nazvať emancipovanou.¹⁵⁸¹ Inými slovami, pokiaľ sa ženy nezamerajú okrem vonkajšej tyranie aj na vnútornú tyranie, nebudeme môcť vôbec hovoriť o emancipácii žien.

Ďalším momentom je boj proti vnútornému útlaku, ktorý musí byť spojený so slobodnou a voľnou láskou. Lásku si Goldman predstavovala tak ako slobodu, t.j. bez akýchkoľvek obmedzení: „Ak láska nevie ako dávať a dostávať bez obmedzení, potom nie je láskou, ale úkonom, ktorý nikdy nezlyhá v strese na všetky pozitíva a negatíva.“¹⁵⁸² Zároveň treba dodať, že Goldman bojovala proti nepochopeniam voľnej lásky – tento pojem v jej očiach v žiadnom prípade neznamenal promiskuitu, ale skôr slobodu v partnerských vzťahoch.¹⁵⁸³ Nevypracovala pritom žiadnu teoretickú a konceptuálnu podobu voľnej lásky. Mala skôr na mysli to, že iba slobodná láska je jedinou skutočne pravou láskou. Pojmovo je teda v jej myslení nedeliteľne láska spätá so slobodou: „Voľná láska? Akoby láska bola niečím iným od slobody. [...] Áno, láska je slobodná, nemôže prebývať v žiadnej inej atmosfére než je sloboda. V slobode sa dáva bezvýhradne, v hojnosti a úplnosti. Všetky zákony práva, všetka súdna moc tohto sveta, ju nemôžu vykoreniť z pôdy, v ktorej sa láska zakorení.“¹⁵⁸⁴ Cit náklonnosti jednej osoby voči osobe druhej, ktorý zároveň nie je spojený so slobodou, ale s obmedzeniami slobody, jednoducho láskou nie je a nemožno ho označiť ako lásku. Láska preto nepotrebuje žiadnu vonkajšiu ochranu. Na svoju existenciu nepotrebuje žiaden inštitút manželstva, patriarchálnej rodiny či dozor a ochranu cirkvi a štátu s pravidlami a zákonmi. Láska je v prudkom rozpore s každým násilím a donútením. Jediné, čo láske nemôže chýbať je podľa Emmy Goldman sloboda. Láska, ktorej nevyhnutným atribútom je sloboda, je podmienka z ktorej vyvstáva nová, prebudená žena.

V nadväznosti na uvedené treba ujasniť, že Goldman sa nesnažila len o vykreslenie sexuálneho útlaku žien, ale skôr jej išlo o dôsledné popísanie celkového osobnostného útlaku na ženách, ktorý sa následne prejavuje aj v oblasti sexu a intimity. Zaujímavým sa v tejto súvislosti javí aj to ako vôbec definovala lásku. V jednom rozhovore sa vyjadrila nasledovne: „Keď muž alebo žena nájde nejakú vlastnosť alebo vlastnosti v inom, ktoré na ňom obdivujú a majú veľkú túžbu potešiť toho človeka, dokonca aj za cenu obetovania vlastného cítania; keď existuje niečo prenikavé, čo ich spája, čo zamilovaní ihneď spoznajú a cítia to v hĺbke svojej bytosti, potom toto nazývam láskou.“¹⁵⁸⁵ Slobodná láska v myslení Goldman pripúšťala takisto lásku k viacerým osobám súčasne. Rovnako počítala s rozhodmi medzi osobami. V týchto situáciách je podľa nej úplne prirodzené prežívať pocit zlomeného srdca, avšak čo slobodná láska nepripúšťa je žiarlivosť alebo nenávisť voči inému.

Prirodzenou súčasťou života muža a ženy, ako aj vyjadrenia láska medzi nimi – a nielen medzi týmito pohlaviami – je sex. Goldman videla v časoch, kedy žila, že sex je objektom kontroly, degradácie a popierania. Pritom sama hovorí, že ide o základnú súčasť ľudského života. Upozorňuje na dve vonkajšie inštitúcie, ktoré sa vtedy snažili podmaniť si tematiku sexuálneho života. Medzi nich patrili cirkev a morálka alebo ako ich súhrne označuje Goldman „očierňovači všetkého, čo je pre život úžasné a zdravé“.¹⁵⁸⁶ Navyše, pre Goldman bol sex nielen prirodzenou súčasťou života spoločnosti, ale takisto „dominantným faktorom zdravia a harmónie v živote a umení“.¹⁵⁸⁷ Spolu s básnikom Waltom Whitmanom hovorí: „Ak

¹⁵⁸¹ Tamže.

¹⁵⁸² Tamže, s. 515.

¹⁵⁸³ SLAČÁLEK, O. – TOMEK, V. Anarchismus: Svoboda proti moci, s. 398.

¹⁵⁸⁴ GOLDMAN, E. Marriage and Love, s. 65.

¹⁵⁸⁵ GOLDMAN, E. What is There in Anarchy for Women?, s. 23.

¹⁵⁸⁶ GOLDMAN, E. The Element of Sex in Life (Excerpts). In WILBUR, S. P. Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926, s. 136.

¹⁵⁸⁷ Tamže, s. 147.

chýba sex, všetko ostatné chýba.¹⁵⁸⁸ Na druhej strane kritizuje puritánske náboženské presvedčenie a legislatívu, ktoré sa snažia kriviť či obmedzovať sexuálnu stránku života človeka. Sexuálne oslobodenie ženy však predstavuje za účelom zmien v širších súvislostiach. Sexuálne oslobodenie nezlepšuje len postavenie žien, ale vnímanie súkromného vlastníctva a odstránenie vykorisťovanie. Sexuálne oslobodenie bude mať svoj široký efekt na individuálnej úrovni (vnútorná stránka) a na celospoločenskej úrovni (vonkajšia stránka). Láska a vášň musia byť vyslobodené spod prizmy vlastníctva, vernosti a kontroly.¹⁵⁸⁹

Princíp voľnej lásky – alebo lepšie povedané, neoddeliteľnosti lásky a slobody – v mnohom poznačil jej chápanie manželstva, v ktorého pozadí sa objavoval náboženský prvok. O manželstve sa kriticky vyjadrovala slovami: „Po stáročia stará podoba manželstva, založená na biblickom ‚kým nás smrť nerozdelí‘ bola odsudzovaná ako inštitúcia, ktorá stojí na suverenite muža nad ženou, na jej úplnom podriadení sa jeho rozmarom a príkazom, a na absolútnej závislosti jeho mena a podpory. Znovu a znovu sa presvedčivo dokazovalo, že starý manželský vzťah obmedzoval ženu na funkciu mužovej slúžky a vychovávateľku jeho detí. Napriek tomu nachádzame veľa emancipovaných žien, ktoré uprednostňujú manželstvo so všetkými jeho nedostatkami a pred úzkosťou zo slobodného života; úzko a nevyliciteľne podliehajú okovám morálnych a spoločenských predsudkov, ktoré zväzujú ich povahy.“¹⁵⁹⁰ Manželstvo však nie je odsudzované touto anarchistickou feministkou len vo svojej patriarchálnej podobe. Goldman odmieta pozíciu, podľa ktorej sú manželstvo a láska zlučiteľné vo svojej pojmovej nevyhnutnosti. Vlastne, možno o nich tvrdiť, že sú si antagonistické: „Všeobecne rozšírené poňatie manželstva a lásky je také, že sú synonymá, že vyvstávajú z rovnakých motívov, a pokrývajú rovnaké ľudské potreby. Ako väčšina všeobecne rozšírených poňatí, ani toto nespočíva na aktuálnych faktoch, ale na poverách. Manželstvo a láska nemajú nič spoločné.“¹⁵⁹¹ Zároveň tým Goldman nechce povedať, že by manželstvo zakaždým rušilo predošlú lásku dvoch osôb. Snaží sa vysvetliť, že manželstvo a jeho uzavretie nie je prirodzeným a ani nevyhnutným vyvrcholením vzťahu muža a ženy. Na inom mieste sa v podobnom duchu k tomu vyjadrila: „Som presvedčená, že inštitút manželstva ako taký nemôže pridať nič k fundamentálnym motívom, ktoré spájajú muža a ženu.“¹⁵⁹² V prípade Goldman je manželstvo zbavené svojho romantického nánosu či spoločenskej exaltácie, a jej poňatie manželstva má skôr strohú a pragmatickú povahu. Goldman teda manželstvo definuje nasledovne: „Manželstvo je predovšetkým ekonomickým usporiadaním, je zmluvou o poistení.“¹⁵⁹³ Avšak nejde o bežnú zmluvu o poistení, v ktorej sa počítá s racionálnym usporiadaním vzťahu peňažnej povahy medzi rizikom a poistným. V manželstve sú vklady vždy väčšie ako očakávané výnosy. V patriarchálnom manželstve žena platí poistné v podobe svojho mena, súkromia, sebadôvery a vôbec celým svojím životom. Na rozdiel od bežnej poistnej zmluvy, ktorá môže byť ukončená slobodným úkonom jednou zo zmluvných strán, manželstvo je „poistnou zmluvou“ s vyhlídkami „kým vás smrť nerozdelí“. Manželstvo ponizuje dôstojnosť ženy. Robí zo ženy parazita, učí ju absolútnej závislosti a „ochromuje jej životný boj. Ničí jej spoločenské povedomie, paralyzuje jej predstavivosť, a ukladá jej zdanlivú milostivú ochranu, ktorá je v skutočnosti slučkou, paródiou ľudskej povahy“.¹⁵⁹⁴ Takýmto spôsobom podľa Goldman patriarchálne manželstvo zneuctvuje, znásilňuje a kazí ženské životné očakávania.

¹⁵⁸⁸ Tamže.

¹⁵⁸⁹ BRYSON, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*, s. 102.

¹⁵⁹⁰ Pozri GOLDMAN, E. *The Tragedy of Woman's Emancipation*, s. 513.

¹⁵⁹¹ GOLDMAN, E. *Marriage and Love*, s. 58.

¹⁵⁹² GOLDMAN, E. *Emma's Love Views*. In WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*, s. 130.

¹⁵⁹³ GOLDMAN, E. *Marriage and Love*, s. 58.

¹⁵⁹⁴ Tamže, s. 64.

Ďalším logickým vyústením patriarchálneho manželstva je materstvo. Goldman upozorňuje na skutočnosť, že materstvo je spoločensky podmienené uzavretím manželstva. V nadväznosti na to sa vyjadruje: „Neodsudzuje ju [manželstvo], neznižuje ju a nezahanbí ju, ak odmietne kúpiť si svoje právo materstva tým, že sa predá? Nevymáha takto manželstvo materstvo, a to dokonca aj nenávisťou či donútením?“¹⁵⁹⁵ Patriarchálne materstvo degraduje ženu na stroj rodiaci deti. Deti, ktoré porodí a vychováva ženy sú v budúcnosti zárukou vojenskej, pracovnej a poriadkovej sily. Podoba manželstva vytvára rámec, ktorý materstvo degraduje na prostriedok ľudskej reprodukcie. Goldman týmito slovami nechce v žiadnom prípade popierať materstvo. Bádať to aj v jej kritickom vyjadrení, ktoré zároveň dopĺňa o želaný stav: „Žena už viac nechce byť súčasťou produkcie pokolení chorých, slabých, hanebných, úbohých ľudských bytostí, ktoré nemajú silu a ani morálnu odvahu vzdorovať jarmu chudoby a otroctva. Namiesto toho si želá menej a lepšie deti, ktoré sú splodené a vychovávané v láske a zo slobodnej voľby; nie nátlakom ako to vyžaduje manželstvo.“¹⁵⁹⁶

Odmieťa však prístup, ktorý podmieňuje materstvo manželstvom. Podľa nej takýto prístup kriví podmienky materstva a aj jeho samotný vznik materstva. Podľa nej je materstvo treba chápať v medziach voľnej, slobodnej lásky. Materstvo môže byť podmienené iba slobodnou voľbou, láskou, radosťou a vášňou. Len to sú dôvody, ktoré odôvodňujú materstvo. Zároveň treba pripomenúť, že Goldman v slobodných materských súvislostiach dávala zvláštne až výsostné miesto dieťaťu. Hovorí o zvýšenej zodpovednosti, ktorú predstavuje dieťa, takisto o tom, že matka má „dať dieťaťu to najhlbšie a najlepšie, čo mu môže dať“, alebo napríklad jej tvrdenie o výchove dieťaťa: „Rásť s dieťaťom je jej mottom; vie, že len týmto spôsobom môže vybudovať skutočnú mužnosť a ženskosť.“¹⁵⁹⁷ Takýto pohľad na materstvo, a zvlášť na dieťa môže byť v rozpore s neskoršími či so súčasnými feministickými názormi o materstve ako o rodovom stereotypy, ktorý je na pleciah žien a ktorý ich všemožne znevýhodňuje. Zároveň treba dodať, že pre obdobie, v ktorom žila a tvorila Goldman a najmä pre feminizmus prvej vlny nebola oslava materstva ničím výnimočným a celkovo bola pre feministky prvej vlny typická.

Dôvod takýchto tvrdení je, že Goldman uprednostňovala dôležitosť vnútornej stránky života jednotlivca pred vonkajšími a spoločensky zaužívanými či žiadúcimi prejavmi vnútornej stránky. Láska k inej osobe a vôľa spojiť s jej osudom svoj osud je z pohľadu Emmy Goldman predovšetkým vecou vnútornej, súkromnej stránky života jednotlivca. Manželstvo síce môže byť vonkajším výrazom takejto pohnútky, ale v porovnaní s citovým prežívaním osôb a osobnou vôľou je až druhoradé so všetkým vonkajším. Pritom upozorňuje, že spoločenské dôvody uzavretia manželstva sa opierajú skôr o vonkajšie dôvody, medzi ktoré patria náboženské normy, právne normy, morálne a spoločenské konvencie. Takáto spoločensky rozšírená vízia manželstva ale „nemá žiaden vplyv na emocionálne podnety alebo sexuálne vyjadrenie“.¹⁵⁹⁸ Uvedené hovorí aj o filozofickom pohľade tejto anarchofeministky, ktorý dáva do popredia apel opravdivosti prameniacej z vnútornej stránky života ženy a usporiadania vzťahu medzi vonkajšou formou a vnútorným obsahom. To znamená, vonkajšia forma má byť vždy podmienená vnútorným obsahom, a nie naopak. Alebo inak, vonkajšia forma bez náležitého obsahu je bezcennou. Uzavretie manželstva tak musí vychádzať zo slobodného presvedčenia dvoch zamilovaných osôb. Zhrnutím teda dodáva: „[M]anželstvo ako poistenie ju odsudzuje k celoživotnej závislosti, parazitizmu a úplnej neužitočnosti, a to tak individuálnej ako aj spoločenskej. Muž takisto zaňho platí svoju cenu, ale pretože jeho sféra pôsobnosti je omnoho širšia, manželstvo ho neobmedzuje tak ako ženu.

¹⁵⁹⁵ Tamže.

¹⁵⁹⁶ Tamže, s. 66.

¹⁵⁹⁷ Tamže.

¹⁵⁹⁸ GOLDMAN, E. Emma's Love Views, 1896-1926, s. 131.

Svoje okovy pociťuje skôr v ekonomickom zmysle.¹⁵⁹⁹ Manželstvo tak okrem ženy vrhá aj ekonomické záväzky na muža. Goldman pripomína, že skutočnou predispozíciou vzniku manželstva tak nie je otázka, či daný muž ženu skutočne miluje, ale skúmania, nakoľko ju muž dokáže finančne zabezpečiť. Manželstvo považuje za koncept, ktorý je odsúdený v tejto podobe na zlyhanie. Skutočnosť, že manželstvo pretrvávalo v takejto podobe celé veky je podľa Goldman možné vysvetliť degradatívnym chápaním ženy ako tvora bez duše: „Navyše, čím menej duše žena má, tým má väčšie nasadenie ako manželka, tým skôr sa rozptýli v prospech svojho manžela. Práve toto otrocké podriadenie sa mužskej nadradenosti udržiavalo nedotknuteľnosť manželskej inštitúcie po tak dlhý čas.“¹⁶⁰⁰

Spoločensky sú ženy vedené k tomu, že najvyšší cieľ ich života je vydať sa. Tomuto cieľu je prispôsobovaná ich výchova a vzdelávanie. Ženy sú psychicky pripravované na celoživotnú finančnú závislosť od manžela: „[J]ej sny nie sú o mesačnom svite a bozkoch, smiechu a slzách; sníva o nákupoch a výpredajoch.“¹⁶⁰¹ Ženská sexualita a sexuálne správanie sú opanované a držané na uzde kritériom panenstva až do momentu uzavretia manželstva. Túto požiadavku opisuje Emma Goldman nasledovne: „Môže byť niečo viac zločinnejšie než myšlienka, že zdravá, vyspelá žena, plná života a vášne, musí popierať požiadavky prírody, musí si podmaniť jej najintenzívnejšiu túžbu, podkopať si zdravie a zlomiť svoju dušu, musí oklamať svoju myseľ a zdržať sa hĺbky a slávy sexu, pokiaľ sa neobjaví ‚dobrý‘ muž, ktorý si ju vezme za manželku?“¹⁶⁰² Východiskom ale nie je beznádej. Záver Goldman je optimistický, pretože pripomína, že čoraz viac žien si uvedomuje seba samú. Toto poznanie ženy vedie cez poznanie záhady sexu, ktoré sa snaží v neprospech žien zatemňovať a sankcionovať štát a cirkev v rovnakej miere, v akej sa snažia kontrolovať celý inštitút manželstva.

Aby sa zmenili konkrétne pomery cieľovej skupiny žien (Goldman sa sústredila predovšetkým na ženy robotníckej triedy), známy bol aj jej spoločenský aktivizmus. Bola presvedčená o možnostiach každej ženy rozhodovať o vlastných reprodukčných funkciách. Šírla osvetu o možnostiach antikoncepcie napriek tomu, že vtedajšia právna úprava takéto konanie vrátane poskytovania antikoncepcie zakazovala a trestala. Po svojom zatknutí sa Goldman vyjadrila, že „[j]ednoducho som iba dala svojim poslucháčom z radu chudobných žien informácie, ktoré bohaté ženy môžu získať od svojich lekárov, ktorí sa neobávajú žaloby. Poskytla som im radu ako sa vyhnúť bremenu veľkých rodín bez toho, aby podstupovali ilegálne operácie“.¹⁶⁰³ Rozširovanie informácií o reprodukčnej a sexuálnej slobode žien podľa Goldman vytváralo podmienky pre zdravý, šťastný život žien, ktorý je plný lásky bez obáv. Aj preto považovala vzdelávanie v sexuálnych témach a v širších spoločenských témach za kľúčové. Dokonca samotnému vzdelávaniu prikladala významný vplyv na emancipáciu žien: „Ak by v detstve boli muž a žena vzdelávané v kráse vzájomnosti, neutralizovalo by to preerotizované podmienky oboch a pomohlo by to ženskej emancipácii omnoho viac ako všetky možné zákony v zbierkach či právo voliť.“¹⁶⁰⁴

Z uvedených myšlienok o láske, manželstve, materstve a sexe plynú ich nevyhnutná zlučiteľnosť so slobodou. Takáto vízia slobody medziľudských vzťahov v trojuholníku žena, muž a dieťa nie je nerealizovateľná. Goldman pripomína: „Viem, že to je pravda. Poznám ženy, ktoré sa v slobode stali matkami vďaka mužom, ktorých milovali. Niekoľko detí v manželstve sa teší starostlivosti, ochrane a oddanosti materstva, ktoré sa im je schopné

¹⁵⁹⁹ GOLDMAN, E. Marriage and Love, s. 59.

¹⁶⁰⁰ Tamže, s. 60.

¹⁶⁰¹ Tamže, s. 62.

¹⁶⁰² Tamže, s. 61.

¹⁶⁰³ Cit. podľa SLAČÁLEK, O. – TOMEK, V. Anarchismus: Svoboda proti moci, s. 398.

¹⁶⁰⁴ GOLDMAN, E. The Social Importance of the Modern School. In SHULMAN, A. K. (ed.) Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader. 3rd edition. New York : Open Road Integrated Media, 1996. s. 129.

poskytnúť v slobode.¹⁶⁰⁵ Goldman teda nepopierala manželstvo, materstvo a lásku v živote ženy. Žiadala, aby sa zakladali na skutočnej, t.j. slobodnej láske. Odmietala, aby boli vynucované na náboženskom základe cirkvi, právnom základe štátu či morálnom podklade spoločenských konvencií. Kritizuje, že takáto podoba manželstva je vo svojej podstate prostitúciou, nakoľko je žena nútená za účelom prežitia predat' svoje telo: „Nikde sa so ženou nezaobchádza v zmysle zásluh jej práce, ale skôr ako s pohlavím. Je preto takmer nevyhnutné, aby platila za svoje právo na existenciu a udržanie svojho miesta sexuálnymi výhodami. Je to iba otázka stupňa, či sa predá jednému mužovi v manželstve alebo mimo neho viacerým mužom. Či si to naši reformátori pripúšťajú alebo nie, za prostitúciu môžu ekonomické a sociálne znevýhodnené ženy.“¹⁶⁰⁶ Žena je podľa Goldman v spoločnosti 19. storočia a prelomu 19. a 20. storočia vnímaná prevažne ako sexuálna komodita. Ženy a muži síce v rovnakej miere disponujú pracovnou silou, avšak „Moloch kapitalizmu“ podhodnotením ženskej práce vháňa ženy do prostitúcie. Netýka sa to len mzdového ohodnotenia bežnej práce, pretože Goldman v rovnakej miere kriticky poukazuje na manželstvá, ktorých jedinou pohnútkou vzniku sú peniaze. Preto aj manželstvo môže byť prostitúciou, kde žena predá všetky svoje sexuálne výhody jednému mužovi: „Moralistická prostitúcia ani tak nespočíva na tom, že žena predáva svoje telo, ale že ho predáva mimo manželského vzťahu. Nie je to iba tvrdenie, ale potvrdený fakt, že manželstvo pre peniaze je úplne legitímne, právne upravené a verejná mienka odsudzuje a nepripúšťa akýkoľvek iný vzťah. Napriek tomu, správna definícia prostitútky neznamená nič iné než ‚akákoľvek osoba, ktorej účelom je podriaďovať si sexuálne vzťahy‘. ‚Prostitútkami sú tie ženy, ktoré predávajú svoje telá za účelom sexuálneho aktu a za účelom vykonávania profesie.‘ Spoločnosť považuje sexuálnu skúsenosť mužov za atribút jeho všeobecného vývoja, zatiaľ čo na rovnakú skúsenosť ženy sa pozerá ako na hroznú pohromu, stratu cti a všetkého čo je dobré a úctyhodné pre ľudskú bytosť. Tento dvojíty štandard morálky zohral nemalú úlohu pri tvorbe a udržiavaní prostitúcie.“¹⁶⁰⁷

K udržaniu prostitúcie v trhovej ekonomike prispievajú aj iné sociálne faktory, medzi ktoré patrí napríklad slabé informovanie žien o sexuálnych a reprodukčných témach, alebo právna úprava, ktorá hrozí uložením sankcie každému, kto sa rozhodne hoci aj s dobrým úmyslom ženy vzdelávať. Treba dodať, že prostitúciu považovala Goldman za produkt sociálneho prostredia a že žena je následne vnímaná výhradne ako sexuálny objekt, ktorého hlavným výťažkom je mužovo potešenie zo sexuálnych výhod, ktoré mu môže poskytnúť.

A v tejto súvislosti prichádza na rad otázka, ako sa majú ženy oslobodiť spod útlaku podľa Emmy Goldman. Dôležitým je hlavne spomínaný vnútorný prvok ženského života a individuality danej ženy ako jednotlivca¹⁶⁰⁸: „Jednotlivec je skutočnou realitou života. Je svetom v ňom samom, neexistuje pre štát a ani pre abstrakcie označované ako ‚spoločnosť‘ alebo ‚národ‘, ktoré sú len súhrnom jednotlivcov. Človek, jednotlivec, bol stále a nevyhnutne

¹⁶⁰⁵ GOLDMAN, E. Marriage and Love, s. 65.

¹⁶⁰⁶ GOLDMAN, E. The Traffic in Women. In GOLDMAN, E. Anarchism and Other Essays, s. 126.

¹⁶⁰⁷ Tamže, s. 130.

¹⁶⁰⁸ Podľa Goldman problém jednotlivca nemožno zjednodušovať len na to, že je odrazom svojho sociálneho prostredia. Podľa nej jednotlivec nie je neosobným objektom, ktorý žije mechanicky podľa vonkajších podmienok. Determinácia vonkajším prostredím voči jednotlivcovi nikdy nie je absolútna, a už vôbec nemusí byť za každých okolností finálna voči jeho životu. Zaujímavým sa javí aj spôsob vyjadrenia myšlienok, ktorým Goldman tento stav postihla. Takpovediac, zdá sa, že predbehla francúzskeho existencialistu Jean-Paula Sartra a jeho myšlienku o tom, že existencia predbieha esenciu. Bez ohľadu na uvedené, problém jednotlivca je pre Goldman omnoho zložitejším a hlbším, pričom ho netreba zjednodušovať: „Jednotlivec nie je iba holým výsledkom dedičstva a prostredia, príčiny a následku. Je tým a takisto viac, je omnoho viac. Žijúci človek nemôže byť definovaný; je zdrojom všetkého života a všetkých hodnôt; nie je časťou toho alebo onoho; je celkom, individuálnym celkom, rastúcim, meniacim sa, a pritom stále celkom.“ GOLDMAN, E. The Individual, Society and the State. In SHULMAN, A. K. (ed.) Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader, s. 98.

je jediným zdrojom motivačných síl evolúcie a pokroku.“¹⁶⁰⁹ Ďalším prvkom oslobodenia žien a ľudstva je jej východisko, podľa ktorého jednotlivec, resp. jednotlivci vytvárajú spoločnosť; opak neplatí. Goldman tento prvok pripomína jasne: „Ak sa niekedy má sama spoločnosť stať slobodnou, urobí tak prostredníctvom oslobodených jednotlivcov, ktorých slobodné úsilie vytvára spoločnosť.“¹⁶¹⁰ Zhrnutím oboch zmienených prvkov preto možno tvrdiť, že u tejto anarchofeministky je existenciálna individualita tou správnu cestou oslobodenia žien a ľudstva.

Podstatné v argumentácii Goldman je to, že tento spôsob oslobodenia človeka sa musí v rovnakej miere vzťahovať na obe pohlavia. Začiatkom k tomu je vnímanie ženy ako ľudskej bytosti, ktorá je spôsobilá ovplyvňovať svoj vlastný životný osud: „Pretože najväčším nešťastím ženy bolo, že sa na ňu hľadelo buď ako na anjela, alebo ako na diabla, jej skutočná spása však spočíva jej umiestnením na zemi; totižto, považovaním [ženy] za človeka, a teda subjektu, ktorý podlieha všetkým ľudským pochabostiam a chybám.“¹⁶¹¹ V takomto prípade je emancipácia žien na dosah. Goldman poznamenáva: „Emancipácia by mala ženám umožniť byť ľuďmi v najopравdivejšom zmysle. Všetko čo v nej túži po vyjadrení a konaní by malo dosiahnuť svoje najúplnejšie vyjadrenie; mali by sa prelomiť všetky umelé bariéry a cesta k väčšej slobode by sa mala očistiť od každej stopy stáročia poddanstva a otroctva.“¹⁶¹² Popri tom je nevyhnutná vnútorná vôľa a snaha každej jednej ženy o emancipáciu: „Jej rozvoj, jej sloboda, jej nezávislosť musia vychádzať z a prostredníctvom nej samej. Po prvé, tým, že sa presadí ako osobnosť, a nie ako sexuálny tovar. Po druhé, odmietnutím práva iného na jej telo, odmietnutím rodiť deti, pokiaľ ich sama nechce; tým, že odmietne byť služobníčkou Boha, štátu, spoločnosti, manžela, rodiny atď., tým, že si urobí život jednoduchším, ale hlbším a bohatším. Teda snahou spoznať zmysel a podstatu života celej jeho zložitosti, oslobodením sa od strachu z verejnej mienky a verejného odsúdenia. Iba to, a nie volebné právo, oslobodí ženu, urobí z nej vo svete doteraz nevídanú silu, silu pre skutočnú lásku, pre mier, pre harmóniu; silu božského ohňa, životodarného prostriedku; tvorca slobodných mužov a žien.“¹⁶¹³

Goldman bola pritom veľkou odporkyňou prístupu, ktorý požadoval, aby sa ženy mali vyrovnávať mužskému vzoru slobody a práv. Veľmi kritizovala feministické požiadavky, podľa ktorých sa zo žien mali stávať muži. Ako sme mali možnosť vidieť v predchádzajúcich citáciách, pevne verila v to, že zdrojom emancipácie nie je vonkajší mužský vzor, ktorému by sa ženy mali pripodobniť a dosiahnuť rovnoprávnosť. Naopak, hlavný zdroj ženskej emancipácie videla vo vnútri každej jednej ženy. To je podľa nej základný predpoklad, na ktorom môžu všetky ženy spolu alebo každá žena zvlášť zakladať svoje oslobodenie. Cestou k nemu je uvedomelosť žien, opierajúca sa o poznanie seba samej a svojej hodnoty ako osobnosti. Cieľ je samozrejímavý – slobodná spoločnosť bez mocenských autorít, ktorá rovnako prijíma slobodu žien.

Voltairine de Cleyre: o manželstve ako o otroctve ženy a o žene ako otrokovi

Medzi vedúce ženské osobnosti prelomu 19. a 20. storočia v oblasti zrovnoprávnenia žien patrí aj americká anarchistka Voltairine de Cleyre. Ide o jedinečnú osobnosť nielen v rámci anarchizmu, ale aj v rámci feminizmu, ktorej myšlienkové dielo sa úzko prepája s osobnou životnou skúsenosťou. Dá sa preto tvrdiť, že myšlienkový odkaz de Cleyre je produktom jej života; je to jej osobné poznanie, ku ktorému ju viedlo prežívanie vlastného Ja

¹⁶⁰⁹ Tamže, s. 97.

¹⁶¹⁰ GOLDMAN, E. *Anarchism and Other Essays*, s. 33.

¹⁶¹¹ GOLDMAN, E. *Woman Suffrage*. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, s. 168.

¹⁶¹² GOLDMAN, E. *The Tragedy of Woman's Emancipation*, s. 509.

¹⁶¹³ GOLDMAN, E. *Woman Suffrage*, s. 176.

v centre okolitých udalostí. V tomto zmysle je aj jej anarchizmus existenciálny. Napriek tomu, že Voltairine de Cleyre nezískala žiadne vyššie formálne vzdelanie, ako samouk dokázala nadobudnúť rozsiahle vedomosti. Okrem toho sa Voltairine prejavovala ako nadané dieťa, ktoré dokázalo vo svojich štyroch rokoch plynulo čítať.

Jej myslenie je v literatúre charakterizované ako voľnomyšlienkárské. Svoje krstné meno dostala po voľnomyšlienkárskom osvieteneckom filozofovi Voltairovi. Voľnomyšlienkarstvo bolo zároveň výrazom jej osobného boja voči vlastnej náboženskej minulosti.¹⁶¹⁴ Od svojich trinástich rokov bola vzdelávaná a vychovávaná v ženskom kláštore. Napriek tomu, že táto skúsenosť neodstránila jej antiautoritársky a protináboženský (protikatolícky) postoj, de Cleyre si po zvyšok života odniesla z kláštora umiernenosť a asketizmus. Sama o svojom živote v kláštore a dopade na jej uvažovanie neskôr napísala, že kláštor na nej zanechal „biele jazvy“ a tiahol jej vôľu neúprosne „k poznaniu a potvrdeniu vlastnej slobody“.¹⁶¹⁵

Napriek tomu, že v tých časoch skôr anarchisti strieľali na iných, v prípade tejto anarchofeministky tomu bolo presne naopak. Voltairine de Cleyre bola trikrát postrelená svojím bývalým študentom Hermanom Helche, ktorý svoj čin odôvodnil nepričetnosťou vyvolanou horúčkou a zlomeným srdcom. De Cleyre tento útok prežila a páchatel'ovi odpustila týmito slovami: „Bolo by urážkou civilizácie, ak by bol odsúdený na väzenie za čin, ktorý bol výplodom chorej mysle.“¹⁶¹⁶ Týmito dala zároveň najavo, že činy spáchané nepričetnou osobou z dôvodu duševnej choroby alebo duševnej poruchy si zasluhujú lekársku liečbu, než by si zasluhovali väzenie, ktoré nie je spôsobilé odstrániť pravé príčiny takýchto konaní, ktoré inak naplňajú znaky skutkových podstatí trestných činov. Ale de Cleyre išla ešte ďalej. V podstate odmietala nielen trestanie trestných činov, ale chápanie trestných činov ako vôľových aktov. Namiesto toho zastávala názor, že každý spáchaný trestný čin je prejavom buď spoločenskej, alebo individuálnej choroby: „Všetky takzvané trestné činy sú podľa môjho názoru prejavmi choroby, a to buď spoločenskej, alebo individuálnej.“¹⁶¹⁷ Individuálny dôvod spáchania trestného činu je podľa nej odôvodnený v spoločenských podmienkach: „Ak by spoločnosť bola utvorená tak, že dovoľí každému mužovi, žene a dieťaťu viesť normálny život, neexistovalo by na tomto svete vôbec žiadne násilie. Naplňa ma hrôzou, ak si spomeniem na brutálne činy spáchané v mene štátu. Každý čin násilia je odrazom iného činu násilia. Policajný zbor vychováva kriminálnikov.“¹⁶¹⁸ Eugenia DeLamotte k citovaným myšlienkam dodáva, že odmietnutie stíhať útočníka de Cleyre sa zakladalo na základných premisách anarchizmu, a teda, že spoločnosť musí byť rekonštruovaná na princípe slobody, ktorá zaručí každej ľudskej bytosti viesť „normálny život“, tzn. život, ktorý je v plnej moci jednotlivca samotného. Samozrejme, podľa de Cleyre takýto život je možný len a len v spoločnosti, kde neexistuje vláda alebo štát.¹⁶¹⁹

V literatúre sa možno pomerne často stretnúť so vzájomným porovnávaním Voltairine de Cleyre s Emmou Goldman. Dôvodom takéhoto porovnávania nie je ani tak to,

¹⁶¹⁴ V tejto súvislosti pozri jej básne Kresťanova viera (*The Christian Faith*) a Obhajoba voľnomyšlienkaru (*The Freethinker's Plea*) DE CLEYRE, V. – HAVEL, H. Selected Works of Voltairine de Cleyre. New York : Mothers Earth Publishing Association, 1914. s. 18-26.

¹⁶¹⁵ DE CLEYRE, V. The Making of an Anarchist. In DE CLEYRE, V. – HAVEL, H. Selected Works of Voltairine de Cleyre, s. 156.

¹⁶¹⁶ Cit. podľa BRIGATI, A. J. The Voltairine De Cleyre Reader. Oakland. California – Edinburgh, Scotland : AK Press, 2004. s. ix.

¹⁶¹⁷ Won't Appear against Assailant: Voltairine De Cleyre, Anarchist, Thinks Punishment Is Illogical and Brutal. In New York Tribune, 2nd February, 1903. s. 4.

¹⁶¹⁸ Cit. podľa AVRICH, P. An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1978. s. 175.

¹⁶¹⁹ Pozri DELAMOTTE, E. Refashioning the Mind: The Revolutionary Rhetoric of Voltairine de Cleyre. In Legacy, Vol. 20, Nos. 1 & 2, 2003. s. 155.

že by si ich teórie anarchizmu boli natoľko podobné ako skôr to, že išlo o anarchistky a obhajkyne zrovnoprávnenia žien, ktoré žili v rovnakom historickom období a ktoré udržiavali medzi sebou vzájomné kontakty. Navyše, obe sa zvyknú považovať za dve najvýznamnejšie anarchistické obhajkyne ženských práv, ktorých myšlienky majú prepracovanú podobu a ktoré dokázali ovplyvniť teoretické aj praktické smerovanie anarchizmu v oblasti zrovnoprávnenia žien aj do budúcnosti. Emma Goldman označila Voltairine de Cleyre za „najobdarenejšiu a najbrilantnejšiu anarchistickú ženu, ktorú vôbec Amerika mohla vytvoriť“.¹⁶²⁰ Napriek týmto pochvalným slovám od jednej z najväčších anarchofeministických osobností treba zároveň dodať, že de Cleyre je v porovnaní s ňou menej známou postavou anarchistického boja za zrovnoprávnenie žien. Samozrejme, v mnohom sa názory týchto dvoch predstaviteľiek odlišovali. Najnápadnejší rozdiel je v tom, že anarchizmus Goldman je komunistický, zatiaľ čo anarchizmus de Cleyre je skôr individualistický.¹⁶²¹ V tejto súvislosti mali aj rozdielne zdroje myšlienok. Goldmanovej teórie vychádzali z myšlienok anarchistických teórií Petra Kropotkina a Michaila Bakunina. De Cleyre sa v oveľa väčšej miere opierala o myšlienkový

¹⁶²⁰ GOLDMAN, E. Voltairine De Cleyre [online]. [cit. 23.08.2020]. Dostupné na: <https://www.lib.berkeley.edu/goldman/pdfs/PublishedEssaysandPamphlets_VoltairineDeCleyrei.pdf/>.

¹⁶²¹ Občas sa možno stretnúť s tým, že anarchizmus Voltairine de Cleyre je kategorizovaný slovným výrazom „anarchizmus bez prívlastkov“ („*anarquismo sin adjetivos*“ alebo „*anarchism without adjectives*“). Takýto prúd anarchizmu definoval George Richard Esenwein v širšom zmysle ako „neutrálnu podobu anarchizmu, to znamená, doktrínu bez akýchkoľvek kvalifikačných kritérií, akými sú komunistický, kolektivistický, mutualistický alebo individualistický. Pre niektorých *anarquismo sin adjetivos* jednoducho predstavuje postoj, ktorý toleroval koexistenciu vzájomne rôznych anarchistických škôl“. Tento výraz na označenie čistej a jednoduchej podoby anarchizmu („*anarquismo sin adjetivos*“) použil prvýkrát profesor matematiky Fernando Tarrida del Mármol. Tento koncept takisto ďalej rozvinul v inom chápaní Ricardo Mella. Pozri bližšie ESENWEIN, G. R. *Anarchist Ideology and the Working Class Movement in Spain, 1868-1898*. Berkeley – Los Angeles – Oxford : California University Press, 1990. s. 135 a nasl. Takáto synkretická podoba anarchizmu sa rodila ako výsledok diskusie medzi jednotlivými školami anarchizmu. Dôvodom bolo aj pátranie anarchizmu po tom, ako sa postaviť k jednotlivým otázkam organizovania ekonomického (najmä postoj anarchizmu voči udržateľnosti kapitalizmu) a širšieho spoločenského života. Preto sa centrum diskusie medzi anarchistami do veľkej miery odohrávalo medzi individualistickými a komunistickými anarchistami. Voltairine de Cleyre bola súčasťou tejto diskusie a svoj záver vyjadrila príklonom k „iba jednoduchému anarchizmu“: „Moje osobné presvedčenie je, že obe podoby spoločnosti [t.j. individualistická a komunistická], tak ako každý ľudský výtvor, by v prípade absencie vlády boli uskutočňované v rozdielnych lokalitách s ohľadom na inštinky a materiálne podmienky ľudu, ale takisto možno voči obom vzniesť dobre odôvodnené námietky. Sloboda a experimentovanie samé osebe môžu určiť najlepšiu podobu spoločnosti. Z tohto dôvodu sa už viac neoznačujem inak ako jednoducho „Anarchistka“.“ DE CLEYRE, V. *The Making of an Anarchist*, s. 158. Napriek uvedenému však možno tvrdiť, že jej anarchizmus má bližšie k individualistickým východiskám, než by mal smerovať ku kolektivistickej a komunistickej podobe. Spôsob existenciálneho vyjadrovania myšlienok, apel na slobodu a autonómiu jednotlivca, a to aj vo feministických esejách, ju približuje k individualistickému anarchizmu. Na tejto pozícii nič nemení ani skutočnosť, že de Cleyre sa vyjadrovala voči kapitalistickej ekonomike kriticky a negatívne (napr. v otázke monopolov alebo zlých pracovných podmienok), hoci zároveň vyjadrila nadšenie, že kapitalizmus dokázal vytvoriť materiálne podmienky pre emancipáciu žien. V podstate odmietala každý anarchizmus s prívlastkom, pretože podľa nej má každý z nich svoje nedostatky. Navyše, de Cleyre nechápala ekonomickú stránku konštituovania spoločnosti ako rozhodujúcu. Pokiaľ ide o transformáciu spoločnosti, do popredia zasa kládla spoločenské témy a otázku spravodlivosti. Ekonomická otázka je tak pre ňu až druhoradá. Okrem toho sama pripúšťala, že budúce anarchistické spoločnosti môžu experimentovať s rôznymi ekonomickými modelmi a v konečnom dôsledku sa tieto ekonomické modely môžu líšiť v závislosti od lokálnych podmienok tej-ktorej spoločnosti.

odkaz Thomasa Jeffersona, Thomasa Paina, Ralph W. Emersona alebo Benjaminu Tuckera. Sčasti čerpala aj zo sekulárneho radikalizmu Roberta Owena¹⁶²².

Ich životy sa takisto líšili: Goldman bola extrovertkou, ktorá bola zvyknutá na pohyb v spoločnosti, zatiaľ čo de Cleyre v mnohom preferovala introvertný život v samote. Osobnosť de Cleyre mala tendenciu spadať až do depresívnosti, o čom svedčia jej dva pokusy o samovraždu. Navyše, de Cleyre obohacuje svoje myslenie aj o existencialistický pohľad, ktorý v prípade Goldman nie je natoľko hlbokým. O existenciálnu skúsenosť sa spravidla Goldman opiera, pokiaľ ide o cieľ oslobodenia ľudského ducha a vykresľuje existenciálnu individualitu ako cestu k všeobecnému oslobodeniu ľudstva spod vplyvu akýchkoľvek autorít. Voltairine de Cleyre ide hlbšie a schádza až k významu utrpenia v ľudskom živote. Na jednej strane, si de Cleyre uvedomuje konečnosť a márnosť všetkého ľudského v živote, na strane druhej, je napriek tomu odhodlaná obhajovať konanie dobra. Konanie dobra tak stojí tvárou v tvár absurdite. Ako hovorí: „Všetky osoby sú vzájomne previazané a spoločne sa vrhajú do záhuby. [...] Nestačí, že tieto ‚veci sú kruté a slepé?‘ Musíme sa aj my stať krutými a slepými? Ak sa celá tá vec javí prinajmenšom tak malicherná, mali by sme ju o to viac zhoršiť, alebo by sme ju mali rozdrviť a zadusiť? Nemôžeme, poznajúc koľko pozostatkov mŕtvych a utopených vecí cez nás preteká, prestať strašiť naše mysle strašidami starých skutkov a scén násillia, a naučiť sa odpustiť nášmu bratovi, ktorého strašidlá sú omnoho reálnejšie a na ktorého padlo väčšie utrpenie? [...] Verte mi, odpustenie je lepšie ako hnev – je lepšie pre porušiteľa, ktorého sa dotkne a zmení ho, a takisto je lepšie pre vás. A mýlite sa, ak si myslíte, že je to ťažké: je to oveľa ľahšie ako nenávidieť. Môže to znieť ako paradox, ale čím väčšia ujma, o to ľahšia je milosť.“¹⁶²³ Takýmto spôsobom sa de Cleyre snažila optimizmom dobra argumentovať v prospech upustenia od trestania zločincov. Avšak v pozadí tohto optimizmu stál jej negatívny prístup k životu. S tým súvisí aj rozdielne vnímanie života u oboch porovnávaných anarchofeministiek. Crispin Sartwell hovorí o tom, že Goldman chápala život ako silu, ktorá môže byť naplnená plnosťou, ak bude oslobodená. Z pohľadu Goldman je anarchizmus cestou k oslobodeniu. Naopak, de Cleyre vnímala život ako „neustály pokus, a dokonca sa pohrávala s myšlienkou, že jeho vyhynutie by bolo vhodnejšie než jeho pokračovanie“.¹⁶²⁴

Anarchizmus de Cleyre bol zameraný na skúsenosť utrpenia a empatie voči nemu. Depresívny vzťah k životu a akcent na utrpenie prejavila aj vo svojom liste anarchistovi Alexandrovi Berkmanovi: „Konečná analýza ma privádza k mojej nenávisti života, nie k tučným buržujom. Život, táto diabla vec, ktorá privádza bez milosti k utrpeniu milióny drobných bytostí, iba hlad, bolesť, šialenstvo. Nie je dňa, keď utrpenie úbohých túlavých zvierat na uliciach u mňa nevyvolá horkosť zlosti voči životu.“¹⁶²⁵ Poznaním vlastného utrpenia mohla sama pochopiť utrpenie iných a hodnotu túžby oslobodenia spod neho. Cítila vzájomnú prepojenosť všetkého živého tvorstva, ktoré spája utrpenie samo. Vlastné utrpenie jej tak bolo motiváciou k odstráneniu utrpenia iných. Aj to je jeden z dôvodov, prečo ju novinár a editor radikálnych periodík Leonard D. Abbott označil ako „kňažku smútku a pomsty“.

Rozdiely medzi de Clayre a Goldman môžeme takisto nájsť aj vo vonkajšej podobe jazyka, ktorý obe používali. Goldman písala a hovorila stroho či priamo, naopak de Cleyre písala kultivovaným až poetickým štýlom, z ktorého miestami razí na povrch romantizmus. Crispin Sartwell v tejto súvislosti pripomína, že de Cleyre označila Goldman ako „ženu rybára“, ktorej štýl jazyka bol poznačený vulgárnosťou, dekadenciou a plytkosťou

¹⁶²² Treba pripomenúť, že pri socializme nezostala dlho. Od socializmu ju odradzovala tendencia k posilňovaniu mravov a apel na dodržiavanie spoločenských noriem a zvyklostí.

¹⁶²³ DE CLEYRE, V. Crime and Punishment. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius, s. 145-146.

¹⁶²⁴ SARTWELL, C. Priestess of Pity and Vengeance. In tamže, s. 9.

¹⁶²⁵ Cit. podľa AVRICH, P. An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre, s. 206.

realizmu.¹⁶²⁶ Bez ohľadu na uvedené je štýl písania de Cleyre svedectvom o jej literárnom talente ako aj o kultivovanom výraze anarchistického myslenia, kde sa anarchizmus prelína s umením. Ako rečníčka sa v porovnaní s Emmou Goldman – prejav ktorej bol plný výrazov a emócií – javila skôr umiernenie a zdržanlivo. Sama seba totižto hodnotila skôr ako prednášateľku než by bola rečníčkou. De Cleyre uprednostňovala písomnú prípravu pred prejavom.

Na strane druhej, obe autorky zblížovali ich postoje k vtedajším anarchistickým atentátom, nedôvera voči podobe manželstva ako právneho či spoločenského a náboženského inštitútu vtedajšej doby, a tiež otázka sexuálneho života žien. Napriek tomu, že kvalitou vyjadrenia svojich myšlienok sa de Cleyre vyrovná Goldman, predsa len sa môžeme stretnúť s opomínaním jej diel v literatúre venovanej vývoju anarchistického myslenia. Obvyklé miesto ženy anarchistického myslenia je vyhradené Emme Goldman.

Výrazným rozdielom – pravda, okrem radu ďalších rozdielov – medzi oboma anarchofeministkami je vnímanie lásky. Aj keď štýl písania de Cleyre je v porovnaní s Goldman viac poetickejším, lásku ženy k mužovi opisuje plocho až má čitateľ dojem, že láska je len prostriedkom uspokojenia sexuálnych túžob ženy. Láska nemá viesť ženu k sebaobetovaniu nej samej, veď pre ženu je najdôležitejšia vôľa stať sa a zostať po zvyšok svojho života samostatnou a sebestačnou, hovorí de Cleyre. Rovnako chápe lásku ženy k vlastným deťom, a teda materstvo a rodičovstvo ženy. To v žiadnom prípade nesmie obmedzovať slobodu ženy. Emma Goldman je v tomto smere iná. Jej opis mileneckých vzťahov žien k mužovi, respektíve k viacerým mužom paralelne ako aj lineárne, je zdá sa omnoho viac romanticky chápaný a vyjadrovaný v texte jej spisov. Preto u Goldman má láska rozhodujúcu úlohu v živote žien a je aj obranným prostriedkom žien proti sebeckým citom, ktorých účelom je zmanipulovať a následne fyzicky a psychicky si zaviazať svojho partnera. Preto spolu láska a sloboda predpokladajú vzájomnosť zo strany muža a ženy, aby si boli rovnými a rovnocennými milencami. Naopak, z opisu milostných záležitostí v spisoch de Cleyre omnoho viac vplýva individualistická atomizácia milostných partnerov. Odstup, izolácia a samota jednotlivca je z jej pohľadu vyhovujúcejším predpokladom pre naplnenie milostných a sexuálnych túžob, než by sa mali opierať o blízkosť vzájomnosti.

Anarchizmus v podaní de Cleyre nie je len teóriou alebo dokonca politickou doktrínou. Podľa nej je anarchizmus morálnym a etickým prístupom, ktorý stojí a presahuje iné morálne a etické systémy, pretože umožňuje jednotlivcom žiť život podľa hodnôt, ktoré oni sami vyznávajú a ktoré si slobodne zvolia. V tomto prístupe sa skrýva aj jej individualizmus americkej myšlienkovvej tradície. Zodpovednosť za svoje morálno-hodnotové presvedčenie a svoj život nesie sám jednotlivec. Inými slovami, každý je slobodný, a preto má prenechať slobodu aj ostatným jednotlivcom. Z pohľadu jednotlivca je tak zrejmé, že jednotlivec sa má a môže zodpovedať výhradne za seba, zatiaľ čo zodpovednosť za iných sa prenecháva výhradne na nich samých. Takýto postoj je v opozícii ku (anarcho)komunistickej pozícii morálnej zodpovednosti, ktorá hlása: „Jeden za všetkých, všetci za jedného.“

Voltairine de Cleyre zároveň reaguje vo svojej anarchistickej teórii na problém spravodlivosti práva. Jej existenciálny základ anarchizmu má dva korene: prvým je osobná skúsenosť s kláštorom a druhým je zasa osobné hodnotenie súdneho procesu s haymarketskými martýrmi. Týmto prístupom nadobúda jej anarchizmus rozmer filozoficko-právnych skúmaní. Kládne si otázku, či je vôbec možná existencia spravodlivého práva. Rozhodujúcou udalosťou, podmieňujúcou jej právno-filozofické uvažovanie bolo potrestanie páchatel'ov bombového útoku pri Haymarketskom masakri z roku 1886 v Chicagu.¹⁶²⁷ K jej

¹⁶²⁶ SARTWELL, C. Priestess of Pity and Vengeance, s. 4.

¹⁶²⁷ Dôkazom toho, že táto udalosť a celý súdny proces bol jedným z rozhodujúcich pre jej myslenie je aj samotný fakt, že miesto posledného odpočinku Voltairine de Cleyre sa nachádza na tom istom cintoríne, kde sú pochovaní odsúdení za tento trestný čin. Dokonca sa jej hrob nachádza vedľa ich

anarchistickému presvedčeniu ju síce viedlo jej hodnotenie vlastného pobytu v kláštore, avšak k jasnejšiemu vymedzeniu či osobnému utvrdeniu v anarchizme ju viedol súdny proces s obvinenými atentátnikmi. Ako sama dodáva: „Dovtedy som verila v spravodlivosť amerického právneho poriadku a porotného súdneho systému z ich podstaty. Potom [t.j. po odsúdení páchatel'ov napriek odôvodneným pochybnostiam] som už nikdy nemohla. Hanebnosť tohto súdneho procesu sa zapísala do dejín, a otázka, ktorú prebudil o možnostiach spravodlivosti podľa práva, sa zmenia na hrozivý plač napriek celým svetom.“¹⁶²⁸ De Cleyre preto nadobudla presvedčenie, že právo nikdy nemôže dosiahnuť vo svojej podstate spravodlivé rozmery a je ako také od spravodlivosti esenciálne odlúčené, a teda realisticky odlúčiteľné. Predstavuje priamočiaru myšlienkovú líniu, v ktorej právo je dôkazom toho, že autorita vlády či štátu je od podstaty veci a aj v skutočnosti nespravodlivá.

Čo je teda anarchizmus podľa de Cleyre? Na túto definíčnú otázku odpovedá nasledovne: „Anarchizmus predstavuje slobodu duše a tela – a to v každej túžbe, v každom raste.“¹⁶²⁹ Rozpracovanie anarchistickej teórie z autorstva de Cleyre má prvky existencializmu. Sama si na otázku, prečo je vlastne anarchistkou odpovedá: „[P]retože si nemôžem pomôcť.“¹⁶³⁰ Jej túžba po slobode sa preniesla aj do riešenia ženskej otázky. Venovala sa problematikám, akými boli ekonomická nerovnosť a závislosť žien na mužovi v rodinných štruktúrach, otázky sexuality, vtedajšia právna úprava manželstva a konvenčná podoba rodiny. Ich integrálnou súčasťou je vzbuja, revolta či revolúcia voči akejkolvek podobe útlaku. V eseji s názvom Prípád žena proti Ortodoxii (*The Case of Woman Versus Orthodoxy*) si Voltairine de Cleyre kladie otázku, prečo sa v dejinách ľudstva doteraz ženy nevzbúрили voči útlaku, ktorý bol a je stále na nich páchaný. Túto otázku si kladie o to nástojčivejšie, ak porovnáva revolty mužov: „Ztročení muži, takpovediac ‚kopali‘ – kopali dôrazne a rázne aj keby im kopanie malo priniesť ťažšie okovy; ale my sme nikdy, až donedávna, nezažili revoltu žien. Ukláňali sme sa, pokľakli a pobožkali ruku, ktorá nás bila. Prečo?“¹⁶³¹ Ženám boli behom vývoja dávané rôzne vlastnosti, ktorých naplnenie sa od nich pod pokrievkou slušnosti očakávalo. Tieto vlastnosti mali evokovať slabosť (*weakness*) žien. Najvýraznejšími z nich boli poslušnosť manželovi spolu so schopnosťou potlačiť vlastnú vôľu. Obe viedli k tomu, že sa obmedzovalo myslenie a poznanie žien. Navyše, sankcie – právne, morálne alebo dobrovoľné –, ktoré ich zaisťovali ponechávali podľa de Cleyre v ženách „malého ducha, ktorý v ženách zostal takmer beznádejne zlomený“.¹⁶³² Takýto pohľad na ženu označuje ako ortodoxný. Po stáročia boli ženy takto opantávané a udržiavané v poddanstve, čo viedlo k tomu, že mnoho z nich poslušne priali svoj osud. Voltairine de Cleyre bola zároveň presvedčená, že takéto postavenie žien nie je večné a musí byť zmenené. Dokonca je takáto etická ortodoxia v súčasnosti prekonaná, nakoľko vyhovovala materiálnym podmienkam kmeňovej organizácie ľudstva či vojnovým obdobiam ľudstva, ktoré sa zakladali na mužskej

hrobov. DELAMOTTE, E. *Refashioning the Mind: The Revolutionary Rhetoric of Voltairine de Cleyre*, s. 154.

¹⁶²⁸ DE CLEYRE, V. *The Making of an Anarchist*, s. 156.

¹⁶²⁹ DE CLEYRE, V. *Anarchism*. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*, s. 81.

¹⁶³⁰ Voltairine de Cleyre pokračuje v ďalšom objasňovaní tohto tvrdenia s dôrazom na podmienky svojej vlastnej osobnosti: „Nemôžem byť nečestnou k sebe samej; podmienky života ma tlačia; musím niečo robiť s mojou myslou. Nemôžem sa uspokojiť s tým, že budem svet považovať za zmätok náhodných udalostí, ktorými by som sa túlala ako bludiskom obchodného domu bez iných myšlienok než ako sa dostať dnu a potom von. [...] Ľudia, ktorí sú mentálne spokojní, ktorí sa dokážu pást' po všetky svoje dni na jednom intelektuálnom bidle, nikdy nechápali túto vlastnosť mentálne aktívnych [ľudí].“ DE CLEYRE, V. *Why I am an Anarchist*. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*, s. 53.

¹⁶³¹ DE CLEYRE, V. *The Case of Woman Versus Orthodoxy*, s. 210.

¹⁶³² Tamže.

sile a požiadavke rapidne rýchlej reprodukcie spoločnosti. V tejto súvislosti za javí uvažovanie de Cleyre značne materialisticky, ale na druhej strane aj aktivisticky, pretože prináša ideovú zmenu. V podstate jej materializmus vyjadrení v tvrdení o tom, že „[m]ateriálne podmienky určujú spoločenské vzťahy medzi mužmi a ženami; a ak podľa materiálnych podmienok ako takých sa stanú tieto vzťahy neudržateľnými, budú nútené prijať iné“.¹⁶³³ Materiálne podmienky tak v končenom dôsledku vytvárajú priestor, aby vznikla nová morálna a etická podoba spoločenského prístupu k vzťahu muža a ženy. Podstatným postrehom je, že tento materialistický vzťah neplatí absolútne a už vôbec nepôsobí automaticky v dejinách ľudstva. Koniec-koncov sama to priznáva: „Kódex ortodoxných pravidiel nikdy neprijal a nikdy ani neprijme nič tohto druhu, pokiaľ k tomu nebude prinútený.“¹⁶³⁴ Tento nedostatok má napraviť až aktivizmus. Samotný proces zmeny spoločenského nazerania na vzťah ženy a muža ešte len začal a aktivizmus sa postupne prebúdzá. Svedectvom toho sú aj myšlienky a vplyv Mary Wollstonecraft. Síce zatiaľ podľa de Cleyre nevznikla ucelene a dobre organizovaná trieda žien, ale „tu a tam bolo možné bádať sporadické príklady“ tohto pohybu, a preto „staré tradície opevnené dávnymi možnosťami ostali pevné“.¹⁶³⁵ Tentoraz optimisticky verila v to, že kapitalizmus dokázal vytvoriť ekonomické (materiálne) podmienky – hoci len nezamýšľane – , v ktorých sú požiadavky oslobodenia a zrovnoprávnenia žien plne reálne: „Táto železná päta rozdrvila škrupinu ‚ženskej sféry‘; krídla porastú – nikdy nemajte strach, budú rásť“.¹⁶³⁶ Ako hovorí, už súčasný stav svedčí o tom, že sa položili výrazne základy pre sebestačnosť žien.

De Cleyre odmietala manželstvo. Manželstvo a rodinný život ženy prirovnávala k otroctvu ženy, ktoré je pod drobnohľadom manžela, štátu a cirkvi. Dokonca ide o osobitný typ otroctva, pred ktorým nie je kam ujsť do bezpečia.¹⁶³⁷ Od ženy sa očakáva v manželskom a rodinnom živote sebaobetovanie. Muž má v manželstve totálnu kontrolu nad rodinou a manželkou.¹⁶³⁸ Žena sa stáva od neho závislou ekonomicky, pričom jej povinnosti sa stávajú hlavnými a zameriavajú sa najmä na rodinu a manžela. Nazdávala sa, že manželstvo je produktom morálky. Podľa nej je morálka sociálnym konštruktom, ktorého podoba je ovplyvnená tým, čo sa aktuálne hodí spoločenským potrebám, hodnotám a ideálom. Podľa tohto kritéria spoločnosť určuje čo sa chápe ako „dobré“ a čo sa zasa chápe ako „zlé“.¹⁶³⁹ De

¹⁶³³ Tamže, s. 211.

¹⁶³⁴ Tamže, s. 217.

¹⁶³⁵ Tamže.

¹⁶³⁶ Tamže.

¹⁶³⁷ „Keď Amerika schválila zákony o utekajúcich otrokov, ktorý nútil ľudí aby chytali svojich druhov tak brutálne ako túlavých psov, Kanada, aristokratická, nerepublikánska Kanada, stále naťahovala svoje ruky tým, voči komu mohla. Avšak neexistuje útočisko pre zotročené pohlavie. Tam, kde sme musíme vykopať svoje zákopy, a zvíťaziť alebo umrieť.“ DE CLEYRE, V. Sex Slavery, s. 233.

¹⁶³⁸ K vnímaniu manželstva ako otroctva sa v širších súvislostiach za pomoci metafor vyjadruje nasledovne: „Považujem každú vydatú ženu za to, čím v skutočnosti je, za zviazaného otroka, ktorý si berie pánovo meno, chlieb svojho pána, príkazy svojho pána, a slúži rozmarom svojho pána; ktorý podstúpi ortiel tehotenstva a krúti chvostom podľa jeho diktátu, – nie tak ako ona túži; ten kto nevlastní žiaden majetok, ani vlastné telo, bez jeho súhlasu, a z jej namáhaných paží, ktoré nosia deti do roztrhania pre jeho potešenie, alebo sú aspoň odhodlané, kým sa nenarodia.“ Pozri tamže, s. 228. Zároveň však treba upozorniť, že de Cleyre nemala negatívny postoj voči mužom. O vzťahu muža, manželstva a jeho nadradeného postavenia sa vyjadřila aj týmito slovami: „Muži nemusia byť tyranmi, ak sa ženia, ale často sa nimi stanú.“ Pozri DE CLEYRE, V. Woman Question. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius, s. 223. Okrem uvedeného takisto tvrdila, že manželstvo je v neprospech mužov a žien, aj keď v prípade žien je váha negatívnych dôsledkov zaťažujúcejšia. Voltairine de Cleyre skôr poukazuje na transformatívny charakter inštitúcie manželstva, konkrétne na mužov život a jeho správanie sa v ňom.

¹⁶³⁹ „[N]eexistuje absolútne dobro alebo zlo; existuje iba relativita, závislá na neustálom, ale pomaly sa meniacom stave spoločnosti vo vzťahu k zvyšku sveta. Dobro a zlo sú sociálne koncepcie [...]. A definícia dobrého, tak aby bola opatrená účelným správaním sociálnych bytostí, je: Ten spôsob

Cleyre bola presvedčená, že osobná sloboda je totižto ideál, ku ktorému nevyhnutne smeruje moderné ľudstvo. Za týmto účelom má byť podľa nej upravená aj spoločenská morálka: „Čo je rastúcim ideálom ľudskej spoločnosti, nevedomím naznačované a vedomím rozpoznávané a poznávané? Pri všetkých dostupných údajoch o pokroku sa javí takým náznak slobodného jednotlivca“.¹⁶⁴⁰ Manželstvo stojí v protiklade k ideálu osobnej slobody. Platí to v prípade mužov, ale o niečo viac najmä v prípade žien. V tom spočíva aj zásadný rozdiel v negatívnom hodnotení manželstva medzi Voltairine de Cleyre a Emmou Goldman. Kým de Cleyre absolútne odmietala manželstvo, Goldman behom svojho života a tvorby odmietavý postoj voči manželstvu zmierňovala.¹⁶⁴¹ Goldman teda odmietala len dobovú, patriarchálnu podobu manželstva, ale inak bola ochotná pripustiť možnosť reformovania manželstva do náležite vhodnej podoby. Iným vyjadrením sa dá tvrdiť, že Goldman považovala manželstvo medzi mužom a ženou za schopné náprav, avšak v prípade de Cleyre sa nejaví iná možnosť ako manželstvo vcelku odmietnuť.

Pod manželstvom de Cleyre myslí: „Stály vzťah muža a ženy, sexuálny a ekonomický, v ktorom sa uskutočňuje domáci a rodinný život.“¹⁶⁴² Jej hlavná námietka spočívala v tom, že manželstvo je „trvalý vzťah závislosti, ktorý poškodzuje rast individuálneho charakteru“.¹⁶⁴³ Táto anarchofeministka zároveň nebola pesimistická len voči manželstvu, ale takisto voči trvalosti či udržateľnosti lásky ako hlbokého celoživotného citu v tesnej blízkosti svojho milovaného. Podľa de Cleyre manželstvo doslova zabíja lásku. Zaujímavým sa v tejto súvislosti javí aj riešenie zmieneného problému, ktoré navrhuje. Podľa nej by tak milenci alebo manželia mali žiť oddelene: „Domnievam sa, že jediný spôsob ako zachovať lásku v čomkoľvek a v nadnesenom stave, ktorý ju robí hodnou tohto pomenovania – inak je to len túžba alebo obyčajné priateľstvo – je zachovanie si odstupu. Nikdy nedovoľte, aby sa láska vulgarizovala vzájomnou nemravnosťou stáleho a blízkeho združovania.“¹⁶⁴⁴ Rovnako na inom mieste je konkrétnejšia vo svojich vyjadreniach, keď sa obracia na ženy týmito slovami: „V tomto okamihu by som dôrazne odporúčala každej žene, ktorá uvažuje o akomkoľvek druhu sexuálneho zväzku, aby nikdy nežila s mužom, ktorého miluje tak, že si prenájmu dom alebo izbu a stala sa jeho gazdinou.“¹⁶⁴⁵ V tomto zmysle sa akcentuje oddelenosť dvoch osobností, z ktorých každá zažíva svoj vlastný slobodný a individuálny rozvoj. Muži a ženy majú v tomto duchu zostávať samostatnými a separovanými osobnosťami. Láska ich síce spája, ale nemá byť všeobetujúca, najmä ak sa má obetovať jeden z nich v prospech manželstva, rodiny alebo hoci len spoločného života. Fyzický partnerský odstup je pripomienkou nielen toho, že jeden druhého nemajú nijako obmedzovať, ale je najmä prejavom úcty jedného voči druhému. To je možné zachovať len za splnenia podmienky, ak jednotlivец nebude mať viac spoločného so svojím milovaným ako by mohol mať s ktorýmkoľvek iným členom spoločnosti, ktorý nie je jeho milencom.¹⁶⁴⁶ Aj tu vidno individualistický prístup, kde hrá prím jednotlivец so svojou slobodou a nenúteným a neobmedzovaným osobnostným rozvojom. V nadväznosti na prezentované myšlienky treba

konania je najlepším, ktorý najlepšie zodpovedá rastúcim potrebám spoločnosti.“ DE CLEYRE, V. *Those Who Marry Do Ill*, s. 197.

¹⁶⁴⁰ Tamže, s. 198.

¹⁶⁴¹ Za zmienku stojí porovnanie tvrdení o manželstve od Goldman, ktorá považovala lásku k mužovi spolu s pôrodom vytúženého dieťaťa za najväčšie „poklady života“, a de Cleyre, ktorá vidí v manželstve „otroctvo“ sexuálnej, emočnej a čiastočne aj ekonomickej závislosti na mužovi, ktoré obmedzuje slobodný individuálny rozvoj ženy. Porovnaj GOLDMAN, E. *The Tragedy of Woman's Emancipation*, s. 514.

¹⁶⁴² DE CLEYRE, V. *Those Who Marry Do Ill*, s. 199.

¹⁶⁴³ Tamže.

¹⁶⁴⁴ Tamže.

¹⁶⁴⁵ DE CLEYRE, V. *Woman Question*, s. 223.

¹⁶⁴⁶ Pozri DE CLEYRE, V. *Those Who Marry Do Ill*, s. 206.

čitateľku a čitateľa upozorniť na skutočnosť, že de Cleyre nehovorí o podmienke sexuálne zdržanlivosti. Sexuálnu príťažlivosť medzi milujúcimi sa partnermi považovala za prirodzenú a nevyhnutnú potrebu, ktorá je vlastná každému jednotlivcovi. Pritom sexuálnu túžbu v žiadnom prípade neviazala iba na jej reprodukčnú funkciu, ktorá smeruje k plodeniu detí. Sexuálny život ženy je plne oddeliteľný od jej reprodukčných funkcií. Zároveň sa v tomto smere jasne javí ako zástankyňa sexuálnej výchovy žien a plánovaného rodičovstva: „[N]ikdy nemajte dieťa, pokiaľ ho nechcete, a nikdy ho nechcete (sebecky, pre potešenie z peknej hračky), pokiaľ nie ste samé schopné sa oň postarať.“¹⁶⁴⁷ Zhrnutím z uvedených myšlienok o sexualite a materstve ženy vyplýva, že materstvo nepovažovala, za nevyhnutný a neoddeliteľný predpoklad života ženy. Byť sexuálne aktívnou je prirodzenou a takpovediac zdravou súčasťou života ženy, no byť matkou k takýmto predpokladom jednoznačne nepatrí.

Rodinný život je takisto premenný požiadavkou individuality. Voltairine de Cleyre predpokladala, že rodiny už v súčasnom vývoji nebudú také veľké, a teda nebudú mať toľko detí ako v minulosti. Výchova detí nebude tak náročná a bude sa rodiť taký počet detí, ktorý zaručí novým jedincom lepšiu šancu na prežitie, rozvoj a život. Rodičovstvo tým bude výrazné obmedzené, čo podporí rozvoj individuality samotného rodiča. Zaujímavá je z toho pohľadu aj výchova detí v prostredí dvoch oddelene žijúcich, avšak vždy sa milujúcich manželov. De Cleyre v tomto videla tri zásadné možnosti, t.j. buď budú deti vychovávané v domácnosti jedného z rodičov, alebo budú vychovávané v dvoch domácnostiach oboch rodičov zároveň, či v takzvaných komunitných domácnostiach. Dôležité je, aby si dieťa uvedomovalo, že takýto spôsob výchovy a života je vytvorený za účelom zachovania slobody a rešpektovania individuality jeho rodičov. Výchovu dieťaťa a samotné rodičovstvo chápe de Cleyre odlišne vzhľadom na všeobecne zažitú predstavu o vzťahu rodiča a dieťaťa. Vo všeobecnosti u žien odmietala nevyhnutnosť materstva. Materstvo teda nie je ničím neodvratným v živote ženy. Táto pozícia súvisí s jej požiadavkou po reprodukčnej slobode žien. Dokonca jej vízia slobodnej anarchistickej spoločnosti sa opierala o právo odmietnuť rodičovstvo, ktoré mala doplniť povinnosť spoločnosti postarať sa o dieťa. Materstvo a rodičovstvo žien tak v jej predstavách má – pokiaľ to je možné – čo najmenej zasahovať do slobodnej individuality jednotlivcov, a teda žien.

V eseji s názvom *Sexuálne otroctvo (Sex Slavery)* prináša pohľad na sexuálnu stránku života manželov. De Cleyre sa kriticky zameriava na dobovú právnu úpravu manželstva, potierania obscénností a falošnosť puritánskej morálky. Tematicky je rámcom tejto eseje sexuálna viktimizácia žien s ohľadom na inštitút manželstva. Pritom ostro kritizuje vzájomnú previazanosť cirkvi a štátu v ideologických základoch manželstva. Ukazuje ako vzájomne spútava štát a cirkev ženy, aby ich udržala v podradnej pozícii. V tejto súvislosti rozoberá tému akou je manželské znásilnenie, otroctvo manželstva, sexuálne pripútavanie ženy na jedného muža (manžela) alebo a rolu materstva atď. Cirkev podľa nej káže prostredníctvom kléru o menejcennosti žien¹⁶⁴⁸ a štát formálnosťou pozitívnoprávnej úpravy zatemňuje skutočnosť, čím odmieta, aby sa hovorilo o niektorých témach, ktoré sú spoločensky neprípustné alebo aby bolo v obliekaní vystavené navonok to, čo má inak ostať skryté¹⁶⁴⁹. Hovorí: „Tieto dve

¹⁶⁴⁷ DE CLEYRE, V. *Woman Question*, s. 224.

¹⁶⁴⁸ Za týmto účelom cirkve vytvorila mýty, ktoré obviňujú ženu z pádu celého ľudstva a snažia sa osobitosť života žien vysvetliť ako prirodzený trest za túto udalosť. Cirkev podľa Voltairine de Cleyre vykresľuje ženu ako ľahkovážnu a skazenú bytosť. Takýto obraz robí zo ženy obetného baránka, zatiaľ čo muža stavia na piedestál s poukazom na to, že „muž je hlavou ženy tak ako je Kristus hlavou cirkvi“. Pozri DE CLEYRE, V. *Sex Slavery*, s. 231 a nasl.

¹⁶⁴⁹ Voltairine de Cleyre videla dvojitý a úzko previazaný útlak žien zo strany štátu a rovnako aj zo strany cirkvi. Štát vytvoril právnu úpravu a právnu politiku, ktorej účelom je sťahť obscénnosti v najprisnejšom slova zmysle. Zaviedol moralizmus v obliekaní, hovorení, vo formulovaní ideálov krásy. Takouto legislatívou s cieľom zdôrazniť čistotu a cudnosť vynucuje nepohodlné a ťažkopádne oblečenie, ktoré

záležitosti, cirkevné vládnutie nad mysľou, a štátne vládnutie nad telom sú príčinami Sexuálneho Otroctva.¹⁶⁵⁰ V centre stojí jej opovrhnutie vtedajšou morálkou, ktorá dáva do pozornosti hodnoty čistoty, cudnosti, úcty a oddanosti, ale vo svojom vnútri je prehnutá. Inými slovami, Voltairine de Cleyre kritizuje, že navonok sa akoby sama spoločnosť takouto morálkou desexualizovala, pričom hlavnou obeťou tohto procesu je opäť žena. De Cleyre tak odkrýva rozpor medzi hodnotovými požiadavkami prísnej podoby morálky a reálnymi podobami fungovania takýchto vzťahov. Svojím spôsobom ide o jej snahu o demaskovanie morálky a reálnych spoločenských pomerov. Ako názov tejto eseje napovedá, manželstvo v sebe okrem iného ukrýva sexuálne otročenie ženy, v ktorom je na žene páchané znásilnenie. Sexualita sa s ohľadom na konvencie, morálku a právo viaže výhradne na manželstvo. A preto je samotné manželstvo znásilňovaním ženy, pretože ženská sexualita sa limituje manželstvom.

Voltairine de Cleyre v obsahu tejto eseje kriticky analyzuje tematiku sociálnej konštrukcie ženskej sexuality. Kľúčom k pochopeniu takéhoto názoru je pozícia, podľa ktorej sa v manželstve muž nadradzuje voči žene. Centrom manželského sexuálneho života je muž. Zdanlivá a falošná dexualizácia spoločnosti navonok zatemňuje tie najhoršie zverstvá páchané na žene, vháňa ju do manželstva a ubíja jej vlastnú individualitu, a to nielen v manželskej oblasti. Preto Voltairine de Cleyre požaduje resexualizáciu spoločnosti, ktorá by priviedla ženy k zrovnoprávneniu. Nevyhnutnou súčasťou je v tejto situácii začať uvažovať o existencii paralelných sexuálnych vzťahov v živote ženy. Vychádzala z predpokladu, že kým u muža je zachovanie jednej celoživotnej sexuálnej partnerky potešením, u ženy je iba jeden trvalý sexuálny partner utrpením.¹⁶⁵¹ Nutným predpokladom je – ako bolo vyššie uvedené – takisto zachovanie oddeleného súžitia. V obsahu tejto eseje vyjadruje myšlienku, podľa ktorej je sexuálny život manželky prirovnávaný k sexuálnemu otroctvu, ba čo horšie, sexuálne spoluzitie manželov sa javí ako znásilňovanie ženy: „A toto je znásilnením všade tam, kde sa muž sexuálne nadradzuje nad ženu bez ohľadu na to, či ho oprávňuje právna úprava manželstva tak urobiť alebo nie. A to je tá najhnusnejšia tyrania, ak muž núti ženu, o ktorej vraví, že ju miluje, aby znášala agóniu vynosenia dieťaťa, ktoré sama nechce, a je to skôr pravidlom ako výnimkou. Je to horšie ako ktorýkoľvek ľudský útlak, je to jasne podobné Bohu.“¹⁶⁵²

Manželstvo je v tomto duchu hlavnou príčinou sexuálnej neslobody žien. Ak však zoberieme do úvahy predchádzajúce myšlienky de Cleyre, potom z nich vyplynie, že akýkoľvek dlhodobý vzťah medzi mužom a ženou, ktorí žijú v tesnej blízkosti, vedie k obmedzeniu individuality oboch so zvýšeným negatívnym dopadom na slobodu žien. Sloboda musí prežarovať životy všetkých jednotlivcov a všetkými spoločenskými vzťahmi. Tam, kde sa namiesto sebestačnosti pestuje vo vzťahu muža a ženy závislosť, sa následne vytvárajú predpoklady pre otroctvo ženy. Závislosť ženy na mužovi, ktorá plynie z emočných, fyzických a ekonomických dôvodov, pripútava ženu k otrockému podradeniu sa v podmienkach týchto vzťahov. Inými slovami, aj samotná žena sa ťažko odpútava od nevyhovujúcich vzťahov, a zasa zachovanie si odstupe od muža umožňuje žene ľahšie a slobodnejšie opustiť vzťahy, ktoré zásadným spôsobom potláčajú nezávislosť identity danej ženy. Zároveň treba pripomenúť, že de Cleyre neodmieta akékoľvek vzťahy medzi mužom, skôr dáva do popredia vytváranie vzťahov na báze slobody a rovnosti. A v rovnakej miere to platí aj o všetkých sexuálnych vzťahoch medzi mužmi a ženami.

Podobne ako u Goldman aj tieto myšlienky de Cleyre nevyvolali ohlas mimo anarchistických kruhov. Rovnako možno tvrdiť, že myšlienky týkajúce sa sexuálneho otroctva žien nevyvolali širší ohlas ani v rámci liberálneho a socialisticky ladeného feminizmu prvej

má zahaliť každý kúsok ženského tela, alebo znemožniť informovať vlastné dieťa o veciach súvisiacich s plodením a pôrodom. Pozri DE CLEYRE, V. Sex Slavery, s. 234 a nasl.

¹⁶⁵⁰ DE CLEYRE, V. Sex Slavery, s. 233.

¹⁶⁵¹ Pozri DE CLEYRE, V. Those Who Marry Do Ill, s. 203-204.

¹⁶⁵² DE CLEYRE, V. Sex Slavery, s. 229.

vlny, ktoré nešli natoľko radikálnou cestou. Myšlienkové smerovanie feminizmu prvej vlny sa z veľkej časti obracalo na právo voliť, pracovať a vyzdvihovanie tradičných ženských rolí a úloh v spoločnosti, manželstve a rodine.¹⁶⁵³ Rovnako ako každá podobná tematika, aj otázka sexuálneho života žien a prejavy patriarchálneho útlaku, ktoré ho sprevádzajú a formujú, vychádzajú v myslení de Cleyre z jej radikálnej kritiky nerovností medzi pohlaviami a opierajú sa o koncept absolútnej slobody. Práve v tejto eseji kritizuje manželstvo ako vzájomné spolužitie muža a ženy po vzoru vzťahu pána a otroka. Keďže de Cleyre sa zameriava na sexuálnu stránku života ženy v manželstve, dospieva k názoru, že manželstvo je vo svojej podobe otroctvom či dokonca permanentným znásilňovaním ženy. To však neznamená, že by odmietala akúkoľvek podobu slobodného sexuálneho vyjadrenia žien. V momente, keď sa žena stane slobodnou a nezávislou je jej sexuálne uspokojenie možné a akceptovateľné aj mimo manželského zväzku, a dokonca za iným účelom ako je spoločenská požiadavka materstva. V tejto súvislosti sa tak snaží vyjadriť pozíciu, podľa ktorej sú sloboda, nezávislosť, samostatnosť a sebestačnosť jedinými nutnými podmienkami náležitej ženskej sexuality. De Cleyre vyjadrila v deväťdesiatych rokoch 19. storočia slová, ktoré by pokojne mohla napísať alebo povedať a hájiť ktorákoľvek radikálna feministka druhej vlny: „Otázka duše je stará – my žiadame naše telá, teraz.“¹⁶⁵⁴

Odmietnutie manželstva zo strany de Cleyre sa neopiera vo veľkom rozsahu o ekonomickú závislosť ženy – proti manželstvu postavila skôr sexuálnu a emočnú závislosť ženy. Napriek tomu okrajovo pripomína aj to, ako závisí žena od manžela po ekonomickej stránke, a takisto berie do úvahy materiálne predpoklady, ktoré dokázal vytvoriť kapitalizmus a ktoré vo svojom vedľajšom efekte dokázu napomôcť žene k ekonomickej sebestačnosti. V uvedených súvislostiach predstavuje de Cleyre nasledovnú analýzu dobovej podoby manželstva: Život ženy v domácnosti priniesol aj ekonomickú závislosť ženy na mužovi ako živiteľovi rodiny. Manželstvo ako také podľa nej nie je vzájomným sľubom muža a ženy, ale naopak ide o sľub muža spoločnosti, že sa bude o ženu starať (najmä po ekonomickej stránke veci) a že preberá za ňu zodpovednosť: „Manželstvo nie je v záujme žien. Je to sľub ženiaceho sa muža mužskej časti spoločnosti (ženy sa do nej nezapočítavajú), že sa nebude vyhýbať zodpovednosti. Manželstvo je zdiskreditované vo výsledkoch ako aj svojím pôvodom.“¹⁶⁵⁵

Určité východisko poskytuje z otroctva manželstva práve kapitalizmus, ktorý ženám otvára nové možnosti. De Cleyre síce v prevažnej väčšine kritizuje kapitalizmus, ale zároveň uznáva, že ekonomicky prispieva k zrovnoprávneniu žien. Kapitalizmus vytvára platené pracovné miesta, ktoré sú vhodné pre ženy, čím prispieva k ich ekonomickej sebestačnosti. Avšak zároveň hodnotí, že práca, ktorú vykonávajú ženy môže mať v kapitalistických podmienkach podružnejší charakter a zlé sú aj pracovné podmienky alebo pracovné prostredie, v ktorých ženy pracujú. Odkázanie ženy na domácu prácu ženu znevýhodňuje: „Podmienky a pláca domácich prác sú také, že každá nezávislá duša by si zvolila radšej otroctvo v továrni, kde tomuto otroctvu uplynie pracovná doba.“¹⁶⁵⁶ Alebo na inom mieste sa k domácim prácam vyjadruje podobne: „Ženské domáce práce sú najhoršie platenou prácou na svete.“¹⁶⁵⁷ Je vedľajším efektom kapitalizmu prelomu 19. a 20. storočia, že takto nezamýšľane dokázal prispieť k oslobodeniu žien: „Napriek tomu som rada, že prostredníctvom tohto úplného desu, týchto gigantických strojov, ktorých čeľuste a zuby mi spôsobujú nočné mory, tieto monštruózne budovy, nahé a s mnohými oknami, naťahujúce sa k nebu, tehlové, tvrdé, čo bez lásky hlcú a dávajú tisíce krehkých životov stále znova a znova, každý deň niekto krehký, slabý,

¹⁶⁵³ Pozri PALCZEWSKI, C. H. Voltairine de Cleyre: Sexual Slavery and Sexual Pleasure in the Nineteenth Century. In NWSA Journal, Vol. 7, No. 3, 1995. s. 55.

¹⁶⁵⁴ DE CLEYRE, V. Sex Slavery, s. 232.

¹⁶⁵⁵ DE CLEYRE, V. Woman Question, s. 223.

¹⁶⁵⁶ DE CLEYRE, V. Those Who Marry Do Ill, s. 203.

¹⁶⁵⁷ DE CLEYRE, V. Woman Question, s. 223.

vyčerpanejší, tieto nezdravé ľudozdravé pasce, ktoré nemôžem nevidieť ako sejú zem a nebo bez toho, aby ma nevedli k slzám, týmto strašnými desmi sa ženy učia byť spoločensky užitočnými a ekonomicky nezávislými – tak ako aj muži.¹⁶⁵⁸ Sama dodáva, že nevyhnutnou podmienkou zlepšenia spoločenského postavenia žien je „otázka chleba“, tzn. doplnkový základ individuality a slobody tvorí otázka materiálnych podmienok života jednotlivca a spoločnosti. De Cleyre si to v podstate predstavovala tak, že ak žena nebude od muža ekonomicky závislá, bude o to viac slobodnejšia. Kapitalizmus v oveľa väčšej miere zapojil ženy do industriálneho chodu spoločnosti, a preto tradičný manželský a rodinný život musí časom ustúpiť. Inými slovami, je to len otázka času, kedy tomu tak bude. Ženy sa začnú stávať sebestačnými vo všetkých stránkach svojho života. Zároveň však nehovorí, že by sa ženy úplne prestali venovať výchove svojich detí, domácim prácam či zamestnaniam, ktoré spoločnosť tradične viazala na ženské pohlavia. Snaží sa skôr povedať, že ženy, ktoré sa rozhodli naďalej plniť takéto úlohy či vykonávať takéto zamestnania slobodne, ich budú považovať za prirodzený rozvoj vlastnej individuality. V porovnaní medzi manželským a slobodným single životom formuluje jasný záver v prospech samostatnosti a sebestačnosti jednotlivca: „Lepšie sú neľútostne sivé oblaky, než biely strop väzenia; lepšia osamelosť prerie, než starostlivosť o dieťa otoka; lepšie studené uhryznutie vetra ako Pánov bozk. Lepší boj za slobodu ako pokoj otroctva“.¹⁶⁵⁹

Vyššie zmienené predstavy de Cleyre sú v zhode s tým ako si predstavovala anarchistickú spoločnosť slobodných jednotlivcov. Manželstvo v nej už existovať nebude. Na základe uvedených názorov je pre ňu manželstvo inštitútom, ktorý obmedzuje slobodu ženy sexuálne, intelektuálne, fyzicky a takisto aj ekonomicky.¹⁶⁶⁰ Namiesto spoločenskej deľby práce zastáva názor, ktorý dáva do popredia podmienku všestrannosti jednotlivcov. Tým sa má vylúčiť väčšia miera odkázanosti jednotlivca na ostatných, teda spoločnosť má tvoriť „všestranný človek s výrobnými a ochrannými kapacitami“.¹⁶⁶¹ V tejto predstave je zhrnutý predpoklad, že všestrannosť jednotlivca bude do veľkej miery zárukou jeho sebestačnosti a prevenciou voči tomu, že pre svoj život bude potrebovať iných jednotlivcov, ktorých by si mohol podmaňovať alebo obmedzovať ich vo vlastnom osobnom rozvoji. V konečnom dôsledku však verila, že skutočne slobodnou spoločnosťou je len taká spoločnosť, ktorá vyžaduje slobodu žien, pretože „nemôže existovať slobodná, alebo spravodlivá, alebo rovná spoločnosť, alebo niečo, čo sa jej približuje, pokiaľ ženy sú kupované, predávané, ubytované, vyživované a chránené ako majetok“.¹⁶⁶²

Peggy Kornegger: o sprostredkovej existencii žien a anarchistoch bez existencie

Americká spisovateľka Peggy Kornegger sa behom sedemdesiatych rokov 20. storočia identifikovala ako anarchofeministka. Kornegger vytvorila anarchofeministickú teóriu, ktorú by sme mohli označiť prívlastkom „spiritualistická“. Prvok spiritualizmu do anarchofeminizmu vniesla napísaním článku s názvom Duchovno sa vyklúlo (*The Spirituality Ripoff*), ktorý vyšiel v roku 1976. Sedemdesiate roky 20. storočia znamenali v prostredí

¹⁶⁵⁸ DE CLEYRE, V. *The Case of Woman Versus Orthodoxy*, s. 218.

¹⁶⁵⁹ DE CLEYRE, V. *The Gates of Freedom*. In DELAMOTTE, E. C. (ed.) *Gates of Freedom: Voltairine de Cleyre and the Revolution of the Mind - With Selection from Her Writing*. The University of Michigan Press, 2007. s. 250.

¹⁶⁶⁰ Zaujímavý je aj jej názor na početnú rozvodovosť ako možný argument proti manželstvu. De Cleyre takúto cestu odmietla, pretože nepovažovala tieto štatistiky za dostatočný dôkaz toho, že manželské spolužitie dvoch osôb nemôže fungovať. Skôr sa prikláňala k názoru, že štatistiky rozvodovosti svedčia skôr o osobných chybách než by svedčili v neprospech manželstva. Doslova v tejto súvislosti hovorí: „[R]ozvodovosť nedokazujú, že manželstvo je samé osebe zlé, ale iba o tom, že veľký počet ľudí robí chyby“.

Pozri DE CLEYRE, V. *Those Who Marry Do Ill*, s. 200.

¹⁶⁶¹ DE CLEYRE, V. *Those Who Marry Do Ill*, s. 203.

¹⁶⁶² DE CLEYRE, V. *The Gates of Freedom*, s. 242.

amerického feminizmu zahrnutie mysticizmu, spirituality a teológie do feministickej teórie a praxe. Kornegger prvok spiritualizmu preniesla aj do myslenia anarchofeminizmu so spirituálnym vplyvom na podmienenie politickej aktivity.

Príčinou zahrnutia spirituality do anarchofeminizmu je predovšetkým presvedčenie, že starú patriarchálnu a hierarchickú spiritualitu, ktorá je typická svojou požiadavkou a vôľou podriaďovať sa vonkajším autoritám a ktorá následne vplýva na mužov a ženy, je potrebné nahradiť novou spiritualitou. Kornegger v nadväznosti na uvedené hovorí: „Ak existuje jediná vec, ktorú náš štát ovláda, tak je to, že dobrý nasledovateľ robí dobrých nasledovateľov, najmä ak sú ‚požehnaní‘.“¹⁶⁶³ S ohľadom na uvedený citát možno tvrdiť, že Kornegger kritizuje vzájomnú podmienenosť náboženstva, spirituality, mytológie, štátu a kapitalizmu. Táto previazanosť pripravuje vedomie jednotlivcov na otrocké a nekritické podriaďovanie sa určitej autorite. V tejto súvislosti treba doplniť, že Kornegger sa neobmedzuje iba na tradičné a väčšinovo rozšírené náboženstvá. Vo väčšej miere kritizuje spirituálne indické, sektárske a iné podobné tendencie motivačných či terapeutických meditačných skupín, ktoré sa svojím spôsobom snažia predávať „pokoj mysle“ a radia „ako nájsť šťastie v živote“. Všetky tieto trendy spirituality sa spoločensky prezentujú ako „nová spiritualita“. V skutočnosti je ich cieľom reprodukovať starú, hierarchickú a patriarchálnu spiritualitu v novom šate. Zároveň sa podľa Kornegger takáto patriarchálna spiritualita presadzuje aj medzi ženami. Medzi ženami sa však rozširuje na prvý pohľad vlastnou a nenútenejšou formou, napríklad prostredníctvom dámskych magazínov, ktoré odporúčajú ženám ako dosiahnuť šťastie životom v domácnosti, v materstve alebo ako dosiahnuť šťastie pri nájdení vytúženého romantického vzťahu. Podľa Kornegger má byť nárast takéhoto trendu „priamou odpoveďou na narastajúcu silu feministického hnutia. Je pokusom o oblbnutie žien smerom k ich starým rolám, a to ich opätovnou mytologizáciou, teda tým, že sa legitimizujú mystické termíny.“¹⁶⁶⁴ Zároveň platí, že takáto „nová spiritualita“ má odpútať jednotlivca od politického a znemožniť tak akúkoľvek realizáciu revolučných zmien: „Je to práve/aj patriarchálna mentalita, ktorá vedie k tomu, že toľko mužov a žien opúšťa politiku kvôli spirituálnym prístupom, čím sa revolúcia stáva nemožnou.“¹⁶⁶⁵

Cestu z tejto situácie vidí v zmene vedomia, ktorú Kornegger označuje ako „skok vedomia“ („*leap of consciousness*“), ktorý má viesť „k úplne novým spôsobom bytia a stávania sa. Spôsoby, ktoré eliminujú všetky schizmy, rozdelenia a duality, spôsoby, ktoré popierajú nevyhnutnosť jednej konečnej odpovede“.¹⁶⁶⁶ Spirituálna zmena vo vedomí má byť podľa nej trvalá a založená na pozícii proti všetkým autoritám. Kornegger v tomto zmysle kritizuje feministické podoby spiritualizmu, ktoré sa opierajú o istú podobu bohyně. Teda nemá ísť o feministickú spiritualitu, ktorá sa bude zakladať na zodpovednosti voči autorite bohyně, a nemá zväzovať myseľ i telo človeka, čím nás opäť vháňa do mocenského pôsobenia a kontroly.

Peggy Kornegger svoju podobu spiritualistického anarchofeminizmu tvorí prostredníctvom spirituálnych prvkov feministickej filozofie Mary Daly, Barbary Starret a Jacqueline St. Joan. Z týchto prvkov apeluje na odmietnutie selektívnosti duality, ktorá vedie k binárnemu mysleniu. Namiesto toho obhajuje otvorenosť, stierajúcu rozdiely a dávajúcu do popredia rovnosť všetkých vedomých a nevedomých možností. Rovnako sa nemusí potláčať individuálne a ani komunitné. Individuálne môže s komunitným splynúť v plnosti. Kornegger takisto preberá požiadavku vytvorenia nového jazyka, a tým pádom aj nových spôsobov ako politicky konať.

¹⁶⁶³ KORNEGGER, P. *The Spirituality Ripoff*.

¹⁶⁶⁴ Tamže.

¹⁶⁶⁵ Tamže.

¹⁶⁶⁶ Tamže.

Ďalším prvkom skoku vedomia a spiritualistického anarchofeminizmu je u Kornegger zahrnutie duševného a telesného odporu: „Potrebujeme psychickú aj fyzickú energiu, aby sme zmenili svet a seba samé.“¹⁶⁶⁷ Splynutie feminizmu a spirituality je podľa nej zárukou, že osobný rozvoj žien pôjde ruka v ruku s politickým rozvojom ženských hnutí. Účelom jej spiritualistického prístupu je poukázať na to, že na osobnej úrovni a aj na úrovni celého feministického hnutia je anarchofeminizmus ďalšou (vyššou) fázou rozvoja feministického vedomia. Anarchofeministická fáza rozvoja individuálneho ako aj kolektívneho feministického vedomia prispeje k náprave rozdielov medzi spiritualitou a politikou, a zároveň budú napravené všetky rozdiely medzi jednotlivými feministickými skupinami, ktoré sa podieľajú na chode feministického hnutia. Hlavne druhá časť predchádzajúcej vety poukazuje na vôľu Kornegger prekonať všetky ideové bariéry oddeľujúce od seba jednotlivé podoby feminizmu. Podľa Kornegger platí, že anarchofeministická filozofia čerpá z rôznych podôb feminizmu a ukazuje, akým spôsobom možno rozdiely prekonať, čím ponúka možnosť zlúčenia jednotlivých podôb feminizmu. Inými slovami, anarchofeminizmus pôsobí s ohľadom na ostatný feminizmus dvoma spôsobmi – integruje jednotlivé podoby feminizmu a zároveň feminizmus unifikuje. Anarchofeminizmus je tak vyššou fázou spiritualistického vývoja feministiek a feminizmu vo všeobecnosti. Navyše, poskytuje ideový rámec pre možnosť oslobodenia sa spod vplyvu každej authority.

Stacy/Sally Darity: o boji proti rodovo podmienenému útlaku, ktorý je bojom proti mocenskej podobe spoločnosti a bojom za rodové sebaurčenie

Sally Darity prináša anarchofeministickú teóriu, ktorá sa dá označiť prívlastkom „*queer*“¹⁶⁶⁸. Jej východiskom je postštrukturalistické chápanie identity, ktoré ústi v popretie tradičných rodových identít. Táto anarchofeministka sa tak dostáva za vžitú hranicu rodovej binarity a dualizmov v myslení. Výsledkom je popretie tradičných rodových stereotypov a biologického determinizmu, ktoré vedú k odhaleniu mocenskej štruktúry pretrvávajúceho obsahu rodov.

Už z predchádzajúceho prierezu charakteristík myslenia Stacy/Sally Darity vyplýva, že predstavuje konštruktivistickú, a teda antiesencialistickú feministickú pozíciu.¹⁶⁶⁹ V rovnakom duchu predstavuje aj charakter anarchofeministickej politiky, ktorá podľa jej slov

¹⁶⁶⁷ Tamže.

¹⁶⁶⁸ Sally Darity predstavuje nový prúd prístupu ku kategórii rodu. Podľa nej sa v samotnom anarchizme, anarchofeminizme, a napokon aj vo feminizme musí zmeniť spôsob, akým sa doteraz uvažovalo o rode: „Anarchofeministky a anarchisti vo všeobecnosti potrebujú zmeniť spôsoby diskusie o rodoch. Vo feminizme prebieha vnútorná diskusia o minimalizovaní alebo maximalizovaní významu rozdielov medzi mužmi a ženami. Vidíme v tom vplyv nových poňatí rodu (t.j. *queer* teória), ktoré spochybňujú význam konkrétnych pojmov ‚žena‘ a ‚muž‘, alebo ‚mužské‘ a ‚ženské‘ pre anarchistov a feministky. Niektoré radikálne alebo anarchistické feministky a lesby tvrdohlavo odmietajú spochybňovať užitočnosť kategórie ‚žena‘.“ STACY/SALLY DARITY Gender Sabotage. In DARING, C. B. – ROGUE, J. – SHANNON, D. – VOLCANO, A. Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire. Baltimore – Edinburg – Oakland : AK Press, 2012. s. 43.

¹⁶⁶⁹ Proti esencializmu sa Stacy/Sally Darity vymedzuje nasledovnými myšlienkami: „Myšlienka, že existujú esenciálne znaky ženy, ktoré ju odlišujú od muža, môže byť použitá proti rozsiahlej väčšine skúseností života ženy. Ženy sa líšia s ohľadom na rasu, triedu, vek, sexuálnu orientáciu, zdravie, veľkosť atď. Je snád' možné pomenovať jedinú vec, ktorú všetky ženy (a už nikto iný) spoločne zdieľajú? [...] Esencializmus, myšlienka, podľa ktorej existujú podstatné rozdiely medzi dvoma skupinami je problematickým konceptom.“ Zároveň pripomína, nakoľko môže esencializmus byť exkluzívnym, a tým pádom aj škodlivým voči iným osobným skúsenostiam iných utláčaných jednotlivcov a skupín. Pozri bližšie STACY/SALLY DARITY Gender is a Weapon: Coercion, domination and self-determination [online]. [cit. 12.10.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/sally-darity-gender-is-a-weapon-coercion-domination-and-self-determination/>>.

musí byť zameraná proti „rodovému útlaku bez toho, aby bola vyjadrená hranicami identity“.¹⁶⁷⁰ Účelom takéhoto chápania anarchizmu a možný odklon od centrálnej pozície feminizmu je predovšetkým to, aby sa zabránilo vyzdvihovaniu konkrétnej podoby útlaku – útlaku na ženách – , ktorá by strhávala na seba pozornosť, a tým by viedla k odkláňaniu pozornosti od iných podôb útlakov. Sally Darity to vyjadruje nasledujúcimi slovami: „Ide o to, postaviť sa proti a poznať mocenské štruktúry s ich reálnymi účinkami, ale zároveň nevytvárať alebo neposilňovať našu identitu spolu s útlakom voči nám.“¹⁶⁷¹ Týmto spôsobom sa posilňuje inkluzivita a intersekcionalita anarchofeminizmu ako teoretického a praktického politického stanoviska, ktoré bojuje proti každej jednej reálne sa vyskytujúcej podobe útlaku. Anarchofeminizmus sa tým otvára a žiada ideály slobody a rovnosti pre každého utláčaného alebo pre každú utláčanú triedu. Dôsledkom je odstránenie možného separatizmu vo vnútri anarchofeminizmu, ktorý vedie k falošnému predpokladu, že ženy samé osebe vo svojom exkluzívne ženskom kruhu vytvárajú „lepší“ či „bezpečnejší“ priestor, alebo dokonca takýto prístup vedie k vylúčeniu transsexuálov z možnosti zapojiť sa do diskusie a širšieho chodu anarchofeministického hnutia. Inými slovami, definovanie žien a lipnutie na tejto kategórii v rámci anarchofeminizmu negatívne ovplyvňuje vymedzenie práv ostatných utláčaných jednotlivcov a skupín a znevýhodňuje ich v boji proti útlaku, ktorý voči nim samým smeruje. Anarchofeminizmus je podľa nej nevyhnutne spojený s odstráneným akéhokoľvek útlaku a je priestorom pre rozšírenie boja proti rodovému útlaku aj na iné skupiny ľudí než sú len ženy. Okrem toho, že rodový útlak postihuje ženy, takisto sa prejavuje na intersexuálnych, transrodových, homosexuálnych osobách, ale aj na mužoch samých – čo môže na prvé počutie znieť paradoxne. Ako anarchistka predstavuje myslenie, ktoré smeruje k odstráneniu inštitucionalizovaného rodového útlaku, posilneného mocenským pozadím. Svoj anarchofeminizmus vymedzuje ako „feminizmus, ktorý je anarchistický nielen v zmysle, že nie je možné dosiahnutie objektívnej ‚rovnosti‘ s mužmi v systéme založenom na útlaku, ale takisto v tom zmysle, že spochybňuje základ, na ktorom sú rodové rozdiely a role formované mocou“.¹⁶⁷²

Podstatným momentom v myslení Sally Darity je vzdanie sa kategórie a pojmu „ženy“, teda kategórie a pojmu, ktoré boli podľa nej „vytvorené mnohorakými spôsobmi ako klieťka“.¹⁶⁷³ V podstate však apeluje na skutočnosť, že kategória „žien“ bola vytvorená mocenskou štruktúrou ako spoločenský konštrukt, ktorý umožňoval rodový útlak. V tejto súvislosti treba upozorniť, že názor Sally Darity je osobitný v tom, že rovnako ako rod tak aj pohlavie považuje za sociálne konštrukty. Podľa nej pohlavie a jeho binárne vymedzenia na mužské a ženské existujú len vďaka mocenskému a hierarchickému usporiadaniu spoločnosti, ktoré ho navyše zaisťuje. To znamená, binárne rozlišovanie pohlaví, a najmä zdôrazňovanie rozdielov medzi nimi, nevyplýva samo osebe z prírody, ale plynie až z rozdelenia moci medzi skupinami jednotlivcov v spoločnosti. Opodstatnenosť ženského pohlavia je v tomto smere daná určením mocensky podriadenej skupiny. Až následne sa ženské pohlavie odôvodňuje prírodnými danosťami a vžilo sa v spoločenskom vedomí. Dôležité je si však uvedomiť ako sa rodový útlak, ktorý sa pôvodne vzťahoval len na ženy, rozšíril a analogicky začal uplatňovať aj mimo rámca žien a zasiahol ostatné skupiny v spoločnosti.

V nadväznosti na vyššie uvedené myšlienky formuluje Stacy/Sally Darity kritický záver voči feminizmu. Feminizmu ako takému vytýka, že kategóriu rodu formuluje v korelácii – hoci aj ako protiklad – k binarite pohlaví. Binaritu pohlaví prijíma feminizmus ako samozrejmu a nejde bližšie k spochybňovaniu vzájomnej rigidnosti a exkluzívnosti oboch

¹⁶⁷⁰ STACY/SALLY DARITY Anarcha-feminism and the Newer „Woman Question“. In DARK STAR (ed.) Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader, s. 38.

¹⁶⁷¹ Tamže.

¹⁶⁷² STACY/SALLY DARITY Gender is a Weapon: Coercion, domination and self-determination.

¹⁶⁷³ STACY/SALLY DARITY Anarcha-feminism and the Newer „Woman Question“, s. 41.

pohlaví. Dokonca pripomína, že tento postup viedol v kruhoch francúzskych materialistických a iných radikálnych feministiek k predsudkom voči transsexuálnym osobám. Z týchto dôvodov Stacy/Sally Darity rozlišuje dve podoby, resp. dve vymedzenia pojmu rod. Prvé vymedzenie pojmu rod označuje pojmom „rodová vrstva“ (*gender stratum*), „ktorá vyjadruje binárne a hierarchicky vymedzené spoločensky konštruované kategórie – teda tie, ktoré sú donucujúce a previazané s mocou“.¹⁶⁷⁴ Feministky, ktoré chápu takéto vymedzenie rodu považujú za jeho obsah pohlavie (*sex*), rodové označenia (*gender assignment*), rodové role (*gender roles*) a do určitej miery aj vlastnosti rodov (*gender attribution*). Rodovú vrstvu Stacy/Sally Darity odmieta, pričom vo vzťahu k nemu formuluje aj svoje chápanie anarchofeminizmu: „Pre anarchofeminizmus je nevyhnutné odstránenie rodovej vrstvy, a tým odhaliť reálne a komplexné dopady rodového útlaku, popri odporu voči štátu a kapitalizmu.“¹⁶⁷⁵

Druhé vymedzenie rodu označuje pojmom „rodový sklon“ (*gender inclination*), ktorý sa vo svojej podstate zhoduje s rodovou identitou, keďže Stacy/Sally Darity odmieta statický a rigidné poňatie identity.¹⁶⁷⁶ Namiesto toho sa Stacy/Sally Darity prikláňa k poňatiu rodového sklonu, ktoré sa neviaže rigidne na pohlavie a cudzia mu je aj binarita pohlaví. Takýto prístup u nej vedie k tomu, že samotný rod je v jej myslení niečo, čo pripúšťa značnú variabilitu. Okrem variability je rodový sklon takisto mnohoúrovňová, nebinárna a/alebo časovo premenlivá kategória. Slovom, jednotlivec môže mať na rôznych úrovniach rôzne sa prejavujúce atribúty, role, označenia, ktoré sa neviažu výhradne na binaritu mužského a ženského, a navyše môžu byť časovo premenlivé. Teda ako sama hovorí: „Skutočne slobodný postoj k rodu/pohlaviu vyžaduje sebaurčenie rodovými sklonmi. Skúsenosti a zmysel pre identitu každého by mal byť zahrnutý do myšlienky, čo rod znamená.“¹⁶⁷⁷ Rodový sklon je tak slobodný určením aspektov svojho sebaurčenia mimo akéhokoľvek pôsobenia moci spoločenských stereotypov a predstáv. Inými slovami sa dá rozdiel medzi rodovou vrstvou a rodovým sklonom vymedziť tak, že rodová vrstva je sociálnym konštruktom samým osebe, ale rodový sklon je výhradne závislý od konkrétneho jednotlivca, ktorý sa ho rozhodne utvárať a určiť sa ním. Individualita jednotlivcov určených rodovými sklonmi v nadväznosti na to predstavuje nevysloviteľnú diverzitu, ktorá môže byť nezávislá a ktorá sa môže prejavovať aj momentálne. Sally Darity o tom hovorí nasledovne: „Verím, že rodový sklon by mal odlišný význam v prípade absencie rodového stavu, ale takisto verím, že je natoľko rozdielnym, že ho nie je možné spájať s akýmkoľvek iným konceptom.“¹⁶⁷⁸ Podľa nej je kategória rodu „skôr tekutou než binárnou“.¹⁶⁷⁹ To znamená, že pri rode nemožno presne systematicky vymedziť, aké konečné podoby môže nadobúdať a aké jednoznačné charakteristické znaky môžu tieto podoby nadobúdať. Ich vzájomná premenlivosť závisí od premenlivosti medzi jednotlivými subjektívnymi životnými skúsenosťami. Navyše, aj subjektívna skúsenosť človeka môže mať viacero úrovní a časom môže byť premenlivá. Možnosti rodových sklonov sú takpovediac neohraničené, a to pokiaľ ide o ich kvantitu, ako

¹⁶⁷⁴ Tamže, s. 40.

¹⁶⁷⁵ Tamže, s. 41.

¹⁶⁷⁶ K odmietaniu rodovej identity sa vyjadruje Sally Darity nasledovne: „Tvrdím, že to, čo sa označuje ako ‚rodová identita‘ je rozdielnym aspektom rodu, ktorý sa od neho oddeľuje a vzťahuje sa k rodovej vrstve. ‚Rodová identita‘, ktorú budem označovať ako ‚rodový sklon‘, pretože identita je v tomto smere problematická, by mala odlišný význam bez rodovej vrstvy, ale nemala by byť zamieňaná za to isté napriek tomu, že u mnohých feministiek splývajú.“ Pozri bližšie STACY/SALLY DARITY *Gender Sabotage*, s. 45 a nasl.

¹⁶⁷⁷ STACY/SALLY DARITY *Gender is a Weapon: Coercion, domination and self-determination*.

¹⁶⁷⁸ Tamže.

¹⁶⁷⁹ Tamže.

aj kvalitu. Popierať niečo takéto znamená podľa tejto anarchofeministky „popierať skúsenosti množstva ľudí“.¹⁶⁸⁰

Na inom mieste používa Sally Darity namiesto pojmu rodový sklon pojem „rodové sebaurčenie“ (*gender self-determination*). Pojem rodového sebaurčenia sa svojím obsahom s pojmom rodového sklonu zhoduje. Sebaurčenie podľa nej znamená, že „každá osoba alebo spoločenstvo sú slobodné v určení seba samého a spôsobu svojho života, ktorý chcú žiť, či [vytvárať] rozhodnutia, ktoré ovplyvňujú ich životy“.¹⁶⁸¹ Pri bližšom vymedzení rodového sebaurčenia si pomáha vymedzením od Michelle O'Brien, podľa ktorej je boj za rodové určenie „úctou k právam každej jednej osoby, aby mohla sama rozhodovať o svojom tele, svojej identite, svojom jazyku a spôsobom, akým prezentuje svoj rod [...]. Je to o [...] odhodlaní vytvoriť svet, kde ktorákolvek a každá osoba je schopná vyjadriť a žiť ich rodom a telom, a to takým spôsobom, ktorý je oslobodzujúcim, plným a uzdravujúcim... Našou prácou je preto čeliť mnohým prekážkam, ktoré zasahujú do schopností ľudí robiť rozhodnutia za seba samého“.¹⁶⁸² Aj na tomto mieste sa zavedenie rodového sebaurčenia spája s kritikou spoločensky prevládajúcej rodovej a pohlavnej binarity, ktorá ohraničuje inak neobmedzené možnosti rodového sebaurčenia alebo rodových sklonov. To znamená, vzhľadom na možnosti voľby sú rodové sebaurčenie alebo rodové sklony oveľa širšou množinou jednotlivcových možností, než predstavuje a prináša patriarchálna podoba dvoch rodov a pohlaví. Podstatou rodového útlaku je obmedzenie voľby jednotlivca s ohľadom na dva rody či dve pohlavia. Jednotlivec stojí pred možnosťami vybrať si z binárnej sústavy medzi mužským a ženským, čím sa zároveň v zmysle jeho výberu od neho očakáva splnenie rodových stereotypov v jeho živote. Avšak Sally Darity pripomína, že osobná skúsenosť jednotlivca ho môže privádzať k voľbe možností, ktoré nie sú vyjadrené ani v mužskom a ani v ženskom rode/pohlaví, teda v spoločensky akceptovateľných a vynucovaných rodových voľbách či pohlavných danostiach.

V tejto súvislosti sa tak anarchofeminizmus rozširuje okrem žien aj o iné špecifické rody a o interrodové a intersexuálne osoby, ktoré možno vnímať ako intersexuálne, transrodové a ostatné kategórie osôb, ktoré nemožno zaradiť podľa spornej binarity pohlaví a rodov. Zároveň treba dodať, že vnímanie pohlavia ako sociálneho konštruktú sa rozširuje aj na mužov. Teda inými slovami, aj muži sú tí, ktorí takisto pociťujú rodový útlak a byť mužom podľa Stacy/Sally Darity neznamená mať automaticky isté privilégia. Vnímanie mužského pohlavia ako spoločenského konštruktú však má ešte jeden zásadný moment. Muži prestávajú byť chápaní ako „utláčatelia zo svojej povahy“, resp. ako bytosti, ktorých prirodzené danosti ich deterministicky vedú k agresivite a mocenskému sebaapresadeniu nad ostatnými. Stacy/Sally Darity v tomto smere takisto prijíma a bližšie rozvíja anarchistickú pozíciu, ktorá odmieta prisudzovať určitej skupine ľudí sklony k mocenskej dominancii alebo útlaku z dôvodu ich príslušnosti k pohlaviu, rase atď. Slovom, anarchisti neveria, že mocenská dominancia môže vyplývať z vrodenej atribúty ľudských bytostí vôbec.

S ohľadom na širší boj voči predsudkom je takáto pozícia správna, nutná a nemožno jej nič vyčítať. S apélom na mužov tak ďalej táto anarchofeministka dodáva, že „muži musia takisto vnímať boj proti rodovému útlaku ako ich vlastný“.¹⁶⁸³ Zároveň na inom mieste tvrdí, že patriarchát môže mužov motivovať k získaniu nadvlády. Nasledovaním patriarchálnej vízie a podoby mužnosti sa muž dostáva k hierarchicky nadradenému postaveniu, resp. k sebaopovyšovaniu, ktoré je spoločensky uznávané prevládajúcim patriarchátom: „Vo všeobecnosti patriarchát umožňuje a motivuje mužov ku kontrole záležitostí, ktoré sa považujú za slabšie alebo nižšie postavené v hierarchii. Niektorí muži dokonca používajú model

¹⁶⁸⁰ Tamže.

¹⁶⁸¹ Tamže.

¹⁶⁸² Cit. podľa tamže.

¹⁶⁸³ STACY/SALLY DARITY *Anarcha-feminism and the Newer „Woman Question*, s. 41.

patriarchálnej mužnosti proti ostatným ich obviňovaním, že sú menej ako muž (t.j. prostredníctvom urážok smerujúcich k homosexualite alebo ženskosti niektorých mužov), čo je ďalší príklad toho, ako sa rodová dichotómia zakladá na moci.¹⁶⁸⁴ Kľúčom k pochopeniu tohto rozporu je podľa Stacy/Sally Darity poznanie, že patriarchát konštruje vlastné vzory a očakávania mužského rodu a mužského pohlavia. O povahe jednotlivca (ktorý je mužom) však nevypovedajú nič spoločenské konštrukty rodov a pohlaví, ale až samotná osobná skúsenosť jednotlivca. Aj v tomto smere sa do veľkej miery vychádza zo subjektivity, ktorá je podkladom pre diverzitu, než by sa vychádzalo z objektivity, ktorá vedie ku zovšeobecňujúcej konformite a kladie si utláčateľským spôsobom nárok na svoju správnosť. Stacy/Sally Darity sa týmto spôsobom vracia k patriarchátu a feminizmu ako takému, pričom pripomína, že „[p]atriarchát v podstate predstavuje vládu mužov. Uvedené platí abstraktným a systematickým spôsobom, ako aj materiálne vo vzťahu medzi jednotlivcami. Je o diskriminácii, a zvlášť o ovládaní a znehodnocovaní. [...] Mnohé feministky jednoducho tvrdia, že ženy sú utláčané a muži sú utláčateľmi. V skutočnosti je to omnoho zložitejšie. [...] Kvôli komplexnosti patriarchátu, ktorá musí byť zohľadnená, musíme považovať patriarchát nielen za vládu mužov, ale taktiež za vládu tých, ktorí sa domáhajú a uplatňujú hodnotu patriarchálnej mužnosti; je nadvládou“.¹⁶⁸⁵ Spoločenský konštrukt mužnosti je v súčasných podmienkach podľa Stacy/Sally Darity mocensky utláčateľský systém, ktorý v skutočnosti vzniká previazaním prvkov kapitalizmu, patriarchátu, bieleho rasizmu a hodnoty mocenskej nadvlády.

Ako sme sa mohli presvedčiť, podľa Sally Darity platí, že boj za rodové sebaurčenie jednotlivcov je bojom proti rodovému útlaku. Tento boj predpokladá odstránenie rodovej dichotómie. Sama dodáva, že súčasťou tohto procesu má byť „destabilizácia myšlienok ‚skutočného muža‘ a ‚skutočných žien‘“ či rešpektovanie jazyka, ktorý jednotlivci používajú pri identifikácii seba samého. Boj proti rodovému útlaku je takisto bojom proti štátu, teda „[š]tátu, stelesňujúceho nadvládu a snažiaceho sa ovládať naše telá a naše životy. Žiadna autorita nemôže hovoriť kto sme, a nikto nemôže oprávnenne ovládať naše telá“.¹⁶⁸⁶

Postoj anarchofeminizmu k právu

Právo je v myslení prvých anarchofeministiek úzko späté s problematikou štátu, a najmä štátom vynucovanej podoby monogamného manželstva, nukleárnej rodiny, sexuálnej a reprodukčnej neslobody žien či nerovných miezd žien. Vedľa týchto konkrétnych kritik právnych inštitútov a úprav však anarchofeministky neobchádzajú ani všeobecne teoretické úvahy o negatívnom vplyve práva na anarchistickú hodnotu slobody.

Snáď najznámejšou a najvplyvnejšou anarchistkou bola Emma Goldman. Jej rozpracovanie problematiky ženy podáva na pozadí sexuálnej slobody ženy a voľnej lásky, ktorá je podľa jej názoru stránkou slobody jednotlivca. Avšak sloboda mala pre Goldman omnoho širší význam. S ohľadom na právo mala sloboda v jej ponímaní širší význam než bolo schopné právo vyjadriť. Neredukovala ju na textové a formálne vyjadrenie v prameňoch poznávania práva: „Skutočná sloboda nie je obyčajným zdrapom papiera, ktorý je označovaný ako ‚ústava‘, ‚občianske práva‘ alebo ‚právo‘“, napísala o vzťahu práva a slobody Goldman.¹⁶⁸⁷ Hlavným dôvodom pre takéto jej tvrdenie je rozlíšenie medzi negatívnou a pozitívnou podobou slobody. Goldman odmietala statickú a abstraktnú povahu negatívnej slobody („sloboda od“), ktorá je vyjadrená v pozitívnom práve, a namiesto toho hovorí o živej, pozitívnej slobode („sloboda k“). Pozitívna sloboda podľa nej nemôže byť v dostatočnej miere vyjadrená prostredníctvom práva a zabezpečená krokmi štátu, pretože k slobode nemožno prinucovať.

¹⁶⁸⁴ STACY/SALLY DARITY Gender is a Weapon: Coercion, domination and self-determination.

¹⁶⁸⁵ Tamže.

¹⁶⁸⁶ Tamže.

¹⁶⁸⁷ GOLDMAN, E. The Individual, Society and the State, s. 106

Právo bolo v jej vnímaní mocenským donútením, a tak voči nemu – ako voči každému donúteniu – je potrebný a nevyhnutný individuálny alebo spoločenský odpor. Vzhľadom na ženy poukazuje na znenie právnych úprav, ktoré sa obracajú poväčšine iba proti ženám. Takým príkladom boli podľa nej zákony v právnom poriadku USA, ktoré potierali prostitúciu. Sankcie z nich plynúce postihovali iba prostitútky ako ženy. Pasákov, ktorý profitovali z biznisu so ženským telom nechávali nepovšimnute bokom a bez trestu. Na tomto príklade demonštrovala, že právo nemožno reformovať. Teda uvedený problém nebol len o otázke zmeny politiky, ktorá následne môže upraviť text pozitívneho práva, čím je možno dosiahnuť spravodlivejšie spoločenské pomery. Podľa Goldman je príčina nemožnosti reformovania práva ukrytá v jeho štruktúre. Inými slovami, právo zo svojej podstaty, a teda vo svojej štruktúre predpokladá existenciu donucujúceho útlaku voči slabším – ženám, chudákom alebo ľuďom iných rás.

Je tu však aj celkom iný problém. Súvisí s efektivitou práva ako donucujúceho a reštriktívneho spoločenského regulátora správania. Goldman poukazuje na paradox v prípade potierania prostitúcie a hazardu zákonnými zákazmi, ktoré v konečných dôsledkoch vedú k posilneniu prostitúcie: „Prostitúcia a hazard neboli nikdy prospešnejším obchodom odkedy sa proti nim postavil zákon.“¹⁶⁸⁸ Ale tu nekončí, pretože reštriktívnosť práva súvisí s ďalšou rovinou, do ktorej má právo inherentnú tendenciu sklzávať a ktorú predstavuje jav označovaný ako právny moralizmus. Moralizmus spoločnosti vedie sám osebe podľa Goldman k zostrenému podnecovaniu donucujúcej stránky práva. Veľmi citlivo vnímala úroveň, ktorou je zastúpená puritánska morálka v práve Spojených štátov amerických a z tohto dôvodu si bola vedomá negatívnych dôsledkov, ku ktorým vedie právny moralizmus: „Takmer neobmedzené možnosti zla puritánstva prenikajú do pozadia štátu a práva. Predstierajúc, že ochraňujú ľud pred ‚nemorálnosťou‘, prenikli štátnou mašínériou a spolu s morálnym opatrovníctvom si uzurpovali cenzúru prostredníctvom práva voči našim názorom, pocitom, a dokonca aj voči správaniu sa.“¹⁶⁸⁹ Goldman neopomenula ani kritiku voči ženám. Prekážalo jej, že skupiny konzervatívnych, bigotných a fanatických žien sa snažia puritánsku morálku presadiť do obsahu práva. To zasa viedlo k tomu, že právo bolo vo svojom obsahu plné morálky, a to že právo bolo plné zákazov, ktoré bolo treba vynucovať razantnosťou právneho moralizmu. Preto hovorí o tom, že „právo s určitosťou musí byť ženou: nakoľko stále zakazuje“.¹⁶⁹⁰ Táto dielčia kritika bola v skutočnosti súčasťou širšej kritickej pozície Emmy Goldman, ktorá sa snaží upozorniť na aristofanovský mýtus, že so ženami – a najmä s ich angažovaním v politickom živote – prichádza lepší svet. Goldman prijíma zodpovednosť za vyslovenú kritiku: „Áno, môžem byť považovaná za nepriateľku ženy; ale ak jej mám pomôcť, aby uvidela svetlo, nemôžem sa sťažovať.“¹⁶⁹¹ Goldman týmto vyjadruje svoj záver, že nie so ženami prichádza lepší svet, ale naopak s duchovným (vnútorným) oslobodením každého jednotlivca sa uskutočňujú slobodné pomery v spoločnosti.

Vo svojej eseji s názvom Žiarlivosť: Príčina a možná liečba (*Jealousy: Causes and a Possible Cure*) činí zaujímavé porovnanie, kde dáva lásku a právo do vzájomnej kontrapozície. Inými slovami, láska je nezlučiteľná s právom. Intímnosť, sloboda a chápatosť lásky, ktorá umožňuje dvom (prípadne viacerým) ľuďom medzi sebou vytvoriť neopísateľné momenty je nehodná striktnej razantnosti príkazov, zákazov a dovolení zo strany zákona. Láska je k právu tým, čím je sloboda k donúteniu. Naopak, žiarlivosť má bližšie k právu než k čistej podobe lásky. Žiarlivosť je prejavom vlastníckych chŕtok, nároku jedného voči druhému, či dokonca odhodlania k uplatneniu pomsty, ktorá je vo svojej podstate trestom: „Žiarlivosť je plná

¹⁶⁸⁸ GOLDMAN, E. *Woman Suffrage*, s. 171.

¹⁶⁸⁹ GOLDMAN, E. *The Hypocrisy of Puritanism*. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, s. 135.

¹⁶⁹⁰ GOLDMAN, E. *Woman Suffrage*, s. 171.

¹⁶⁹¹ Tamže, s. 176.

majetníckeho zmyslu a pomsty. Vcelku sa zhoduje s trestnými ustanoveniami zákonov, ktoré stále vyjadrujú barbarskú predstavu, že trestný čin, ktorý je často výsledkom spoločenských krívd, musí byť primerane potrestaný alebo odplatený.¹⁶⁹²

Goldman v istom zmysle uznáva prirodzené právo. Spolieha sa na to, že sloboda je prirodzeným právom každého občana. Víziu anarchokomunistickej spoločnosti a jej vnútornú reguláciu podmieňovala práve prirodzeným právom.

Iný prístup reprezentuje v rámci anarchofeminizmu Voltairine de Cleyre. V otázke ženského zrovnoprávnenia jednoznačne odmietla koncept prirodzených práv. Podľa nej tento koncept nie je schopný sám osebe vytvoriť základy pre spoločenskú zmenu. Namiesto toho navrhuje, aby sa ženy spoliehali samé na seba, pretože iba tak môžu ostať silnými a dosiahnuť požiadavku svojho spoločenského zrovnoprávnenia. Okrem odmietnutia koncepcie prirodzeného práva sa u nej o to viac môžeme stretnúť s odmietnutím pozitívneho práva a justičného systému. Navyše, Voltairine de Cleyre tvrdila, že práva, ktoré majú náležať ľudskej bytosti ako človeku, nikdy nemôžu byť s istotou zakotvené a zhmotnené do podoby pozitívneho práva. Obsah pozitívneho práva je náchylný k zmenám, a teda ako každý ľudský výtvor je náchylný k zmenám v závislosti od toho, čo sa ľuďom práve hodí. Právo ako nástroj úpravy a zároveň regulácie ľudských vzťahov je teda premenlivým faktorom a jeho obsah pritom stojí na vratkých nohách. Slovom, pozitívne právo nepredstavuje konečnú garanciu ľudských práv. Vláda, ktorá stojí na čele štátu a ktorá tvorí obsah práva nie vždy rešpektuje konsenzus, ktorý vládne medzi občanmi. Politika štátu spolu s právom sú založené na donútení a násilí. Vyjadruje to aj jej nasledujúce vymedzenie anarchizmu vo vzťahu k právu: „Anarchizmus hovorí, nevytvárajte zákony týkajúce sa slobody prejavu a prejavy budú slobodné; takže akonáhle urobíte vyhlásenia na papieri o slobode prejavu, príde sto právnikov, ktorí budú dokazovať, že ‚sloboda neznamená zneužitie, ani svojvôľu‘ a slobodu budú definovať mimo existencie.“¹⁶⁹³ Zaujímavým z pohľadu kritiky právnej úpravy je aj jej kritika manželstva ako sexuálneho otroctva ženy. Narážala tým na zákonnú úpravu manželstva, ktorá umožňovala manželom znásilňovať svoje manželky. Takáto podoba manželstva znamenala podľa de Cleyre, že žena bola držaná v manželstve ako sexuálna otrokyňa svojho manžela, ktorá sa podriaďuje svojmu manželovi vo všetkom.¹⁶⁹⁴

Súdny proces okolo Haymarketského masakru mal vplyv aj na osobný život anarchistky Lucy Parsons. Jej manžel alebo skôr partner Albert Parsons, bol ako anarchista obvinený a neskôr odsúdený na trest smrti v tomto procese. Lucy Parsons sa priamo nevenuje otázke práva či jednotlivých nespravodlivostí právneho poriadku. Jej prejavy, prednášky, články a eseje majú skôr všeobecný a politický charakter. Napriek uvedenému však v jej myšlienkovom odkaze možno nájsť aj myšlienky o práve. Akýmsi odrazovým mostíkom môžu byť v tomto smere myšlienky o vzťahu štátu, práva a ľudskej bytosti v jej prednáške s názvom Princípy Anarchizmu (*The Principles of Anarchism*). V obsahu tejto prednášky vyjadruje nasledujúcu myšlienku: „Hľadáme oslobodenie spod štátu, pretože vieme, že (právna) moc zasahuje do slobody človeka, zmocňuje sa prirodzených daností a naruša [vzťah] človeka a prirodzeného práva; z takéhoto použitia moci štátu pramení takmer každá bieda, chudoba, kriminalita a zmätok, ktoré v spoločnosti existujú.“¹⁶⁹⁵ Takáto myšlienka reprezentuje tradične anarchistický postoj k právu. Jej odmietavý postoj k právu pramení jednak z mocenského charakteru práva, ktorý narušuje schopnosť rozvinúť prirodzene prítomné dobro v jednotlivcovi, a takisto z morálnych dôsledkov pôsobenia práva v spoločnosti, ktoré stavia právo do roviny príčiny všetkého morálneho zla v spoločnosti.

¹⁶⁹² GOLDMAN, E. Jealousy: Causes and a Possible Cure. In tamže, s. 187.

¹⁶⁹³ DE CLEYRE, V. Anarchism and American Traditions. In HAVEL, H. (ed.) Selected works of Voltairine de Cleyre, s. 132.

¹⁶⁹⁴ Pozri bližšie DE CLEYRE, V. Sex Slavery, s. 227-237.

¹⁶⁹⁵ PARSONS, L. E. The Principles of Anarchism: A Lecture.

Jedinou správnu reakciou je podľa nej revolučná aktivita, ktorá smeruje proti právu, a teda proti každej „otrockej“ podobe spoločenského vzťahu, ktorú vo svojom obsahu právo zakotvuje. Z toho pramení aj anarchistický optimizmus Lucy Parsons, ktorý apeluje na odstránenie práva: „Toľko schopných autorov ukázalo, že nespravodlivé inštitúcie, ktoré spôsobujú toľko biedy a utrpenia pre masy, majú svoj koreň v štáte a za celú svoju existenciu vďačia moci odvodenej od štátu, ktorej sa už nedá pomôcť, ale stále veríme, že ak by bol zajtra odstránený každý jeden zákon, každý jeden list vlastníctva, každý jeden súd a každý jeden policajt alebo vojak, bolo by nám iste lepšie ako teraz. [...] Máme zákony, väzenia, súdy, armády, zbrane a zbrojnice dostatočné na to, aby z nás urobili svätých, keby v skutočnosti boli prevenciou proti zločinu; avšak zlo a skazenosť existujú aj napriek nim, dokonca narastajú, pretože boj medzi triedami je čoraz zúrivejším, bohatstvo je čoraz silnejšie a chudoba je čoraz viac chudobnejšia a zúfalejšia.“¹⁶⁹⁶ Takýto postoj je pochopiteľný aj s ohľadom na Pittsburský manifest, ktorý napísal jej manžel Albert Parsons spolu s Johannom Mostom, Victorom Drury, Josephom Reifgraber a August Spies a v ktorom je vyjadrená nasledujúca myšlienka v neprospech práva: „Všetko právo je namierené proti pracujúcemu ľudu.“¹⁶⁹⁷

Okrem zavrhnutia pozitívneho práva ako výrazu štátnej autority, sa Parsons oprela o koncept prirodzeného práva. Podľa nej je prirodzené právo jedinou možnou, a zároveň jedinou potrebnou či dostatočnou garanciou regulácie chodu budúcej anarchistickej spoločnosti. Odpor voči pozitívnemu právu a predošlé spochybňovanie amerického právneho poriadku boli Lucy Parsons vyčítané aj v osobných súvislostiach, pretože jej manžel bol obvinený a odsúdený ako jeden z páchatel'ov Haymarketského masakru a Lucy Parsons bola jedna z prvých anarchistov, ktorá verejne poukazovala na rešpektovanie občianskych práv obvinených, a tiež poukazovala na to, že nikto by nemal byť odsúdený a popravený bez náležitého vypočutia a riadneho prejednávania jeho veci pred súdom.¹⁶⁹⁸

Ďalšia anarchofeministka a britská anarchistka Charlotte Wilson sa okrem iného venovala otázke práva a právneho poriadku s ohľadom na vôľu zmeniť skostnatenu štruktúru viktoriánskej podoby manželstva a rodiny. Jej myšlienky o práve vychádzajú z analýzy a kritiky práva podľa Henryho Maine, ktorý v nej poukazoval na právo ako konzervatívny a regresívny faktor vo vývoji morálneho pokroku ľudstva.¹⁶⁹⁹ Wilson si bola ako pokrokárka vedomá tejto stránky práva, ale takisto ako socialistka poukazovala na záujmovú stránku práva: „Monopol bohatstva by nemal šancu proti zmyslu pre sociálnu spravodlivosť a potreby ľudstva, pokiaľ by nebol zakotvený a chránený právom.“¹⁷⁰⁰ Čím dospieva aj k nasledovnej definícii práva: „Právo je vo svojej podstate pokusom určitých osôb vymedziť tvrdý a pevný vzor pre správanie iných; a pretože okolnosti, motívy a osobné túžby sa nezhodujú u žiadnych dvoch jednotlivcov, je preto trvalým zdrojom nespravodlivosti a krivdy.“¹⁷⁰¹ Na jednej strane

¹⁶⁹⁶ Tamže.

¹⁶⁹⁷ Pozri INTERNATIONAL WORKING PEOPLE'S ASSOCIATION. Manifesto of the International Working Peoples' Association: The Pittsburgh Manifesto to the Workingmen of America [online]. [cit.2020-11-11]. Dostupné na: <<https://www.katesharpleylibrary.net/s7h546/>>.

¹⁶⁹⁸ ASHBAUGH, C. Lucy Parsons: American Revolutionary, s. 84.

¹⁶⁹⁹ Henry Maine predstavil svoju kritiku práva v knihe s názvom Staroveké právo (*Ancient Law*), ktorá bola po prvýkrát vydaná v roku 1841. Maine v obsahu tohto diela vyjadruje myšlienku, že právo a štátne orgány skôr brzdili prirodzený vývoj rozumu, spoločenskej morálky a vedeckého pokroku, ku ktorému dospeli radikálnejší myslitelia. Vcelku poskytovalo toto dielo vedecký základ, ktorý prišiel vhod najmä anarchistickým a socialistickým teoretikom danej doby. Rovnako poukazuje na to, ako právo obmedzovalo postavenie a slobodu žien. K vývoju postaveniu žien podľa neho pozri bližšie MAINE, H. *Ancient Law: Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. London : John Murray, 1861. s.156 a nasl.

¹⁷⁰⁰ WILLSON, CH. M. The Principles and Aims of Anarchism. In *Three Essays on Anarchism* by Charlotte Wilson, s. 8.

¹⁷⁰¹ Tamže, s. 9.

síce pripomína, že právo sa spočiatku vyformovalo vykryštalizovaním zo spontánnych spoločenských zvykov. V takomto prípade právo obsahovalo vo svojej podstate odkazy k spravodlivosti a morálke. Táto podstata však bola neskôr premenená tak, aby právo vyjadrovalo výhradne záujmy vládnucich. Podľa Wilson tak právo v dobe kapitalizmu slúži záujmu súkromného vlastníctva: „Právo obklopuje súkromné vlastníctvo svojou vlastnou svätosťou – svätosťou, ktorá vyplýva z toho, že ju má predstavovať – akýmsi záhadným spôsobom – , ktorá sa stáva abstraktne večnou pravdou. „Nesmiete kraďnúť“, tak ako je to zakotvené v zákone, poskytuje osobitnú ochranu monopolistom, ktorí vlastnia, a to bez ohľadu na to ako ich bohatstvo bolo získané a je využívané.“¹⁷⁰² Účelom jej kritického rozboru záujmu súkromného vlastníctva v práve je predovšetkým poukázať na to ako presadzovanie tohto druhu záujmu vedie k regresu spoločenskej morálky prostredníctvom práva. Inými slovami, podľa Wilson je právo regresívnym – a nie progresívnym – spoločenským faktorom, ktorý slúži záujmom bohatej triedy na úkor progresívnemu chodu ľudskej spoločnosti.

Vyššie som uviedol všeobecný pohľad Charlotte Wilson na právo. Otázne ostáva, či dospela aj ku kritike práva a právnej úpravy, ktorá má priamy dopad na postavenie ženy. Je potrebné zvlášť spomenúť jej kritiku viktoriánskej právnej úpravy manželstva a rodiny, ktorá znamená právne poddanstvo žien. Wilson sa tu prejavila aj ako kritička monogamnej podoby manželstva. Tvrdila, že zákonná úprava monogamného manželstva je škodlivá pre reprodukčné zdravie osôb rovnako ako kapitalistický systém je škodlivým pre morálny vývoj spoločnosti a uspokojovanie všeobecných potrieb ľudstva. Sama totižto videla súvislosť medzi zavedením súkromného vlastníctva a naňho nadväzujúcim zánikom matriarchátu primitívnych komunistických spoločností. Všimla si, že so vznikom súkromného vlastníctva súbežne vzniká aj manželov majetnícky nárok na jednu ženu, teda jeho manželku. Vytvorením štátu a zavádzaním práva do spoločnosti sa posilnili sklony garantovať takýto vývoj do budúcnosti. Zároveň sa tým vytvoril základ pre právne postavenie ženy v manželstve a rodine, ktoré z nej robí nesvojprávnou osobu, zastúpenú a kontrolovanú tütorskou mocou manžela. Tieto myšlienky vyjadrila vo svojom článku s názvom Rodina ako typ spoločnosti (*The Family as a Type of Society*), ktoré boli po prvýkrát uverejnené v apríli roku 1886 v novinách *Anarchist (Anarchist)*.¹⁷⁰³ V obsahu tohto článku vyjadruje predpoklad, že autorita manžela v rodine tvorí predpoklad pre „ducha nadvlády“ a autoritárske zvyky vydávať príkazy a plniť príkazy, ktoré sa z rodiny prenáša na celú spoločnosť. Wilson identifikovala, že naprieč ľudskými dejinami sa manželova moc povyšuje na štátnu úroveň a spolu s ňou sa rozširuje aj útlak voči ženám z prostredia rodiny do celej spoločnosti.

Prvok nezlučiteľnosti slobody jednotlivcov s právom je príznačný aj pre súčasný anarchofeminizmus. Anarchofeministka Ruby Flick apeluje na túto tézu, keď vyslovene hovorí, že „sloboda nie je ničím, čo môže byť nariadené a chránené právom alebo štátmi“.¹⁷⁰⁴ Poukazuje na rozpor medzi znakmi formálneho práva, vyplývajúceho z autority, a slobodou, ktorá je formovaná autenticitou, spontánnosťou a celistvosťou tej-ktorej konkrétnej osobnosti a spoločenských podmienok. Teória musí pri vymedzovaní slobody počítať s flexibilitou. Súčasný anarchofeminizmus sa v rámci boja za zrovnoprávnenie žien okrem teórie zameriaval aj na autonómnu prax mimo štátu a mimo práva. Rozlišujeme tu umiernený a radikálny anarchofeministický boj za ženské práva. Umiernený boj založený na autonómnom vytváraní komunitných centier na pomoc ženám dáva do pozornosti Kythia Kurin. Naopak, radikálny boj anarchofeminizmu môže byť spojený s terorizmom a násilnými skutkami. Príkladom takéhoto prístupu bolo nemecké anarchofeministické hnutie Rote Zora.

¹⁷⁰² WILSON, CH. M. Social democracy. In tamže, s. 18-19.

¹⁷⁰³ HINELY, S. Charlotte Wilson, the „Woman Question“, and the Meanings of Anarchist Socialism in Late Victorian Radicalism, s. 19.

¹⁷⁰⁴ FLICK, R. Anarcha-Feminism [online]. [cit.2020-11-10]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/ruby-flick-anarcha-feminism/>>.

Súčasná anarchofeministka Kytha Kurin vo všeobecnosti poukazovala na to, ako právny poriadok štátov naruša a ohrozuje prístup žien k umelému prerušeniu tehotenstva, a tiež na neschopnosť štátu dôslednejšie riešiť problematiku (sexuálneho) násillia páchaného na ženách. Legislatívu a vôľu štátu obmedziť, či dokonca úplne znemožniť prístup žien k interrupciám opisuje ako „katalyzátor, prečo mnohé ženy začali uvažovať politicky“, alebo tak ako hovorí: „Keď sa objavila legislatíva namierená proti ženám [...] ako vedomý prostriedok posilnenia štátneho vlastníctva ženského tela, mnoho feministiek bolo pripravených pracovať v politickom hnutí, nakoľko sme sa ocitli v politickej konfrontácii. [...] intervencia zo strany štátu viedla k tomu, že intímnosť osobného sa stala politickou.“¹⁷⁰⁵ Teda Kurin tvrdí, že vzťah ženy a jej tela sa stal prostredníctvom práva predmetom dispozície štátnej autority. Poukazuje pritom na zákonnú úpravu obmedzujúcu umelé prerušenie tehotenstva, ktorá sa vo svojej podstate týka ženského tela a prostredníctvom ktorej si štát robí nárok na rozhodovanie o ženskom tele. Takisto znásilnenie je z jej pohľadu skrytým nárokom štátnej autority na telo ženy a rovnako aj nárokom na formovanie sexuality vôbec. Pridáva sa k názoru niektorých radikálnych feministiek, podľa ktorých bolo právne postihovanie znásilnenia chápané nie ako zločin voči ženám, ale ako konanie, ktoré je spoločensky nebezpečné: „[J]e na výhodu patriarchálnemu štátu, primäť svojich občanov, aby sa dívali na znásilnenie ako na zvrátenú podobu sexuálnej túžby, pretože to pomáha poškvŕniť celý pojem sexuality ako ohavnej, a to vynucovaním myšlienky, že telo ako také musí byť kontrolované a právne upravené štátom.“¹⁷⁰⁶

Podľa Kurin si radikálne feministky pri pomoci ženám preto volili im vlastné cesty, ktoré sa neopierali o štát, a už vôbec nie o právo. Vytvorili tým autonómnú sféru ženskej spolupráce a vzájomnej pomoci. Pripomína, že radikálne feministky v oveľa väčšej miere využívali iné ako právne metódy a odmietali uznávať súdom uložený trest ako dostatočný dôvod potrestania páchatel'ov znásilnenia a násillia na ženách. Kurin poukazuje na spontánne verejné konfrontovanie obvineného muža, napríklad bezprostredne na ulici, obeťou a skupinou feministických aktivistiek. Kurin, podobne ako predtým Farrow, spomína dôležitosť úlohy vzdelávania, poradenstva, vzájomnej výmeny vedomostí, zručností a pocitov v poradenských, vzdelávacích a krízových centrách, ktoré autonómne a na komunitnej báze, teda nezávisle od štátu vytvárali radikálne feministky. Tento prístup je zaujímavým aj z hľadiska, že boj za práva žien a zlepšenie postavenia žien sa môže vykonávať mimo sféry práva a štátu.

Iný, radikálnejší prístup k odmietnutiu práva ako cesty boja za ženské zrovnoprávnenie možno nájsť v aktivitách anarchofeministickej krajnej ľavicovej skupiny s označením Rote Zora. Niektoré z príslušníčok tohto nemeckého hnutia sa v interview vyjadrili, že „[p]rávo a poriadok sú zásadne proti nám [ženám], aj keď sme len ťažko dosiahli nejaké práva a musíme o nich bojovať každý deň“. Zároveň k tomu doplnili: „Neexistuje spôsob ako spojiť boj radikálnych žien s lojalitou voči právu.“¹⁷⁰⁷ Hnutie Rote Zora bolo aktívne najmä v rokoch 1974 až 1995. V rámci svojej radikálnej a krajnej ľavicovej politickej praxe využívalo viaceré zločinecké a teroristické metódy, ktorými bojovali proti útlaku žien v Nemecku. Medzi ich najznámejšie teroristické útoky patrll bombový útok na Spolkový ústavný súd z roku 1975 v čase, kedy sa malo rozhodovať o obmedzení prístupu žien k interrupciám. Okrem toho sa preslávili ničením obchodov s pornografickým materiálom alebo podpaľovaním áut právnikov zastupujúcich protistrany v konaní pred súdmi, ktoré boli podozrivé z páchania trestnej činnosti poškozujúcej najmä ženy. Takisto bojovali proti obchodníkom s bielym mäsom, v časoch kedy štát nedokázal právnymi cestami a spôsobmi

¹⁷⁰⁵ KURIN, K. Anarcha-feminism: Why the Hyphen? [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/kytha-kurin-anarcha-feminism/>>.

¹⁷⁰⁶ Tamže.

¹⁷⁰⁷ Interview with Rote Zora. In DARK STAR (ed.) Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader, s. 115-116.

účinne bojovať proti rozmáhaniu sa takejto trestnej činnosti. Takéto násilné a právom porušujúce aktivity považovali za vhodnejšie a účinnejšie v boji za práva žien, než sa spoliehať na štát a ochranu zo strany zákona. V tomto smere tu môžeme bádať argument, ktorý poukazuje na neefektívnosť justičných a policajných orgánov pri odhaľovaní a trestaní násilných trestných činov na ženách, a tiež medzery v zákonoch, ktoré spôsobujú nedostatočnú ochranu žien pred násilnými trestnými činmi: „Je legálne, ak muž zbije alebo znásilní svoju manželku. Je legálne, ak obchodníci s bielym mäsom predávajú naše sestry z tretích krajín nemeckým mužom. Je legálne, ak si žena ničí svoje zdravie a vykonáva monotónnu prácu za minimálnu mzdu. To sú všetko násilné prejavy, ktoré už nehodláme ďalej akceptovať a ktoré nemôžu byť zmenené iba kritikou. [...] Preto sabotujeme, bojkotujeme, ničíme a mstíme sa za prežitú násilie a ponižovanie útokmi na zodpovedných.“¹⁷⁰⁸

¹⁷⁰⁸ Tamže, s. 117.

Záver

Od vzniku právneho feminizmu v USA ubehlo takmer polstoročie. Predsa len je možné klásť si otázku: Existuje vôbec niečo také ako právny feminizmus? Niet pochyb o tom, že tu máme názov ženského variantu uvažovania o práve a rovnako aj celý rad autoriek a autorov, ktoré a ktorí sa k nemu hlásia, píšú o ňom a diskutujú. O problematike právneho feminizmu bol vydaný celý súhrn publikácií, zborníkov, antológií, príspevkov v časopisoch atď. Ale je právny feminizmus skutočne právnou vedou? Na vzdory kritike, ktorá voči nemu smeruje – ktorá ho sprevádzala a ktorá ho bude pravdepodobne stále sprevádzať – som presvedčený, že áno. Právny feminizmus rovnako ako kritické právne štúdie alebo kritická rasová teória spoločne predstavujú alternatívu voči hlavnému prúdu právnej vedy, filozofie a teórie. Historicky ich spájajú šesťdesiate roky 20. storočia, kedy vznikali ideové a politické podmienky, z ktorých následne čerpali. Spája ich aj spoločný cieľ, ktorým je dosiahnuť spravodlivú podobu spoločenských pomerov prostredníctvom spravodlivej podoby právnej vedy. Právny feminizmus, kritické právne štúdie a kritická rasová teória predstavujú voči hlavnému prúdu právnej vedy *memento oblivionis*. Sú hlasom tých, na ktorých sa v právnej vede zabudlo a ktorý v nej nemohli prehovoriť, pretože nemali ako.

Je tu však aj celkom iný problém... Všetky tri podoby právneho myslenia sú pomerne podstatne svojou časťou zamerané kriticky voči právu a voči metodologickej stránke súčasnej právnej vedy. Právo a právna veda sú v ich poňatí nástrojmi pre udržanie *statusu quo*, a teda nespravodlivých pomerov v spoločnosti prostredníctvom práva. Aj preto sa všetky tri prístupy ku skúmaniu práva zvyknú označovať ako outsiderské prístupy (*outsider scholarship*) v právnej vede. Voči hlavnému prúdu právnej vedy tak predstavujú akúsi alternatívu. Edward L. Rubin hovorí, že do doby ich vzniku boli považované za hlavné kritéria právnej vedy jasnosť, presvedčivosť, význam a použiteľnosť. Príchodom outsiderských prístupov sa objavil dôraz na kritiku, zosťrenú nezhodu a účelové spochybňovanie všeobecne prijímaného vedeckého presvedčenia.¹⁷⁰⁹ Rovnako sa v právnom feminizme, kritických právnych štúdiách a kritických rasových teóriách objavuje príklon ku kontextualistickému skúmaniu ako istej protiváhy voči abstraktnosti poznania a nárokom na objektívnu platnosť vedeckých zistení.¹⁷¹⁰ Tiež rástol ich dôraz na skúsenosť a príklon k subjektívite ako východisko poznania pravdy. Spoločným znakom všetkých troch prístupov bola aj vnútorná sebakritika, ktorá sa odohrávala v každej z nich zvlášť. Ďalšia otázka teda znie: Má sa zmeniť súčasné nastavenie právnej vedy, hoci aj slovenskej právnej vedy a českej právnej vedy? Nerozhodujem o tejto otázke, ale ak by som mal hlasovať, pokojne by som bol za.

Čo potom vlastne znamená právny feminizmus? Snažím sa snáď povedať, že právny feminizmus je pochybnou právnou vedou? Jedná sa o právnú pavedu, ktorú som ochotný akceptovať? V žiadnom prípade nie. Celá táto záležitosť súvisí s celkovým nastavením právnej vedy ako takej a vedeckými kritériami, ktoré prispievajú k určeniu vedeckej relevantnosti daných zistení v právnej vede.¹⁷¹¹ Autorky právneho feminizmu spolu s ostatnými autormi iných outsiderských prístupov zažívali odmietnutie, prípadne editorskú, recenzentskú a vydavateľskú šikanu, ktoré ich nútili k odstráneniu kritiky rozhodnutí Najvyššieho súdu USA, k neuvádzaniu niektorých opisov skutočností, mien kritizovaných autorov, alebo ich

¹⁷⁰⁹ Pozri RUBIN, E. L. On Beyond Truth: A Theory for Evaluating Legal Scholarship. In California Law Review, Vol. 80, No. 4, 1992. s. 962, 946.

¹⁷¹⁰ Pozri DELGADO, R. The Inward Turn in Outsider Jurisprudence. In William & Mary Law Review, Vol. 34, Iss. 3, 1993. s. 745.

¹⁷¹¹ Pozri napr. COOMBS, M. Outsider Scholarship: The Law Review Stories. In university of Colorado Law Review, Vol. 63, No. 1992. s. 703 a nasl.

účelne viedli k inej nútenej forme sebacenzúry.¹⁷¹² Aj to sú podmienky, ktoré sprevádzali rozvoj právneho feminizmu a kritického právneho myslenia. Ale prečo? Ak dokázali metodicky a metodologicky vyvinúť nástroje, ktoré nám umožňujú lepšie pochopiť negatívne dopady práva – medzi ktoré participácia práva na útlaku iste patrí –, ba čo viac napraviť ho, potom kto má právo voči relevantnosti právneho feminizmu niečo namietat? Kto pozná inú a lepšiu pravdu?

Pri právnom feminizme ako smere právneho uvažovania a právnej vedy je potrebné vziať do úvahy, že vznikol relatívne nedávno. Za relatívne krátky čas sa dokázal etablovať a ustáliť v určitej podobe s charakteristickými znakmi, ktoré som predstavil v obsahu tejto publikácie. Vzhľadom na veľké množstvo literatúry a diverzité podoby právneho feminizmu treba konštatovať, že jeho utváranie bolo rýchle, názorovo pestré a početné. Je prirodzené, že behom takmer polstoročia od svojho vzniku nemohla vzniknúť jeho ucelená podoba. *Apropo*, o ktorej vede možno zodpovedne tvrdiť, že má ucelený a konečný charakter a ďalej sa už nevyvíja? Je takou aj právna veda? Oveľa podstatnejšie je, že anglo-americký právny feminizmus sa dokázal rozvíjať koncepcne. Z veľkej časti za to môže jeho prepojenie so všeobecným feminizmom, ktoré však nie je absolútne. Právny feminizmus je úzko spätý aj s reálnou stránkou života žien. Snaží sa do svojho vnútra včleniť skutočnosti späté so životmi žien, ktoré mali osobný a rovnako aj politický rozmer. Koncepcný charakter právneho feminizmu znamená, že právny feminizmus, respektíve jednotlivé feministické prístupy ku skúmaniu práva dokázali vytvoriť a argumentačne obhájiť vlastné filozofické základy, ktoré nemali mať abstraktnú podobu platnú samu osebe, ale boli pevne späté a zamerané na dosiahnutie praktických feministických cieľov. Zrovnoprávnenie a oslobodenie žien v práve a prostredníctvom práva boli a sú základným opodstatnením právneho feminizmu.

Koncepcná povaha anglo-amerických feministických teórií práva znamená aj to, že nešlo len o akési vzájomne od seba oddelené príspevky autoriek, ktoré reagovali na parciálne problémy nerovnosti žien. Čarom obdobia druhej vlny feminizmu – teda obdobia, kedy vznikol právny feminizmus v USA – je najmä jeho holistický prístup k riešeniu útlaku voči ženám. Vôľa identifikovať a odstrániť príčinu spoločensky podradného postavenia žien bola premietnutá aj do feministických prístupov ku skúmaniu práva. Feministické autorky z právnej teórie a praxe za týmto účelom podnecujú kritiku dovtedajšieho charakteru právnej vedy, prevládajúcej právnej teórie a doktríny, právneho poriadku, interpretácie práva a rozhodovacej činnosti súdov, a v neposlednom rade aj kritiku voči právnym mechanizmom a spôsobu profesijného výkonu právnických povolání. Právny feminizmus však nie je len kritickou právnou vedou. Jeho nedeliteľnou časťou je normatívna stránka, ktorá smeruje k vytváraniu transformačných návrhov – tie môžu mať buď reformnú (umiernenú), alebo radikálnu (revolučnú) povahu – za účelom formulovania viac či menej konkrétnych riešení.

Mimo uvedeného, ku koncepcnému charakteru anglo-amerického právneho feminizmu prispelo to, že napriek diverzite právno-teoretických feministických prístupov a vnútorným nezhodám, dokázali jednotlivé autorky vytvoriť medzi sebou sieť prepojenia, ktorá umožnila kontinuálny priebeh feministickej diskusie o práve a vytvorenie teoretického rámca, ktorý dnes môžeme označiť jednotným pojmom právneho feminizmu. Táto sieť prepojení a diskusia, ktorá ju oživovala smerovala ku kontinuálnemu vytváraniu metód a metodológie, vlastných feministickej pozícii voči právu. Inými slovami, začala sa vytvárať vedecká stránka právneho feminizmu.

Hovoril som o tom, že právny feminizmus sa rozvinul do ideovo bohatých rozmerov. Navyše, často používam pojem právny feminizmus akoby išlo o jednu a jednotnú právnú teóriu. Nie je tomu celkom tak, pretože právny feminizmus je vnútorné veľmi diverzitný. Dôsledne vzaté, v skutočnosti neexistuje jeden právny feminizmus, ale niekoľko právnych

¹⁷¹² Pozri DELGADO, R. – STEFANCIC, J. Outsider Scholars: The Early Stories. In Chicago-Kent Law Review, Vol. 71, Iss. 3, 1996. s. 1002 a nasl.

feminizmov. Inými slovami, feministická právna veda sa nezakladá na jednej teórii práva, ale na niekoľkých ideovo diverzitných feministických teóriách práva. Každá z diverzitných podôb, a zároveň každá z rôznych názorových pozícií uskutočňovania feminizmu v práve a prostredníctvom práva, môže byť opodstatnená diverzitnosťou životov žien. Takéto nastavenie odzrkadľuje, nakoľko feminizmus ako smer myslenia a zároveň ako hnutie, ktorý sprevádza vnútorná diverzita, vyjadruje postavenie a problémy rôznorodých žien bez ohľadu na ich rasovú, etnickú, alebo socioekonomickú príslušnosť. Už behom druhej vlny feminizmu vyšla najavo skutočnosť, že feminizmus druhej vlny prevažne opisoval a ponúkal riešenia problémov bielej ženy, patriacej k strednej vrstve, zatiaľ čo absentoval dôraznejší opis rasovo, etnicky, sociálne alebo sexuálnou orientáciou odlišných žien. Objavila sa otázka: Čo pojem ženy znamená a aký charakter majú skúsenosti, ktoré ľudské bytosti označené týmto pojmom vo svojich životoch zažívajú? Zmienovaný problém vyostřil ešte postmoderný feminizmus. Ten priniesol poznanie, že pojem ženy nemá žiaden predeterminovaný význam a v skutočnosti sa všetky ženy vzájomne líšia a rozdielne situácie chápu odlišne ako problematické, prípadne neproblematické.

Súčasný feminizmus sa ho snaží od svojej tretej vlny prekonať akousi všeobecne inkluzívnou podobou feminizmu, ktorú označuje v anglo-americkom prostredí termínom „intersekcionalný feminizmus“ („*intersectional feminism*“), teda akejsi jednotnej podoby feminizmu, ktorá bude jednotne vyjadrovať rôzne záujmy rôznych žien. Táto myšlienka – tzn. jednotne bojovať za záujmy všetkých žien – nie je vo feminizme nová, otázne ale ostáva, nakoľko sa práve súčasným predstaviteľom feminizmu skutočne podarí zlúčiť diverzitu záujmov žien a realizovať takýto inkluzívny prístup v boji za uspokojivé zrovnoprávenie a oslobodenie žien. Vec má svoju teoretickú a aj praktickú stránku. Podobne sa to vzťahuje aj na právny feminizmus, pretože aj on sa diskusiou medzi esencionalizmom a antiesencionalizmom snažil vymedziť rozsah feministického subjektu, ktorý následne metodicky a metodologicky rozvinie. V nadväznosti na to by som rád doplnil, že nejde o samovražednú snahu relativizovať ženský subjekt, a tým si podkopať svoje vlastné základy. Tento feministický prístup skôr súvisí s otvorenosťou intersekcionalného feminizmu a programovou snahou teoreticky postihnúť a reprezentovať čo možno najširšie spektrum žien.

Feministický vývoj postihol aj relativizáciu binárneho chápania postavenia mužov a žien s ohľadom na podmienky zrovnoprávnenia žien. Vývoj feminizmu a feministickú právnu vedu ukázal rôzne prístupy k možnostiam dosahovania rovnosti medzi pohlaviami, od ktorých sa následne odvíjala rôznosť feministických modelov rovností. Tretia vlna feminizmu svojím spôsobom relativizovala dovtedajší význam feministických diskusií o podobnostiach alebo rozdieloch medzi pohlaviami (*sameness/difference debate*). Ukázala, že feminizmus a feministická právna veda sa majú v oveľa väčšej miere zaoberať podobou a vnútornou štruktúrou ženského subjektu, než by sa mali nechať obmedzovať vzájomným porovnávaním medzi mužmi a ženami. Tým sa umožnila orientácia feministických skúmaní práva na rozdiely medzi ženami samotnými a najmä na rolu vplyvu diverzity žien vo feministických úvahách o práve. Inými slovami, právny feminizmus sa od pôvodnej myšlienky dosahovania rovnosti a oslobodenia žien diskusiou o ich podobnostiach alebo naopak odlišnostiach presunul k záujmu o skúmanie samotných rozdielov medzi životmi žien. Od pôvodnej myšlienky asimilačného odstránenia spoločensky zaužívaných rodových stereotypov z práva sa feminizmus vyvíjal posunom k možnostiam zahrnutia diverzity skúseností žien do feministicko-právneho myslenia. V nadväznosti na to sa ako prelomové ukazujú dva rozhodujúce dôvody usmerňovania vývoja vo feministickú právnu teóriu, a to smerom od druhej vlny feminizmu k tretej vlne feminizmu: po prvé, presvedčenie o osobitosti a autenticite žien, ktoré je nevyhnutne potrebné filozoficky a teoreticky zachovať vo feministickú právnu vedu; po druhé, apel na subjektivitu a zohľadnenie diverzity životných skúseností žien vo feministickú právnu vedu. Celý tento vývoj sa podpísal aj na smere metodického a metodologického utvárania feministickú právnu vedu. Súčasne však treba pripomenúť, že

čoraz rastúci význam antiesencializmu v priebehu tretej vlny feminizmu znamenal takisto zostrenie orientácie právno-feministickej analýzy na teoretické predpoklady ženského subjektu.

Prvý dôvod reprezentuje svojou teóriou inkorporacionistická pozícia, ale dôsledne ho teoreticky realizuje vo feministickej právnej vede až transformačná pozícia. Práve transformačná pozícia začala spochybňovať dovtedajší spôsob, akým sa viedla diskusia o podobnostiach či rozdieloch medzi oboma pohlaviami a akým sa činili z nej vyplývajúce závery o rovnosti žien v práve. Transformačná pozícia priniesla potrebu alternatívneho redefinovania dovtedajších feministických pozícií, najmä pokiaľ máme hovoriť o asimilačnej, liberálnej epizodickej a bivalentnej pozícií. Zároveň vyslovila podozrenie, že feministický diskurz bol znečistený patriarchálnymi kritériami, hodnotami či kategóriami, alebo patriarchálnymi pojmami a ich významom. Z tohto hľadiska transformačná pozícia kriticky hodnotí výsledok a možnosti dovtedajšej diskusie o rozdieloch a podobnostiach medzi pohlaviami za neuspokojivý. To znamená, jednotlivé varianty transformačnej pozície u MacKinnon, Littleton, Eisenstein alebo Finley poskytovali v dobe ich vzniku rámec pre alternatívne feministické poňatie rovnosti, ktoré bude vychádzať z nového filozofického a teoretického základu. Spoločne prinášajú dôraz na vytvorenie autentického – t.j. patriarchátu zbaveného – ženského prístupu k ženám samým. Zahnrnutie nanovo redefinovaných osobitostí žien do práva je výrazom ženskej alternatívy, ktorá je podnietená lingvistickými a významovými zmenami, zvýšenou ženskou uvedomelosťou, zmenenou interpretáciou telesných odlišností ženského tela alebo spoločenskou akceptáciou žien v podobe rovnocennej kompenzácie.

Druhý dôvod priniesla a rozpracovala intersekcionalná pozícia. Východiskovým poznaním intersekcionalnej pozície bol dôraz na dovtedajšiu spoločenskú a feministickú marginalizáciu určitých skupín žien. Od černoškého právneho feminizmu, ktorý poukázal na marginalizáciu afroamerických žien s ohľadom na ich príslušnosť k rase, farbe pleti, etnicite, socioekonomickej triede alebo sexuálnej orientácii, cez upozornenie na opomínanie lesbičiek vo feministickej právnej filozofii až k postmoderným prístupom vo feministickej právnej vede, ktoré apelujú na nestálosť kategórie rodu, sa podarilo ukázať, že oslobodenie alebo zrovnoprávnenie žien je komplexným problémom, ktorý nezávisí len od vyriešenia problematického nastavenia vzťahov medzi pohlaviami, ale takisto aj od ďalších osobných a iných spoločenských faktorov. Intersekcionalná pozícia sa formovala v úzkom teoretickom vzťahu k antiesencialistickej pozícii. Predošlý esencionalistický prístup vo feministickej právnej sa začal chápať nielen ako filozoficky a teoreticky prekonaný, ale takisto ako morálne škodlivý voči ženám. Angela P. Harris hovorí, že v esencionalistickom feminizme si „bieli, heterosexuálni a socioekonomicky privilegovaní ľudia nárokujú, že hovoria za všetkých“.¹⁷¹³ Veľmi podobne hovorí aj postmoderná právna filozofka Drucilla Cornell, podľa ktorej „by ženskosť nemala byť stotožňovaná so skúsenosťami ktorejkoľvek historicky vymedzenej skupiny žien“.¹⁷¹⁴

Všetky tieto dôvody viedli k tomu, že sa vo feministickej právnej teórii začal relativizovať význam dovtedajších diskusií o podobnostiach či rozdieloch medzi mužmi a ženami. Feministické skúmania sa orientovali oveľa viac do vnútra, t.j. na ženy samé, a na to, aké skúsenosti utvárajú životy rôznych žien. Zároveň tým došlo k spochybneniu teoretického rozpracovania pevných osobitostí a spoločných vlastností žien, ktoré dovtedy odôvodňovala spoločná podstata žien.

Vstupom intersekcionalnej pozície do feminizmu sa ukazujú aj nové filozofické a teoretické možnosti oslobodenia či zrovnoprávnenia žien. Napríklad, posilňuje sa apel na

¹⁷¹³ HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. In *Stanford Law Review*, Vol. 42, No. 3, 1990. s. 588.

¹⁷¹⁴ CORNELL, D. Doubly-Prized World: Myth Allegory and the Feminine. In *Cornell Law Review*, Vol. 75, Iss. 3, 1990. s. 644.

skúmanie významu (ženskej) subjektivity vo feministickej právnej vede spolu s jej diverzitnými prejavmi. Objavuje sa požiadavka zahrnutia naratívnych príbehov do metód feministickej právnej vedy alebo požiadavka viacnásobného vedomia feministických právničiek a právnikov pri analýze a hodnotení dopadov práva s ohľadom na zachovanie diverzity žien. Ďalej sa takisto apeluje na oslobodenie či zrovnoprávenie žien prostredníctvom synchronného prijatia multiplicitných podôb spravodlivostí. Týmto spôsobom sa ukazuje samotné oslobodenie či zrovnoprávenie žien v práve a prostredníctvom práva ako komplexný problém, ktorý nevyrieši len jedna koncepcia spravodlivosti.

K problému feministického subjektu a možnosti nápravy stavu znevýhodnenia voči ženám sa právny feminizmus v období od druhej vlny do tretej vlny feminizmu dostával postupnou cestou od esencionalizmu k antiesencionalizmu. Tento vývoj v právnom feminizme bol istým procesom rozširujúcim skutočným obsahom pojmu a kategórie „ženy“. Prispel k jeho detailnému skúmaniu, ktoré ukázalo, že ženy nie sú ani homogénnou, a ani monolitickou skupinou jednotlivcov. Znamenal výrazné rozvinutie štruktúry ústredného pojmu a kategórie feministických prístupov k právu. Zároveň tento vývoj mal aj svoj morálny rozmer. Lepšie povedané, znemožnil, aby sa vo vnútri feminizmu presadila elitistická predstava ženy, ktorá by obmedzila feministickú inkuzivistickú reprezentáciu skutočných a diverzitných ženských skúseností. Z morálneho hľadiska tak išlo o sebaočistný proces, ktorý do rámca právneho feminizmu zaviedol inherentnú sebareflexívnu brzdu. Ďalší vývoj feministickej právnej vedy ukázal, ako to napomohlo teoretickému rozvinutiu feministicko-právnych skúmaní do inkluzívnej podoby. Feminizmus a právny feminizmus sa teoreticky deklaroval ako inkluzívne hnutie, ktorého zámerom bolo a je reprezentáciou pokryť životy všetkých žien a vedecky postihnúť kritikou akýkoľvek útlak voči ženám.

V nadväznosti na uvedené možno rastúce teoretické sklony právneho feminizmu k antiesencionalizmu hodnotiť ako odklon od pretrvávajúcej prítomnosti zovšeobecňujúceho a objektivistického videnia problémov tohto sveta, ktoré právny feminizmus chápal od počiatku druhej vlny ako škodlivé pre ženy. Medzi feministickými právničkami narastala výzva na využívanie kontextualistického myslenia pri posudzovaní rôznych situácií, ktoré znevýhodňujú ženy. Právny feminizmus sa začína orientovať na konkrétne škodlivé následky práva a právneho uvažovania, než by hľadal odpoveď v abstraktných konštrukciách či logických úvahách o povahe práva. Aj táto cesta bola postupná a súvisí s tým, že právny feminizmus sa síce metodicky a metodologicky zakladal na ženskom subjekte a z neho plynúcich skúsenosti už v počiatkoch druhej vlny, avšak jeho teoretické rozpracovanie a jeho rastúci teoretický význam sa dostávali k slovu postupne. Diverzita subjektivity tak následne prerástla v tretej vlne feminizmu do vytvorenia intersekcionalného feminizmu, ktorý poznamenal aj vývoj feministického prístupu k právu.

Letným pohľadom by sa mohlo zdať, že antiesencionalizmus mohol viesť k prehĺbeniu rozporov v rámci feminizmu. Nie je to celkom pravda. Nastupujúca snaha o vytvorenie intersekcionalného feminizmu priniesla na prelome tisícročí ešte väčšie odhodlanie urobiť z feministickej právnej teórie vedu, ktorá je otvorená všetkým ženám a každej životnej skúsenosti žien s útlakom. Z tohto hľadiska možno hodnotiť intersekcionalný feministický prístup ako pokračujúcu snahu o zjednotenie zdánlivo rozdielných ambícií a tendencií jednotlivých feministických právnych teórií.

Súčasťou vývoja právneho feminizmu smerom od prvej po tretiu vlnu feminizmu je aj ukážka rôznych feministických prístupov k chápaniu práva ako prostriedku, ktorým je možné alebo nemožné uskutočniť zrovnoprávenie a oslobodenie žien. Feministický dôraz na právo mal svoje konkrétne výrazy už behom prvej vlny feminizmu. Hoci v tomto období právny feminizmus koncepcie nevnikal a ani sa nerozvinul ako veda, jednotlivé sufražetky a prvé moderné feministické autorky, ktoré ideologicky vychádzali z liberalizmu, chápali právo ako programovú súčasť zrovnoprávenia žien. Kritika manželského života žien, absencia prístupu k rozvodu zo strany ženy, veľmi obmedzené majetkové práva manželiek

alebo celkové oslabené postavenie žien v práve boli vlastne kritikou práva namiereného proti ženám ako plnohodnotným, t.j. autonómnym a racionálnym ľudským bytostiam, obdarených vlastnou vôľou. Ďalšie občianske a politické práva žien mali smerovať k ich plnohodnotnému právnenému vyjadreniu. Socialistické a marxistické feministky vnímali právo nielen ako prostriedok pre vyjadrenie práva voliť u žien, ale takisto aj ako možnosť pre zakotvenie hospodárskych a sociálnych práv žien. Socialistické a marxistické feministky nenašli vhodnejší prostriedok pre inštitucionálne vyjadrenie tzv. „ochranárskej“ legislatívy s ohľadom na materské a reprodukčné špecifiká žien v pomere k výkonu práce ženami. Negatívne voči právu vystupovali iba autorky z radu anarchizmu.

Koncepcnejšie sa k právu ako nástroju zrovnoprávnenia a oslobodenia žien postavili až feministky behom druhej vlny feminizmu. Liberálny feminizmus chápal právo optimisticky. Veril, že odstránením rodov a pohlaví ako relevantných právnych kritérií sa odstránia rodové stereotypy viažuce sa na ženy. Hoci došlo k potrebným zmenám, ukázalo sa, že len uskutočnenie týchto zmien stačiť nebude. Právne teórie radikálneho feminizmu prezentovali, že právo je dvojsečná zbraň, a preto je nevyhnutné najprv docieľiť širšiu spoločenskú zmenu, ktorá radikálnym spôsobom zasiahne a zmení štruktúru spoločnosti. Súbežne s týmto procesom a s definitívnym odstránením patriarchátu je podľa nich právo spôsobilým nástrojom pre dosahovanie a udržiavanie rovnosti pohlaví. Inak radikálne feministky prejavovali voči právu rezervovaný postoj a otvorene deklarovali, že v patriarcháte nie je možné dosiahnuť, aby právo fungovalo v prospech žien

Istý optimizmus je vlastný aj právnym teóriám kultúrneho feminizmu. Kultúrny feminizmus síce kritizoval právo za to, že je hodnotovo nevyvážené a zodpovedá mužskému pohľadu na tento svet, avšak zároveň pripustil, že zahrnutím ženskej perspektívy do práva sa právo môže stať vyhovujúcim nástrojom regulácie spoločnosti. Právo (vrátane právnych mechanizmov) stačí len prispôbiť ženskému morálnemu mysleniu s orientáciou na potreby ostatných, spoluprácu alebo vzájomnú spätosť ľudských bytostí a zabezpečiť tým autenticky ženskú časť práva. Právne teoreticky kultúrneho feminizmu preto požadovali, aby si právo začalo rovnakou mierou cenit ženskú kultúru, jej hodnoty a spôsoby ženského morálneho myslenia.

Čiastočným pesimizmom, skepsou a relativizmom voči právu sa prejavili až postmoderné feministické prístupy k právu. Behom tretej vlny sa začína do centra feministických diskusií o kritike a transformácii práva dostávať diverzita žien. Tieto právne feministky poukazujú na to, že akékoľvek využitie práva v prospech dosiahnutia feministických cieľov musí byť opatrné. Totižto, môže sa stať, že reformou práva sa zlepšia podmienky jednej skupiny žien, zatiaľ čo iná skupina žien tým bude poškodená. Preto postmoderný a pragmatistický právny feminizmus pristupujú k právu ako k prostriedku zakotvenia feministických snáh skôr rezervovane. Každé feministické využitie práva je podľa nich treba chápať a robiť kontextuálne a možné reformy jednotlivých právnych oblastí netreba chápať ako univerzálne platné vzhľadom na miesto, čas a osoby ich uplatňovania. Do centra pozornosti sa tak dostáva apel na flexibilný, časovo nestabilný a vzhľadom na diverzitu žien aj rôznorodý prístup k využívaniu práva ako nástroja feministického boja za zrovnoprávnenie a oslobodenie žien.

Zhrnutím si možno klásť otázku, aký spôsob právneho uvažovania priniesol právny feminizmus, a teda čo sú osobitosti feministického právneho myslenia? Samozrejme, aj tieto osobitosti sa vyvíjali v čase. Predovšetkým však právny feminizmus priniesol do právneho myslenia zvýšený apel na subjekt, od ktorého sa následne odvíjajú kritické a normatívne úvahy o práve. Rozpracovanie problematiky ženského subjektu a jeho dopadov na úvahy o práve prešlo vývojom, kde mal rozhodujúci a určujúci význam prechod feministických úvah od esencionalistickej k antiesencionalistickej pozícii. Bez ohľadu na to, sa každé právo-feministické úvahy odvíjajú od gynecentrickej pozície, ktorej zdrojom je autenticita ženského subjektu.

Zo zdroja, akým je subjekt, sa v právnom feminizme odvíja aj odklon od objektivistických, abstraktných a univerzalistických tendencií právneho myslenia. Právne myslenie sa stáva o to viac relatívnym a zameraným na konkrétne okolnosti, ktoré obklopujú ženský subjekt. Takéto kontextualistické myslenie nájdeme v právnych teóriách, ktoré vychádzajú z radikálneho feminizmu, kultúrneho feminizmu, černoškého feminizmu a takisto tvorí podstatnú časť relativistického prístupu k právu u postmoderného a pragmatistického právneho feminizmu. Využitie kontextuálneho právneho uvažovania vychádza z predpokladu, že útlak voči ženskému subjektu možno poznať len vtedy, ak zoberieme do úvahy konkrétne okolnosti, v ktorých sa nachádza. Kontextualizmus nemá len svoju kriticko-analytickú stránku, ktorá sa orientuje na identifikáciu okolností útlatku žien v práve a prostredníctvom práva. Má takisto svoju normatívnu stránku a v tomto zmysle slúži na dosahovanie vhodných riešení problému nerovnosti žien.

V oboch vyššie zmenených stránkach kontextualizmu sa odzrkadľuje metodická a metodologická stránka politicko-právneho riešenia zrovnoprávnenia žien v práve a prostredníctvom práva. Postmoderný a pragmatistický právny feminizmus využíva kontextualizmus ako kritérium dosahovania relatívnej spravodlivosti v otázkach znevýhodnenia žien. Celkovo feministické právne teórie vychádzajú z kontextualizmu, ktorým identifikujú útlaky žien, avšak zároveň predkladali uniplicitné podoby spravodlivosti (napr. odstránenie ženských rodových stereotypov z obsahu práva, rovný prístup žien k moci, alebo zahrnutie a rozvoj ženských morálnych hodnôt do oblasti práva) ako finálny spôsob riešenia patriarchálneho útlatku voči ženám. Na rozdiel od toho, postmoderný a pragmatistický právny feminizmus predpokladajú multiplicitné podoby spravodlivosti, ktoré sa môžu v závislosti od miesta, času a diverzity žien meniť, resp. dopĺňať. Obe zmienené podoby právnych feminizmov tak odmietajú možnosti skutočného nájdania alebo prijatia riešenia ženskej nerovnosti v rôznych oblastiach života žien, ktoré by zároveň vyhovovali každej žene. Prístup smerom k riešeniu ženskej nerovnosti môže byť v tomto smere nie vždy koherentný, jednotný a už vôbec nie univerzálny. Zrovnoprávnenie žien sa v tomto smere stáva kontinuálnym procesom, ku ktorému je nevyhnutné sa stále vracat' a obnovovať. Vcelku platí, že ide teda o to, akým spôsobom metodicky a metodologicky intersekcionalne zahrnúť diverzitu žien do prijímania účelných feministických právnych stratégií.

Mimo uvedeného sa v právnom feminizme môžeme stretnúť s kontextualizmom ako osobitným, ženským spôsobom riešenia právnych sporov, ktoré sa nemusia tematicky dotýkať problému nerovnosti žien, a preto ho možno aplikovať na spravidla každý právny spor. V tejto súvislosti sa do popredia dostáva právno-interpretáčna a právno-aplikačná povaha kontextualizmu. Autorky, akými sú Janet Rifkin alebo Carrie Menkel-Meadow chápu kontextualizmus ako protiváhu voči uplatňovaniu abstraktných a univerzalistických právnych úvah, ktorých zámerom je interpretovať alebo aplikovať právo v konkrétnych súdnych sporoch. Takýto spôsob právneho myslenia a aplikačnej praxe je podľa nich typickým pre tradičný výkon právnických profesií, ktoré sa snažia nájsť jednu správnu odpoveď, jedno správne rozhodnutie alebo jedného víťaza daného sporu. Naopak, ženské kontextualistické myslenie má podľa nich špecifický význam pre právne myslenie, výkon právnických profesií alebo pre právne spory práve v tom, že hľadanie uspokojivého riešenia v právnych sporov sa orientuje na potreby oboch strán sporu. Kontextualizmus je tu aplikovaný ako plné pochopenie situácie každej zo strán sporu, a to tak, aby sa dosiahol konsenzus, ktorý uspokojí všetkých a povedie pôvodné sporové strany k spolupráci. Teda, kontextualizmus je ženským prístupom pre riešenie prípadných právnych sporov, a pritom vôbec nemusí ísť o právne spory týkajúce sa žien alebo ich právneho či iného spoločenského postavenia. V tomto zmysle vytvára kontextualizmus podmienky pre mediačné, zmierlivé a konsenzuálne vyriešenie sporu.

Zoznam použitej literatúry

- ALI – MIRIAM *Listen Anarchist! Sexism in the Movement* [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.anarcha.org/sallydarity/listenanarchistsexism.html>>.
- ADAMS, C. J. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?". In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 221-225.
- ADAMS, C. Ecofeminism and the Eating of Animals. In *Hypatia*, Vol. 6, No. 1, 1991. s. 125-145.
- ADAMS, C. „Mad Cow“ Disease and the Animal Industrial Complex. In *Organization & Environment*, Vol. 10, Iss. 1, 1997, s. 26-51.
- ADAMS, C. The Complex: Feminism and Vegetarianism. In COVINA, G. – GAANA, L. (eds.) *The Lesbian Reader*. Oakland : Amazon Press, 1975. s. 145-152.
- ADAMS, C. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York – London : Continuum, 2010. 339 s. ISBN 978-1-4411-7328-7
- AGUILAR E. *Breaking the Ice: Anarchist Men and Sexism in the Movement* [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://dev.autonomedia.org/node/4079/>>.
- AHMED, S. Pauli Murray. In PALMER, C. A. (ed.) *Encyclopedia of African-American Culture and History, Vol. 4 (M-P)*. 2nd edition. Detroit – New York – San Francisco : Thomson Gale, MacMillan Reference USA, 2006. s. 1510-1511.
- ANDERSON, L. *Sisters of the Earth. : Women´s prose and poetry about nature*. New York : Vintage Books: A Division of Ranom House Inc, 1991. 427 s. ISBN 0-679-77382-5.
- ANDREW, B. The Psychology of Tyranny: Wollstonecraft and Woolf on the Gendered Dimension of War. In *Hypatia*, Vol. 9, No. 2, 1994. s. 85-101.
- ALBRINK HARTIGAN, E. Review: Legal Feminism: Activism, Lawyering and Legal Theory by Ann Scales. In *Law & Politics Book Review*, Vol. 16, No. 12, 2006. s. 960-963.
- AMOA, J. Narrative: The Road to Black Feminist Theory. In *Berkeley Women´s Law Journal*, Vol. 12, Iss. 1, 1997. s. 84-102.
- AREEN, J. A Need for Caring. In 1988. *Michigan Law Review*, Vol. 86, Iss. 6, 1988. s. 1067-1082.
- ASHBAUGH, C. *Lucy Parsons: American Revolutionary*. Chicago: Charles H. Kerr Publishing Company, 1976. 288 s. ISBN 0-88286-014-3.
- ASHE, M. Mind´s Opportunity: Birthing a Poststructuralist Feminist Jurisprudence. In LEONARD, J. D. (ed.) *Legal Studies as Cultural Studies: A Reader in (Post)Modern Critical Theory*. Albany : State University of New York Press, 1995. s. 85-133.
- ASHE, M. Zig-zag Stitching and Seamless Web: Thoughts on „Reproduction“ and the Law. In KELLY WEISENBERG, D. (ed.) *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia : Temple University Press, 1993. s. 582-593.
- ASTELL, M. *A Serious Proposal to the Ladies*. Lancashire – New York – Rozelle : Broadview literary texts, 2002. 300 s. ISBN 1-55111-306-6.
- ATKINSON, T-G. *Amazon Odyssey*. New York : Putnam Pub Group, 1974. 259 s. ISBN 0-8256-3023-1.

- ATKINSON, T-G. Juniata II. In ATKINSON, T-G. *Amazon Odyssey*. New York : Putnam Pub Group, 1974. s. 65-94.
- ATKINSON, T-G. Lesbianism and Feminism: Justice For Women as „Unnatural“. In ATKINSON, T-G. *Amazon Odyssey*. New York : Putnam Pub Group, 1974. s. 131-134.
- ATKINSON, T-G. Strategy and Tactics. In ATKINSON, T-G. *Amazon Odyssey*. New York : Putnam Pub Group, 1974. s. 135-189.
- AUDI, R. et. al. (eds.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd edition. Cambridge – Cape Town – Madrid – Melbourne – New York – São Paulo – Singapore : Cambridge University Press, 1999. 1001 s. ISBN 978-0-521-63722-0.
- AUSTIN, R. – SCHNEIDER, E. M. Mary Joe Frug’s Postmodern Feminist Legal Manifesto Ten Years Later: Reflections on the State of Feminism Today. In *New England Law Review*, Vol. 36, No. 1, 2001. s. 1-28.
- AVRICH, P. *An American Anarchist: The life of Voltairine de Cleyre*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1978. 267 s. ISBN 0-691-04657-3.
- AZARANSKY, S. Jane Crow: Pauli Murray’s Intersections and Antidiscrimination Law. In *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 29, No. 1, 2013. s. 155-160.
- BAER, J. A. Feminist Theory And The Law. In CLADEIRA G. A. – KELEMEN, R. D. – WHITTINGTON, K. E. *The Oxford Handbook of Law and Politics*. New York : Oxford University Press. s. 437-450.
- BAER, J. A. *Our Lives Before The Law: Constructing a Feminist Jurisprudence*. Princeton : Princeton University Press, 1999. 276 s. ISBN 0691033161.
- BADER GINSBURG, R. Gender in the Supreme Court: the 1973 and 1974 Terms. In KURLAND, P. B. (ed.) *The Supreme Court Review*, 1975. Chicago – London : The University of Chicago press, 1976. s. 1–24.
- BADER GINSBURG, R. *Justice, Justice Thou Shalt Pursue: A Life's Work Fighting for a More Perfect Union*. Oakland : University of California Press, 2021. 288 s. ISBN 978-0520381926.
- BADER GINSBURG, R. Let’s have ERA as a Signal. In *American Bar Association Journal*, Vol. 63, Iss. 1, 1977. s. 70-73.
- BADER GINSBURG, R. Remarks on Women Becoming Part of the Constitution. In *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice*, Vol. 6, Iss. 1, 1988. s. 17-25.
- BADER GINSBURG, R. The Need for the Equal Rights Amendment. In *American Bar Association Journal*, Vol. 59, Iss. 9, 1973. s. 1013-1019.
- BADER GINSBURG, R. – GLUCK, A. – METZGER, G. A Conversation with Justice Ruth Bader Ginsburg. In *Columbia Journal of Gender and Law*, 2013. s. 6-29.
- BAKUNIN, M. A. God and the State. In DOLGOFF, S. *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. s. 237. New York : Vintage Books, a Division of Random Houses, 1972. s. 225-242. ISBN 0-39-71783-X.
- BAKUNIN, M. A. Revolutionary Catechism. In DOLGOFF, S. *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. New York : Vintage Books, a Division of Random Houses, 1972. s. 76-97. ISBN 0-39-71783-X.

- BAKUNIN, M. A. Women, Marriage, and Family. In MAXIMOFF, G. P. (ed.) *Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. London : The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, 1964. 434 s.
- BARRY, D. *Women and Political Insurgency: France in the Mid-Nineteenth Century*. London – MacMillan Press LTD, New York – St. Martin's Press, Inc., 1996. 213 s. ISBN 978-1-349-39538-5, ISBN 978-0-312-12947-7.
- BARNETT, H. *Introduction to Feminist Jurisprudence*. London – Sydney : Cavendish Publishing Limited, 1998. 349 s. ISBN 1859412378.
- BARRON, A. (ed.) *Introduction to Jurisprudence and Legal Theory: Commentary and Materials*. New York : Oxford University Press, 2005. 1194 s. ISBN 978-0406946782.
- BARTKY, S. L. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Oxon : Routledge, 1990. 141 s. ISBN 0-415-90186-3.
- BARTKY, S. L. Narcissism, Femininity and Alienation. In *Social Theory and Practice*, Vol. 8, No. 2, 1982. s. 127-143.
- BARTLETT, K. T. Feminist Legal Methods. In *Harvard Law Review*, Vol. 103, No. 4, 1990. s. 829-888.
- BARTLETT, K. T. Feminist Legal Scholarship: A History Through the Lens of the California Law Review. In *California Law Review*, Vol. 100, No. 2, 2012. s. 381-429.
- BARTLETT, K. T. Gender Law. In *Duke Journal of Gender Law & Policy*, Vol. 1, Iss. 1, 1994. s. 1-18.
- BAUEROVÁ, J. Marxismus-leninismus a ženská otázka. In *Sociologický Časopis*, roč. 12, č. 1, (1976). s. 16-30.
- BAYNE, E. Womb Envy: The Cause of Misogyny and Even Male Achievement? In *Women's Studies International Forum*, Vol. 34, Iss. 2, 2011, s. 151-160.
- BEALLOR, A. *Sexism in the Anarchist Movement* [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.anarcha.org/sallydarity/SexismintheAnarchistMovement.htm/>>.
- BEBEL, A. *Woman under Socialism*. 33rd edition. New York : New York Labor News Company, 1904. 379 s.
- BECKER, M. E. Prince Charming: Abstract Equality. In FRIEDMAN GOLDSTEIN, L. (ed.) *Feminist Jurisprudence: The Difference Debate*. Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1992. s. 99-146.
- BENDER, L. Feminist (Re)torts: Thoughts on the Liability Crisis, Mass Torts, Power and Responsibilities. In *Duke Law Journal*, Vol. 39, No.4, 1990. s. 848-912.
- BENDER, L. From Gender Difference to Feminist Solidarity: Using Carol Gilligan and An Ethic of Care in Law. In *Vermont Law Review*, Vol. 15, No. 1, 1990. s. 1-48.
- BENDER, L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort. In *Journal of Legal Education*, Vol. 38, No. 1/2, 1988. s. 3-37.
- BENDER, L. Overview of Feminist Torts Scholarship. In *Cornell Law Review*, Vol. 78, Iss. 4, 1993. s. 575-596.
- BENJAMIN, J. *The Bonds of Love*. New York : Pantheon, 1988. 304 s. ISBN 0-394-55133-8.

- BENSTON, M. The Political Economy of Woman's Liberation. In *Monthly Review*, Vol. 21, No. 4, 1969. s. 13–27.
- BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava : Kalligram, 2004 . 207 s. ISBN 80-7149-634-0.
- BARRETT, M. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London – New York – Norfolk : Verso, 1986. 269 s. ISBN 0-86091-7304.
- BARTSCH, N. *In the Eyes of the Law: Women, Marriage, and Property in Nineteenth-Century New York*. Ithaca – London : Cornell University Press, 1982. 255 s. ISBN 0-8014-1466-0.
- BIANCHI, B. Introduction. Ecofeminism: the Ideas, the Debates, the Prospects. In *DEP (Deportate, esuli, profughe)*, No. 20, 2012. s. 1-25.
- BLACKBURN, S. *Oxford Dictionary of Philosophy*. 2nd edition. New York – Oxford : Oxford University Press, 2005. 407 s. ISBN 0-19-861013-0.
- BLAHO, P. – REBRO, K. *Rímske právo*. Štvrté, prepracované a doplnené vydanie. Bratislava : IURA EDITION, 2010. 522 s. ISBN 978-80-8078-352-5.
- BOISSEAU, T. J. – THOMAS, T. A. Law, History, and Feminism. In *Akron Research Paper*, No. 12-05, NYU Press, 2011. s. 1-41.
- BOLOTIN, S. Voices from the Post-Feminist Generation. *New York Times Magazine*, 17th October, 1982. s. 29-31.
- BORDEN, L. Women and Anarchy In *Heresies: A Feminist Publication on Art and Politics*, Vol. 1, Iss. 2, 1977. s. 71-77.
- BOYER-RECHLIN, B. Women in Forestry: A Study of Kenya's Green Belt Movement and Nepal's Community Forestry Program. In *Scandinavian Journal of Forest Research*, Vol. 29, Iss. 9, 2010. s. 69-72.
- BREINES, W. Struggling to Connect: White and Black Feminism in the Movement Years. In *Contexts*, Vol. 6, No. 1, 2007. s. 18-24.
- BREINES, W. *The Trouble Between Us: An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*. New York : Oxford University Press, 2006. 269 s. ISBN 978-0-019-517904-0.
- BRENNER, J. - LASLETT, B. Gender, Social Reproduction and Women's Self-Organization: Considering the US Welfare State. In *Gender and Society*, Vol. 5, No. 3. s. 311-333.
- BRENNER, J. *Women and the Politics of Class*. New York: Monthly Review Press, 2000. 330 s. ISBN 1-58367-010-6.
- BRIGATI, A. J. *The Voltairine De Cleyre Reader*. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press, 2004. 251 s. ISBN 1-902593-87-1.
- BROOKS, D. L. A Commentary on the Essence of Anti-Essentialism in Feminist Legal Theory. In *Feminist Legal Studies*, Vol 2, No. 2, 1994. s. 115-132.
- BROWN, L. S. Beyond Feminism: Anarchism and Human Freedom (Reprint from Our Generation 21:1). In *Open Road*, Winter, 1990. s. 6-7.
- BROWN, L. S. *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*. Montreal – New York – London : Black Rose Books, 1993. 200 s. ISBN 1-895431-78-6.

- BRÖSTL, A. – DOBROVIČOVÁ, G. – KANÁRIK, I. *Základy štátovedy*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2007. 190 s. ISBN 978-80-7097-679-1.
- BRYSON, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*. 2nd edition. New York : Palgrave MacMillan, 2003. 281 s. ISBN 0-333-94568-9.
- BUCK A. – WITT, R. *Education and Women Empowerment*. London : ED – TECH PRESS, 2020. 343 s. ISBN 978-1-83947-219-0.
- BUCKINGHAM, S. Ecofeminism in the twenty-first century. In *The Geographical Journal*, Vol. 170, No. 2, 2004. s. 146-154.
- BUNCH, CH. Lesbians in Revolt. In MYRON, N. – BUNCH, CH. (eds.) *Lesbianism and the Women's Movement*. Baltimore : Diana Press, 1975. s. 29-37.
- BUNCH, CH. *Passionate Politics: feminist Theory in Action*. New York : St. Martin's Press, 1987. 352 s. ISBN 0-312-00667-5.
- BUTLER, J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limit of „Sex“*. London – New York : Routledge, 1993. 288 s. ISBN 0-415-90366-1.
- BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London – New York : Routledge, 2006. 236 s. ISBN 978-0-415-38955-6.
- CADE BAMBARA, T. (ed.) *The Black Woman: An Anthology*. New York – London – Toronto – Sydney : Washington Square Press, 2005. 327 s. ISBN 9780743476973.
- CAIN, P. A. Feminism and the Limits of Equality. In *Georgia Law Review*, Vol. 24, No. 4. 1990. s. 829-847.
- CAIN, P. A. Feminist Jurisprudence: Grounding the Theories. In *Berkeley Women's Law Journal*, Vol. 4, 1988-1990. s. 191-214.
- CAIN, P. A. Lesbian Perspective, Lesbian Experience, and the Risk of Essentialism. In *Virginia Journal of Social Policy and the Law*, Vol. 2, Iss.1, 1994. s. 43-73.
- CALHOUN, C. Separating Lesbian Theory from Feminist Theory. In *Ethics*, Vol. 104, Iss.3, 1994. s. 558-581.
- CALHOUN, C. The Gender Closet: Lesbian Disappearance Under The Sign „Woman“. In *Feminist Studies*, Vol. 21, Iss. 1 1995. s. 7-34.
- CANTRELL, C. H. Women and Language in Susan Griffin's Woman and Nature: The Roaring Inside Her. In *Hypatia*, Vol. 9, No.3, 1994. s. 226-238.
- CARLASSARE, E. Socialist and Cultural Ecofeminism: Allies in Resistance. In *Ethics and the Environment*, Vol. 5, No. 1, 2000. s. 89-106.
- CARON, I. – KNIZHNIK, S. *Notorious RBG: The Life and Times of Ruth Bader Ginsburg*. HarperCollins, 2015. 240 s. ISBN 9780062415832.
- CARSON, R. *Silent Spring*. Boston – New York : Mariner Books, Houghton Mifflin Harcourt, 2002. 397 s. ISBN 0-618-24906-0.
- COLLARD, A. – CONTRUCCI, J. *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 1988. 187 s. ISBN 0-253-31514-X.

- COLEMANOVÁ, J. – CONNOLLY, W. – MILLER D. – RYAN, A. (eds.) *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno : Barrister & Principal, 2003. 560 s. ISBN 80-85947-56-0.
- COOLE, D. *Women in Political Theory*. 2nd edition. Boulder, Colorado : Lynne Rienner Publishers, 1993. 273 s. ISBN 1-55587-457-6.
- COONEY, P. N. – KRIEGER, L. J. The Miller-Wohl Controversy: Equal Treatment, Positive Action and the Meaning of Women's Equality. In *Golden Gate University Law Review*, Vol. 13, Iss. 3, 1983. s. 513-573.
- CORNELL, D. *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex and Equality*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1998. 254 s. ISBN 0-691-02896-6.
- CORNELL, D. *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and The Law*. Boulder – Lanham – New York – Oxford : Rowman & Littlefield, 1999. 239 s. ISBN 0-8476-9269-8.
- CORNELL, D. Doubly-Prized World: Myth, Allegory and the Feminine. In *Cornell Law Review*, Vol. 75, Iss. 3, 1990. s. 644-699.
- CORNELL, D. Time, Deconstruction, and the Challenge to Legal Positivism: The Call for Judicial Responsibility. In LEONARD, J. D. (ed.) *Legal Studies as Cultural Studies: A Reader in (Post)Modern Critical Theory*. Albany : State University of New York Press, 1995. s. 231-268.
- CORNELL, D. *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography & Sexual Harassment*. New York : Routledge, 1995. 292 s. ISBN 978-0-415-91160-3.
- CORNELL, D. *The Philosophy of the Limit*. London – New York : Routledge, 1992. 225 s. ISBN 9780415902397.
- CORNELL, D. Thinking the Future, Imaging Otherwise. In HEBERLE, R. – PRYOR, B. (eds.) *Imagining Law: on Drucilla Cornell*. New York : State University of New York Press, 2008. s. 231-260.
- COTT, N. F. *The Grounding of Modern Feminism*. London – New Haven : Yale University Press, 1987. 372 s. ISBN 978-0-300-04228-0.
- CRAIG, E. (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 10. London: Routledge 1998. 8680 s. ISBN 978-0415073103.
- CRISPIN, J. *Prečo nie som feministka: Feministický manifest*. Bratislava : Inaque, 2018. 128 s. ISBN 978-80-89737-96-3.
- CROWEN, S. „What a Long Strange Trip It's Been“: Feminist and Queer Travels with Sex, Gender and Sexuality. In DAVIES, M. – MUNRO, V. E. (eds.) *The Ashgate Research Companion to Feminist Legal Theory*. New York : London, 2013. s. 106-123.
- CROWLEY JACK, D. – JACK, R. *Moral Vision and Professional Decisions: The Changing Values of Women and Men Lawyers*. Cambridge – New York – Fort Chester – Melbourne – Sydney : Cambridge University Press, 1989. 218 s. ISBN 978-0-521-37161-2.
- CRUZ, K. Beyond Liberalism: Marxist Feminism, Migrant Sex Work, and Labour Unfreedom. In *Feminist Legal Studies*, Vol. 26, Iss. 1, 2018. doi:10.1007/s10691-018-9370-7
- CUOMO, CH. J. *Feminism and Ecological Communities: an Ethic of Flourishing*. London – New York : Routledge, 1998. 170 s. ISBN 0-415-15806-0.

- CUOMO, CH. J. On Ecofeminist Philosophy. In *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 2, 2002. s. 1-11.
- CURRAH, P. The Transgender Rights Imaginary. In ALBERTSON FINEMAN, M. – JACKSON, J. E. – ROMERO, A. P. (eds.) *Feminist and Queer Legal Theory: Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*. Burlington, USA – Farnham, UK : Ashgate, 2009. s. 245-258.
- CURTHOYS, A. What is the socialism in socialist feminism? In *Australian Feminist Studies*, Vol. 3, Iss. 6, 1988. s. 17-23.
- CURTIN, D. Toward an Ecological Ethic of Care. In *Hypatia*, Vol. 6, No. 1, 1991. s. 60-74.
- D'EAUBONNE, F. Feminism or Death. In MARKS, E – DE COURTIVRON, I. (eds.) *New French Feminisms: An Anthology*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1982. s. 64 - 67, 236.
- D'HÉRICOURT, J. *A Woman's Philosophy of Woman; or, Woman Affranchised. An Answer to Michelet, Proudhon, Girardin, Legouvé, Comte, and Other Modern Innovators*. New York : Carleton Publisher, 1864. 317 s.
- DAVENPORT, T. An Interview with Lucy Parsons on the Prospects for Anarchism in America. In *St. Louis Post-Dispatch*, Vol. 37, No. 5, 21st October, 1886. s. 4.
- DAVIS, A.Y. *Women, Race and Class*. London : Woman's Press Ltd., 2001. 271 s. ISBN 0-7043-4690-7.
- DAVIS, K. *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels Across Borders*. Durham – London : Duke University Press. 2007. 277 s. ISBN 978-0-8223-4066-9.
- DALTON, C. An Essay in the Deconstruction of Contract Doctrine. In *The Yale Law Journal*, Vol. 94, No. 5, 1985. s. 997-1114.
- DALY, M. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston : Beacon Press, 1984. 225 s. ISBN 0-8070-1503-2.
- DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston : Beacon Press, 1990. 484 s. ISBN 0-8070-1413-3.
- DALY, M. *The Church and the Second Sex*. New York – Evanston : Harper & Row, 1968. 187 s.
- STACY/SALLY DARITY Anarcha-feminism and the Newer „Woman Question“. In DARK STAR (ed.) *Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader*. 3rd edition. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press/Dark Star, 2012. s. 37-42.
- STACY/SALLY DARITY *Gender is a Weapon: Coercion, domination and self-determination* [online]. [cit. 12.10.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/sally-darity-gender-is-a-weapon-coercion-domination-and-self-determination/>>.
- STACY/SALLY DARITY Gender Sabotage. In DARING, C. B. – ROGUE, J. – SHANNON, D. – VOLCANO, A. *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*. Baltimore – Edinburg – Oakland : AK Press, 2012. s. 43-62.
- STACY/SALLY DARITY *What is Anarcha-Feminism?* [online]. [cit. 09.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.anarcha.org/sallydarity/whatis.php/>>.
- DE BEAUVOIR, S. *The Second Sex*. London : Lowe and Brydone, 1956. 702 s.

- DE CLEYRE, V. Anarchism. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 67-82.
- DE CLEYRE, V. Anarchism and American Traditions. In HAVEL, H. (ed.) *Selected works of Voltairine de Cleyre*. New York : Mother Earth Pub. Association, 1914. s. 118-135.
- DE CLEYRE, V. Sex Slavery. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 227-237.
- DE CLEYRE, V. The Case of Woman Versus Orthodoxy. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 209-219.
- DE CLEYRE, V. The Gates of Freedom. DELAMOTTE, E. C. (ed.) *Gates of Freedom: Voltairine de Cleyre and the Revolution of the Mind - With Selection from Her Writing*. The University of Michigan Press, 2007. s. 235-250.
- DE CLEYRE, V. The Making of an Anarchist. In DE CLEYRE, V. – HAVEL, H. *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. New York : Mothers Earth Publishing Association, 1914. s. 154-163.
- DE CLEYRE, V. Woman Question. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 223-224.
- DE CLEYRE, V. Those Who Marry Do Ill. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 197-206.
- DE CLEYRE, V. Why I am an Anarchist. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 53-66.
- DE CLEYRE, V. – HAVEL, H. *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. New York : Mothers Earth Publishing Association, 1914. 480 s.
- DE HART, J. S. *Ruth Bader Ginsburg: A Life*. New York : Knopf Publishing Group, 2018. 752 s. ISBN 978-14-000-4048-3.
- DELALOYE, M. *Erotické dějiny Kremlu: od Ivana Hrozného k Raise Gorbačovové*. Brno : Albatros Media, a.s., 2018. 288 s. ISBN 978-80-264-1816-0.
- DELAMOTTE, E. Refashioning the Mind: The Revolutionary Rhetoric of Voltairine de Cleyre. In *Legacy*, Vol. 20, Nos. 1 & 2, 2003. s. 153-174.
- DELGADO, R. The Inward Turn in Outsider Jurisprudence. In *William & Mary Law Review*, Vol. 34, Iss. 3, 1993. s. 741-768.
- DELGADO, R. – STEFANCIC, J. Outsider Scholars: The Early Stories. In *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 71, Iss. 3, 1996. s. 1001-1013.
- DINNERSTEIN, D. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. Hagerstown – London – New York – San Francisco : Harper & Row, Publishers, 1977. 288 s. ISBN 0-06-090587-5.

- DINNERSTEIN, D. *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*. London : The Women's Press, 1987. 288 s. ISBN 0-7043-4027-5.
- DISCH, L. – HAWKESWORTH, M. (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York : Oxford University Press, 2016. 1068 s. ISBN 978-0-19-932858-1.
- DIXON, K. Feminist Online Identity: Analyzing the Presence of Hashtag Feminism. In *Journal of Arts and Humanities*, Vol. 3, No. 7, 2014. s. 34-40.
- DODSON GRAY, E. *Green Paradise Lost*. Wellesley : Roundtable Press, 1981. 166 s. ISBN 0-934512-02-8.
- DONOVAN, J. Animal Rights and Feminist Theory. In *Signs*, Vol. 15, No. 2, 1990. s. 350-375.
- DONOVAN, J. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?". In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995. s. 226-229.
- DRAKE, J. Third Wave Feminism. In *Feminist Studies*, Vol. 23, No. 1, 1997. s. 97-108.
- DUBOIS, E. C. – DUNLAP, M. C. – GILLIGAN, C. J. – MACKINNON, C. A. – MENKEL-MEADOW, C. J. Feminist Discourse, Moral Values, and the Law—A Conversation. In *Buffalo Law Review*, Vol. 34, No. 1, 1985. s. 11-87.
- DUMAN, F. The Roots of Modern Feminism: Mary Wollstonecraft and the French Revolution. In *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 9, 2012. s. 75-89.
- DUNAYEVSKAYA, R. *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*. 2nd Edition. New Jersey : Humanities Press, Sussex Harvester Press, 1991. 234 s. ISBN 0-391-02793-X.
- DURAN, J. Margaret Fuller and Transcendental Feminism. In *The Pluralist*, Vol. 5, No 1, 2010. s. 65-72.
- DWORKIN, A. *Intercourse*. 20th anniversary edition. New York : Basic Books, 2006. 315 s. ISBN 978-0-465-01752-2.
- DWORKIN, A. *Letters From a War Zone*. Lawrence Hill Books, 1993. 337 s. ISBN 9781556521850.
- DWORKIN, A. Letter from a War Zone (1986). In DWORKIN, A. *Letters from a War Zone*. Lawrence Hill Books, 1993. s. 308-322.
- DWORKIN, A. *Mercy*. New York : Four Walls Eight Windows, 1992. 344 s. ISBN 0-941423-88-3.
- DWORKIN, A. *Pornography: Men Possessing Women*. New York – London – Victoria – Ringwood – Toronto – Auckland : Penguin Group, 1989. 300 s. ISBN 978-0-452-26793-5.
- DWORKIN, A. Pornography: The New Terrorism. In DWORKIN, A. *Letters from a War Zone*. Lawrence Hill Books, 1993. s. 197-202.
- DWORKIN, A. Pornography Is a Civil Right Issue (1986). In DWORKIN, A. *Letters from a War Zone*. Lawrence Hill Books, 1993. s. 276-307.
- DWORKIN, A. *Woman Hating*. New York : Dutton, 1974. 218 s. ISBN 978-0-452-26827-3.
- DWORKIN, A. Women Lawyers and Pornography (1980). In DWORKIN, A. *Letters from a War Zone*. Lawrence Hill Books, 1993. s. 235-246.

- DWORKIN, A. – MACKINNON, C. A. *Pornography and Civil Rights: a New Day for Women's Equality*. 2nd Printing. Minnesota : Organizing against Pornography, 1989. 143 s. ISBN 0-9621849-0-X.
- EASTWOOD, M. – MURRAY, P. Jane Crow and the Law: Sex Discrimination and Title VII. In KOEDT, A. – LEVINE, E. – RAPONE, A. *Radical Feminism*. New York : Quadrangle/The New York Times Book Co, 1976. s. 165-177.
- EDWARDS, A. – MAYHEW, K. The Dewey School: The Laboratory School of the University of Chicago. 4th edition. New York : Atherton Press, 1966. 491 s. ISBN
- EHRlich, C. Socialism, Anarchism, and Feminism. In DARK STAR (ed.) *Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader*. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press/Dark Star, 2012. s. 55-64.
- EISENSTEIN, Z. Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism. In *Critical Sociology*, Vol. 7, Iss. 3, 1977. s. 3-17.
- EISENSTEIN, Z. Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism. In EISENSTEIN, Z. (ed.) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York : London : Monthly Review Press, 1979. s. 5- 39.
- EISENSTEIN, Z. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston : Northeastern University Press, 1986. 260 s. ISBN 0-930350-94-4.
- EISENSTEIN, Z. *The Female Body and the Law*. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 1988. 235 s. ISBN 0520063090.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring : Ako pán Eugen urobil prevrat vo vede*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1954. 365 s.
- ENGELS, F. *Pôvod rodiny, súkromného vlastníctva a štátu*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1950. 235 s.
- ENGELS, F. – MARX, K. Manifest komunistickej strany. In ENGELS, F. – MARX, K. *Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1, 1843-1849*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1977. s. 329-386.
- ENGELS, F. – MARX, K. Nemecká ideológia : Kritika najnovšej filozofie v jej predstaviteľoch Feuerbachovi, B. Bauerovi a Stirnerovi a nemeckého socializmu v jeho rozličných prorokoch. In ENGELS, F. – MARX, K. *Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1, 1843-1849*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1977. s. 215-274.
- EPSTEIN, B. *Political Protest & Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley – Los Angeles - London : University of California Press, 1993. 328 s. ISBN 0-520-08433-0.
- EHRENREICH, B. *What is Socialist feminism?* [online]. [cit. 24.03.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/subject/women/authors/ehrenreich-barbara/socialist-feminism.htm/>>.
- ESENWEIN, G. R. *Anarchist Ideology and the Working Class Movement in Spain, 1868-1898*. Berkeley – Los Angeles – Oxford : California University Press, 1990. 273 s. ISBN 0-520-06398-8.
- FARROW, L. *Feminism As Anarchism*. London : Black Bear, 1977. 13 s.

- FARROW, L. Feminism As Anarchism. In DARK STAR (ed.) *Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader*. 3rd edition. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press/Dark Star, 2012. s. 19-24.
- FAWCETT, M. G. Introduction to The New Edition. In WOLLSTONECRAFT, M. A *Vindication of the Rights of Woman*. New York : Scribner and Welford, 1890. s. 1-30.
- FEDERICI, S. Putting Feminism Back on Its Feet (1984). In FEDERICI, S. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. New York : PM Press, 2012. s. 54-62.
- FEDERICI, S. Wages against Housework (1975). In FEDERICI, S. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. New York : PM Press, 2012. s. 15-22.
- FERGUSON, K. E. *The Feminist Case Against Bureaucracy*. Philadelphia : Temple University press, 1984. 286 s. ISBN 0-87722-357-2.
- FEMINIST MAF(I)A MsFit: An Anarcha-Feminist Zine. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 35, No. 1, 2009. s. 13-19.
- FERNANDES BOTTS, T. – TONG, R. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 5th Edition. New York – London : Routledge, 2017. 432 s. ISBN 978-0-8133-4995-4.
- FERRY, L. *The New Ecological Order*. Chicago – London : The University of Chicago Press, 1995. 159 s. ISBN 0-226-24483-0.
- FINEMAN, M. L. Challenging Law, Establishing Differences: The Future of Feminist Legal Scholarship. In *Florida Law Review*, Vol. 42, Iss. 1, 1990. s. 25-43.
- FINLEY, L. M. A Break in the Silence: Including Women's Issues in a Torts Course. In *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol. 1, Iss. 1, 1989. s. 41-73.
- FINLEY, L. M. Breaking Women's Silence in Law: The Dilemma of the Gendered Nature of Legal Reasoning. In *Notre Dame Law Review*, Vol. 64, No. 5, 1989. s. 886-910.
- FINLEY, L. M. Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and Workplace Debate. In *Columbia Law Review*, Vol. 86, No. 6, 1986. s. 1118-1182.
- FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. 9th printing. New York : A Bantam Book, 1979. 246 s. ISBN 0-553-12814-0.
- FITZPATRICK, P. (ed.) *Dangerous Supplements: Resistance and Renewal in Jurisprudence*. Durham : Duke University Press, 1991. 224 s. ISBN 978-0745306094.
- FORRESTER, J. *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*. Melbourne – New York – Port Chester – Sydney : Cambridge University Press, 1990. 421 s. ISBN 0-521-37243-7.
- FOURIER, CH. Velká metamorfóza. Praha : Mladá fronta, 1983. 184 s.
- FOX, M. *Mary Daly, a Leader in Feminist Theology, Dies at 81* [online]. [cit. 06.07.2020]. Dostupné na: <<https://www.nytimes.com/2010/01/07/education/07daly.html?hpw/>>.
- FRANKS, M. A. I Am/I Am Not: On Angela Harris's Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. In *California Law Review*, Vol. 102, No. 4, 2014. s. 1053-1067.
- FREEDMAN, E. B. *No Turning Back: The History of Feminism and The Future of Women*. New York : Ballantine Books, 2002. 468 s. ISBN 9780345450531.

- FRENCIA, C. – GAIDO, D. „A Clean Break”: Clara Zetkin, the Socialist Women’s Movement, and Feminism. In *International Critical Thought*, Vol. 8, Iss. 2, 2018, s. 277-303.
- FRENCH, M. *Beyond Power: On Women, Men, and Morals*. New York : Summit Books, 1985. 640 s. ISBN 0-671-49959-9.
- FRENETTE, N. L. On the Women’s Movement. In *Our Generation*, Vol. 15, No. 2, 1982. s. 21-47.
- FRIEDAN, B. *The Feminine Mystique*. New York : Dell Publishing CO., INC., 1979. 420 s. ISBN 0-440-12498-0.
- FRIEDAN, B. *The Fountain of Age*. London – New York – Sydney – Toronto : Simon & Schuster Paperbacks, 2006. 671 s. ISBN 978-0-7432-9987-9.
- FRIEDAN, B. *The Second Stage: With a New Introduction*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1998. 357 s. ISBN 0-674-79655-1.
- FRIEDMAN, M. Beyond Caring: The De-moralization of Gender. In HANEN, M. P. – NIELSEN, K. (eds.) *Science, Morality & Feminist Theory*. Calgary : University of Calgary Press, 1987. s. 87-110.
- FRUG, M. J. A Postmodern Feminist Legal Manifesto (An Unfinished Draft). In *Harvard Law Review*, Vol. 105, No. 5, 1992. s. 1045-1075.
- FRY, K. Learning, Magic, & Politics: Integrating Ecofeminist Spirituality into Environmental Education. In *Canadian Journal of Environmental Education*, Vol. 5, No. 1, 2000. s. 200-212.
- FRYE, M. – HOAGLAND, S. L. Mary Daly. In *Off Our Backs*, Vol. 30, No. 2, 2000. s. 1, 5-9, 12-15.
- FULLER, M. *Woman in the Nineteenth Century*. New York : The Norton Library, 1971. 212 s. SBN 393-00615-8.
- GAARD, G. – GRUEN, L. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?". In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995. s. 230-241.
- GAARD, G. C. Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay. In *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 23, No. 3, 2002. s. 117-146.
- GAARD, G. C. – GRUEN, L. Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health. In *Society and Nature*, Vol. 2, No. 1, 1993. s. 1-35.
- GABALDON, T. A. The Lemonade Stand: Feminist and Other Reflections on the Limited Liability of Corporate Shareholders. In *Vanderbilt Law Review*, Vol. 45, Iss. 6, 1992. s. 1387-1456.
- GARNER, B. A. et al. (eds.) *Black’s Law Dictionary*. 9th edition. St. Paul : West, A Thomson Reuters Business, 2009. 1920 s. ISBN: 978-0-314-19949-2.
- GEORGE, K. P. *Animal, Vegetable, or Woman?: A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism*. Albany : State University New York Press, 2000. 236 s. ISBN 0-7914-4688-3.
- GEORGE, K. P. Reply to Adams, Donovan, and Gaard and Gruen. In *Signs*, Vol. 21, No. 1, 1995. s. 242-260.
- GEORGE, K. P. Should Feminists Be Vegetarians. In *Signs*, Vol. 19, No. 2, 1994. s. 405-434.

- GIBSON, S. Continental drift: Context in Feminist Jurisprudence. In *Law and Critique*, Vol. 1, No. 1-2, 1990. s. 173-200.
- GILLIGAN, C. Adolescent Development Reconsidered (Prologue). In GILLIGAN, C. – WARD, J. V. – MCLEAN TALOR, J. (eds.) *Mapping the Moral Domain: Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1988. s. vii-xxxix.
- GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1993. 184 s. ISBN 9780674445444.
- GILLIGAN, C. *Looking Back to Look Forward: Revisiting In a Different Voice* [online]. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2011. [cit.2020-12-06]. Dostupné na: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Gilligan.Looking_Back_to_Look_Forward.2011/>.
- GILLIGAN, C. Reply by Carol Gilligan. In *Signs*, Vol. 11, No. 2, 1986. s. 324-333.
- GLAZEBROOK, T. Karen Warren's Ecofeminism. In *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 2, 2002. s. 12-26.
- GOLDBERG, S. B. – RESKE, H. J. The Trailblazing Women's Rights Litigator Becomes a Moderate Judge. In *ABA Journal*, Vol. 79, No. 8, 1993, s. 16, 18, 20-21.
- GOLDENBERG, N. R. *Changing of the Gods: Feminism & the End of Traditional Religions*. Boston : Beacon Press, 1979. 152 s. ISBN 0-8070-1110-X.
- GOLDMAN, E. Anarchism: What it Really Stands for. In GOLDMAN, E. *Anarchism and Other Essays*. Duke Classics, 2012. s. 34-47.
- GOLDMAN, E. Emma's Love Views. In WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*, s. 130.
- GOLDMAN, E. Jealousy: Causes and a Possible Cure. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. 3rd edition. New York : Open Road Integrated Media, 1996. s. 186-192.
- GOLDMAN, E. Marriage and Love. In WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*. Oakland : PM Press, 2016. s. 58-67.
- GOLDMAN, E. The Element of Sex in Life (Excerpts). In WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*. Oakland : PM Press, 2016. s. 136-147.
- GOLDMAN, E. The Hypocrisy of Puritanism. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. 3rd edition. New York : Open Road Integrated Media, 1996. s. 130-136.
- GOLDMAN, E. The Individual, Society and the State. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. 3rd edition. New York : Open Road Integrated Media, 1996. s. 96-107.
- GOLDMAN, E. The New Woman: An Address by Emma Goldman Before the Liberal Progressive Society, of Providence, R.I. . In WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*. Oakland : PM Press, 2016. s. 25-26.

- GOLDMAN, E. The Social Importance of the Modern School. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. 3rd edition. New York : Open Road Integrated Media, 1996. s. 121-129.
- GOLDMAN, E. The Tragedy at Buffalo. In *Free Society*, Vol. 7, No. 33, October, 1901. s. 1-5.
- GOLDMAN, E. The Tragedy of Woman's Emancipation. In ROSSI, A. S. *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. Boston : Northeastern University Press, 1988. s. 508-516.
- GOLDMAN, E. *Voltairine De Cleyre* [online]. [cit. 23.08.2020]. Dostupné na: <https://www.lib.berkeley.edu/goldman/pdfs/PublishedEssaysandPamphlets_VoltairineDeCleyre.pdf/>.
- GOLDMAN, E. What is There in Anarchy for Women? In WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*. Oakland : PM Press, 2016. s. 20-24.
- GOLDMAN, E. Woman Suffrage. In SHULMAN, A. K. (ed.) *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. 3rd edition. New York : Open Road Integrated Media, 1996. s. 166-176.
- GRANT BOWMAN C. Recovering Socialism for Feminist Legal Theory in the 21st Century. In *Connecticut Law Review*, Vol. 49, No. 1, 2016. s. 117-170.
- GRANT BOWMAN, C. – SCHNEIDER, E. M. Feminist Legal Theory, Feminist Lawmaking, and the Legal Profession. In *Fordham Law Review*, Vol. 67, Iss. 2, 1998. s. 249-271.
- GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*. Cheltenham, UK – Northampton, MA : Edward Elgar Publishing, 2019. 553 s. ISBN 978-1-78643-968-0.
- GRIFFIN, S. Ecofeminism and Meaning. In WARREN, K. J. (ed.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1997. 454 s. ISBN 0-253-21057-7.
- GRIFFIN, S. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*. New York : Harper Colophon Books, 1980. 263 s. ISBN 0-06-090744-4.
- GROSS, K. Re-vision of the Bankruptcy System: New Images of Individual Debtors. In *Michigan Law Review*, Vol. 88, Iss. 6, 1990. s. 1506-1556.
- GROSZ, E. Drucilla Cornell, Identity and the Evolution of Politics. In HEBERLE, R. – PRYOR, B. (eds.) *Imagining Law: on Drucilla Cornell*. State University of New York Press, 2008. s. 213-230.
- GRUEN, L. Animals. In SINGER (ed.) *Companion to Ethics*. Malden, Massachusetts, USA – Oxford, UK : Blackwell Publishing Ltd., 1993. s. 341-353.
- HAMAD, H. – TAYLOR, A. Introduction: Feminism and Contemporary Celebrity Culture. In *Celebrity Studies*, Vol. 6, No. 1, 2015. s. 124-127.
- HAMMOND, K. M. Audrie Lorde: Interview. In WYLIE HALL, J. (ed.) *Conversations with Audre Lorde*. Jackson : University Press of Mississippi, 2004. s. 26-44.
- HANIGSBERG, J. E. An Essay on The Piano, Law, and the Search for Women's Desire. In *Michigan Journal of Gender & Law*, Vol. 3, Iss. 1, 1996. s. 41-74.

- HARRIS, A. P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. In *Stanford Law Review*, Vol. 42, No. 3, 1990. s. 581-616.
- HARTMANN, H. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union. In *Capital & Class*, Vol. 3, Iss. 2, 1979. s. 1-33.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenológia ducha*. Bratislava : Kalligram, 2015. 576 s. ISBN 9788081018619.
- HENDERSON, M. Obituary: Betty Friedan (1921–2006). In *Australian Feminist Studies*, Vol. 22, No. 53, 2007. s. 163-166.
- HENNESSY, R. Thinking Sex Materially: Marxist, Socialist, and Related Feminist Approaches. In EVANS, M. – HEMMINGS, C. – HENRY, M. et al. (eds.) *The SAGE Handbook of Feminist Theory*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington : SAGE Publications Ltd, 2014. s. 308–326.
- HESFORD, V. *Feeling Women's Liberation*. Durham – London : Duke University Press, 2013. 339 s. ISBN 978-0-8223-5390-4.
- HEYES, C. *Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice*. Ithaca : Cornell University Press, 2000. 223 s. ISBN 9780801486692.
- HIGGINS, T. E. „By Reason of their Sex“: Feminist Theory, Postmodernism, and Justice. In *Cornell Law Review*, Vol. 80, Iss. 6, 1995. s. 1536-1594.
- HILL KAY, H. „Making Marriage and Divorce Safe for Women“ Revisited. In *Hofstra Law Review*, Vol. 32, Iss. 1, 2003. s. 71-91.
- HILL KAY, H. A Family Court: The California Proposal. In *California Law Review*, Vol 56, No. 5, 1968. S. 1205-1248.
- HILL KAY, H. An Appraisal of California's No-Fault Divorce Law. In *California Law Review*, Vol. 75, No. 1. s. 291-319.
- HILL KAY, H. Books Reviews: Making Marriage and Divorce Safe for Women. In *California Law Review*, Vol. 60, No. 6, 1972. s. 1683-1700.
- HILL KAY, H. Equality and Difference: The Case of Pregnancy. In *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, Vol 1, No. 1, 1985, s. 1-38.
- HILL KAY, H. Equality and Difference: A Perspective on No-Fault Divorce and Its Aftermath. In *University of Cincinnati Law Review*, Vol. 56, No. 1, 1987, s. 1-60.
- HILL KAY, H. *Letter to President Bill Clinton* [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<https://clintonwhitehouse6.archives.gov/1993/06/1993-06-14-ruth-bader-ginsburg-release.html/>>.
- HILL KAY, H. Models of Equality. In *University of Illinois Law Review*, Vol. 1985, Iss. 1, 1985. s. 39-88.
- HILL KAY, H. No-Fault Divorce and Child Custody: Chilling out the Gender Wars. In *Family Law Quarterly*, Vol. 36, No. 1, 2002. s. 24-47.
- HILL KAY, H. (aut.) – Cain, P. A. (ed.) *Paving the Way: The First American Women Law Professors*. Oakland, California : University of California Press, 2021. 384 s. ISBN 9780520378957.

- HILL KAY, H. Ruth Bader Ginsburg, Professor of Law. In *Columbia Law Review*, Vol. 104, No. 1, 2004. s. 1-20.
- HILL KAY, H. *What I Learned About Feminism from the Early Women Law Professors*. In *Issues in Legal Scholarship: Legal Feminism Now*, Vol. 9, Iss. 2, 2011. s. 1-4.
- HILDSDOTTE, S. *An Anarcha-feminist's Subjective Perspective of Anarcha-feminism* [online]. [cit. 11.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.spunk.org/library/anarcfem/sp001834.html>>.
- HINELY, S. Charlotte Wilson, the „Woman Question“, and the Meanings of Anarchist Socialism in Late Victorian Radicalism. In *International Review of Social History*, Vol. 57, Iss. 1, 2012. s. 3-36.
- HO YOUM, K. Harvard Woman's Law Journal. In ENDRES, K. L. – LUECK, T. L. (eds.) *Women's Periodicals in the United States: Social and Political Issues*. Westport, Connecticut – London, UK : Greenwood Publishing Group, 1996. s. 138-141.
- HOAGLAND, S. L. *Lesbian Ethics: Toward New Value*. Palo Alto : Institute of Lesbian Studies, 1990. 351 s. ISBN 0-934903-03-4.
- HOBSON, A. *Oxford Dictionary of Difficult Words*. New York : Oxford University Press, 2001. 484 s. ISBN 978-0-19-517328-7.
- HOLLÄNDER, P. *Základy všeobecné státovědy*. 3. vydání. Plzeň : vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012. 429 s. ISBN 978-80-7380-395-7.
- HOLT, A. *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Westport, Connecticut : Lawrence Hill and Company, 1978. 337 s. ISBN 0-88208-092-X.
- HONEYCUTT, K. Clara Zetkin: A Socialist Approach to the Problem of Woman's Oppression. In *Feminist Studies*, Vol. 3, No. 3-4, 1976. s. 131-144.
- HOOKS, B. *Ain't I a Woman: Black Woman and Feminism*. London – Winchester, Mass, 1990, Pluto Press. 205 s. ISBN 0-8604-379-0.
- HOOKS, B. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA : South End Press, 2000. 124 s. ISBN 0-89608-629-1.
- HOOKS, B. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston : South End Press, 1984. 174 s. ISBN 0-89608-221-0.
- HOOKS, B. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston : South End Press, 1990. 236 s. ISBN 0-89608-385-3.
- HUNT BOTTING, E. The Personal is Political: Wollstonecraft's Witty, First-Person, Feminist Voice. In BROMWICH, D. et al. (eds.) *A Vindication of the Rights of Woman: Rethinking the Western Tradition*. New Haven – London : Yale University Press, 2014. s. 261-279.
- HYDE PARK CHAPTER, CHICAGO WOMEN'S LIBERATION UNION *Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement* [online]. [cit. 23.03.2020]. Dostupné na: <<http://www.historyisaweapon.com/defcon1/chisocfem.html>>.
- CHAMALLAS, M. E. *Introduction to Feminist Legal Theory*. 3rd edition. New York : Wolters Kluwer, 2012. 464 s. ISBN 978-1-4548-3129-7.
- CHENEY, J. – WARREN, K. J. Ecological Feminism and Ecosystem Ecology. In *Hypatia*, Vol. 6, No. 1, 1991. s. 179-197.

- CHODOROW, N. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 1978. 263 s. ISBN 0-520-03892-4.
- CHRIST, C. P. Rethinking Theology and Nature. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. (eds.) *Weaving the visions: new patterns in feminist spirituality*. New York : HarperCollins Publishers, 1989. s. 314-325.
- CHRIST, C. P. Spiritual Quest and Women's Experience. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979. s. 228-245.
- CHRIST, C. P. Why Women Need the Goddess. In CHRIST, C. P. – PLASKOW, J. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979. s. 273-287.
- IRIGARAY, L. *This Sex Which is Not One*. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1985. 223 s. ISBN 0-8014-9331-5.
- JAGGAR, A. M. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, Great Britain – New Jersey, USA : The Harvester Press Sussex, Rowan & Allanheld Publishers, 1983. 408 s. ISBN 0-8476-7254-9.
- JOHNSTON, J. *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York : Simon and Schuster, 1973. 283 s. SBN 671-21433-0.
- KAIJSER, A. – KRONSELL, A. Climate change through the lens of intersectionality. In *Environmental Politics*, Vol. 23, No. 3, 2014. s. 417–433.
- KANTOLA, J. State/Nation. In DISCH, L. – HAWKESWORTH, M. (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York : Oxford University Press, 2016. s. 915-933.
- KARST, K. L. Woman's Constitution. In *Duke Law Review*, Vol. 33, Iss. 3, 1984. s. 447-508.
- KAUFMAN, G. D. *Theology for a Nuclear Age*. Manchester, UK – Philadelphia, USA : Manchester University Press – Westminster Press, 1985. 66 s. ISBN 0-7190-1766-1.
- KELLEY, R. D. G. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston : Beacon Press, 2003. 248 s. ISBN 0-8070-0976-8.
- KELMAN, H. (ed.) Karen Horneyová: Ženská psychologie. Praha : Triton, 2004. 291 s. ISBN 80-7254-501-9.
- KERBER, L. K. Writing Our Own Rare Books. In *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol. 14, Iss. 2, 2002. s. 429-451.
- KESSLER-HARRIS, A. Equal Employment Opportunity Commission v. Sears, Roebuck and Company: A Personal Account. In *Feminist Review*, Vol. 25, Iss. 1, 1987. s. 46-69.
- KING, K. *Theory in Its Feminist Travels: Conversations in U. S. Women's Movements*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 1994. 190 s. ISBN 0-253-33138-2.
- KING, S. H. *The Alchemy of Race and Rights and Teaching to Transgress* [online]. [cit. 29.02.2020]. Dostupné na: <https://www.hepg.org/her-home/issues/harvard-educational-review-volume-66-issue-4/herarticle/_250/>.
- KING, Y. Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism. In JAGGAR, A. M. – BORDO, S. *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, New Jersey : Rutgers University Press, 1989. s. 115-171.

- KING, Y. The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology. In PLANT, J. (ed.) *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia : New Society Publishers, 1989. s. 18-27.
- KNOWLES, E. – ELLIOTT, J. (eds.) *The Oxford Dictionary of New Words*. 2nd edition. New York : Oxford University Press, 1999. 743 s. ISBN 9780198602354.
- KOLLONTAI, A. M. *Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman* [Online]. [cit. 09.06.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/archive/kollonta/1926/autobiography.htm/>>.
- KOLLONTAI, A. M. *Love of Worker Bees*. Chicago : Academy Press Limited, 1978. 232 s. ISBN 0-89733-001-3.
- KORNEGGER, P. *Anarchism: The Feminist Connection*. Montreal : Kersplebedeb, 2011. 24 s. ISBN 0-9689503-8-8.
- KORNEGGER, P. Anarchism: The Feminist Connection. In DARK STAR (ed.) *Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader. 3rd edition*. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press/Dark Star, 2012. s. 25-35.
- KORNEGGER, P. *The Spirituality Ripoff* [online]. [cit. 27.09.2020]. Dostupné na: <<https://usa.anarchistlibraries.net/library/peggy-kornegger-the-spirituality-ripoff/>>.
- KORNHAUSER, M. The Rhetoric of the Anti-Progressive Income Tax Movement: A Typical Male Reaction. In *Michigan Law Review*, Vol. 86, No. 3, 1987. s. 465-523.
- KRAMARAE, CH. – SPENDER, D. (eds.) *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*. London – New York : Routledge, 2000. 4923 s. ISBN 978-0-415-92088-9.
- KROPOTKIN, P. A. Etické principy anarchismu. In KROPOTKIN, P. A. *Anarchistická etika*. Olomouc : Votobia, 2000. s. 7-48.
- KROPOTKIN, P. A. *The Conquest of Bread and Other Writings*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. 304 s. ISBN 978-05-2145-398-1.
- KRUPSKÁ, N. K. *Spomienky na Lenina*. Bratislava : Pravda, 1972. 540 s.
- KULPA, R. Lesbian Separatism. In O'Brien, J. *Encyclopedia of Gender and Society*, Vol. 1 & 2. London – New Delhi – Singapore : SAGE Publications, 2009. s. 490-491.
- KURIN, K. *Anarcha-feminism: Why the Hyphen?* [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/kytha-kurin-anarcha-feminism/>>.
- LACAN, J. M. E. *Écrits: A Selection*. London – New York : Routledge, 2001. 266 s. ISBN 0-415-25392-6.
- LACEY, N. Feminist Legal Theory: Beyond Neutrality. In *Current Legal Problems*, Vol. 48, No. 2, 1995. s. 1-38.
- LAHEY, K. A. – SALTER, S. W. Corporate Law in Legal Theory and Legal Scholarship: From Classicism to Feminism. In *Osgoode Hall Law Journal*, Vol. 23, No. 4, 1985. s. 543-572.
- LAMBERT, J. *Idées anti-proudhoniennes sur l'amour, la femme & le mariage*. Paris : Michel Lévy Frères, 1868. 154 s.

- LEEDER, E. *Feminism as an Anarchist Process: The Practice of Anarcha-Feminism* [online]. [cit. 27.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/elaine-leeder-feminism-as-an-anarchist-process/>>.
- LEMONS, G. L. To Be Black, Male, and „Feminist“ – Making Womanist Space for Black Men. In *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 17, Iss. 1-2, 1997, s. 35-61.
- LENIN, V. I. *Stát a revoluce*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1949. 132 s.
- LEVINE, A. – CURRIE, K. Whip Me, Beat Me and While You're at It, Cancel My N. O. W. Membership; Feminists War Against Each Other Over Pornography. In *Washington Magazine*, June, 1987, s. 17-20
- LEVIT, N. Feminism for Men: Legal Ideology and the Construction of Maleness. In *UCLA Law Review*, Vol. 43, No. 4, 1996. s. 1037-1116.
- LEVIT, N. – VERCHICK, R. R. M. *Feminist Legal Theory: A Primer*. 2nd edition. New York – London : New York University Press, 2016. 285 s. ISBN 978-1-4798-8280-9.
- LEWIS, N. A. *Rejected as a Clerk, Chosen as a Justice - Ruth Bader Ginsburg* [online]. [cit. 01.11.2020]. Dostupné na: <<https://www.nytimes.com/1993/06/15/us/rejected-as-a-clerk-chosen-as-a-justice-ruth-bader-ginsburg.html?auth=login-google/>>.
- LITTLETON, CH. A. Book Review: Feminist Jurisprudence: the Difference Methods Makes. In *Stanford Law Review*, Vol. 41, No. 3, 1989. s. 751-784.
- LITTLETON, CH. A. Does It Still Make Sense to Talk about “Women”?. In *UCLA Women's Law Journal*, Vol. 1, Iss. 0, 1991. s. 15-52.
- LITTLETON, CH. A. Equality and Feminist Legal Theory. In *University of Pittsburgh Law Review*, Vol. 48, No. 4, 1987. s. 1043-1059.
- LITTLETON, CH. A. In Search of a Feminist Jurisprudence. In *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 10, No. 1, 1987. s. 1-7.
- LITTLETON, CH. A. Reconstructing Sexual Equality. In *California Law Review*, Vol 75, No. 4, 1987. s. 1279-1337.
- LITTLETON, CH. A. Women's Experience and the Problem of Transition: Perspectives on Male Battering Women. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1, 1989. s. 23-57.
- LOGAN, K. Joan Williams, Legal Pragmatism, and the Injustice of “Work-Family Conflict”. In HUBBS, G. – LIND, D. (eds.) *Pragmatism, Law, and Language*. New York : Routledge, 2014. s. 225-231.
- LOIZIDOU, E. *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. New York : Routledge-Cavendish, 2007. 184 s. ISBN 978-0-415-42041-9.
- LOKANEETA, J. Alexandra Kollontai and Marxist Feminism. In *Economic and Political Weekly*, Vol. 36, No. 17, 2001. s. 1405-1412.
- LONDON ANARCHA-FEMINIST KOLEKTIV *What the Fuck is Anarcha-feminism anyway?* [online]. 2009 [cit. 09.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.grassrootsfeminism.net/cms/sites/default/files/anarchafeminism.pdf/>>.

- LORDE, A. Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference. In ARTHUR, J. – SHAPIRO, A. *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*. Boulder – Oxford – San Francisco : Westview Press, 1995. s. 191-198.
- LORDE, A. I am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities. In BYRD, R. P. – BETSCH COLE, J. – GUY–SHEFTALL, B. (eds.) *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. New York : Oxford University Press, 2009. s. 57-63.
- LORDE, A. There is no Hierarchy of Oppression. In BYRD, R. P. – BETSCH COLE, J. – GUY–SHEFTALL, B. (eds.) *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. New York : Oxford University Press, 2009. s. 219-220.
- LORDE, A. Uses of the Erotic: The Erotic as Power. LORDE, A. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg : The Crossing Press, 1984. s. 53-59.
- LUXEMBURG, R. *Frauenwahlrecht und Klassenkampf* [online]. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<http://www.mlwerke.de/lu/lu.htm/>>.
- LUXEMBURG, R. Women's Suffrage and Class Struggle. In HOWARD, D. (ed.) *Selected Political Writings of Rosa Luxemburg*. London – New York : Monthly Review Press, 1971. s. 216-222.
- MACAULEY, D. On Women, Animals and Nature: An Interview with Ecofeminist Susan Griffin. In American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy, No. 3, 1991. s. 116-127.
- MACKENZIE, C. Mary Wollstonecraft: An Early Relational Autonomy Theorist? In BERGÈS, S. – COFFEE, A. (eds.) *The social and political philosophy of Mary Wollstonecraft*. New York – Oxford : Oxford University Press, 2016. s. 67-91.
- MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. In *Signs*, Vol. 7, No. 3, 1982. s. 515-544.
- MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence. In *Signs*, Vol. 8, No. 4, 1983. s. 635-658.
- MACKINNON, C. A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1987. 315 s. ISBN 067429873X.
- MACKINNON, C. A. Intersectionality as Method: A Note. In *Signs: Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory*, Vol. 38, No. 4, 2013. s. 1019-1030.
- MACKINNON, C. A. *Only Words*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1993. 152 s. ISBN 0-674-63933-2.
- MACKINNON, C. A. Pornography: Not a Moral Issue. In *Yale and Policy Review*, Vol. 2, No. 2, 1984. s. 321-345.
- MACKINNON, C. A. Points against Postmodernism. In *The Chicago-Kent Law Review*, Vol. 75, Iss. 3 2000. s. 687-712.
- MACKINNON, C. A. *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. London – New Haven : Yale University Press, 1979. 312 s. ISBN 0-300-02298-0.
- MACKINNON, C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard University Press, 1989. 330 s. ISBN 0674896467.

- MACKINNON, C. A. The Sexual Liberals and the Death of Feminism. In LEIDHOLDT, D - RAYMOND, J. G. (eds.) *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*. New York : Pergamon Press, 1990. s. 3 - 13.
- MACKINNON, C. A. *Women's Lives, Men's Laws*. Cambridge , Massachusetts – London, England : The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. 558 s. ISBN 978-0-674-02406-9.
- MACLELLAN, N. (ed.) *Louise Michel: Anarchist and Revolutionary Feminist, Jailed and Exiled for Leading the 1871 Popular Uprising in Paris*. Melbourne – New York : Ocean Press, 2004. 118 s. ISBN 1-876175-76-1.
- MAINE, H. *Ancient Law: Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. London : John Murray, 1861. 415 s.
- MANDEL, E. *An Introduction To Marxist Economic Theory*. 2nd Edition. New York : Pathfinder Press, 1973. 78 s. ISBN 9780873483155.
- MANDEL, E. *Workers Under Neo-capitalism* [online]. 1968. [cit. 04.04.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/archive/mandel/19xx/xx/neocap.htm/>>.
- MARMO MULLANEY, M. Sexual Politics in the Career and Legend of Louise. In *Signs*, Vol. 15, No. 2, 1990. s. 300-322.
- MARSH, M. S. *Anarchist Women 1870-1920*. Philadelphia : Temple University Press, 1981. 214 s, ISBN 0-87722-202-9.
- MARX, K. *Bída filozofie: Odpověď a „Filozofii bídy“ pana Proudhona*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1979. 122 s.
- MARX, K. *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1961. 172 s.
- MARX, K. *Kapitál: Kritika politické ekonomie, díl první, Výrobní proces Kapitálu*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1978. 847 s.
- MARX, K. Kritika gothajského programu. In ENGELS, F. – MARX, K. *Vybrané spisy v piatich zväzkoch*. Zväzok 4, 1875-1883. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1978. s. 8–29.
- MARX, K. *Ku kritike politickej ekonomie*. 2. vydanie. Bratislava : Nakladateľstvo Epocha, 1969. 224 s.
- MATSUDA, M. J. Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition. In DOWD, N. E. – JACOBS M. S. (eds.) *Feminist Legal Theory: An Anti-Essentialist Reader*. London – New York : New York University Press, 2003. s. 73-77.
- MATSUDA M. J. When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method. [online] In *Women's Right Law Reporter* 213, 1992. [navštívené dňa: 29.02.2020]. Dostupné na: <<https://www.northeastern.edu/lawstudentaffairs/wp-content/uploads/2018/07/When-the-First-Quail-Calls.pdf/>>.
- MAYERI, S. Constitutional Choices: Legal Feminism and the Historical Dynamics of Change. In *California Law Review*, Vol. 92, No. 3, 2004. s. 755-839.
- MAYERI, S. *Reasoning from Race: Feminism, Law, and the Civil Rights Revolution*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Harvard university Press, 2011. 382 s. ISBN 978-0-674-04759-4.
- MCBEAN, S. Feminist Diagrams. In *Feminist Theory*, Vol. 22, Iss. 2, 2021. s. 206-225.

- MCCLENDON, J. Lucy Parsons (1853-1942): Anarchist, Socialist, Communist, Journalist, Poet. In SMITH, J. C. (Ed.) *Notable Black Women, Book II*. Detroit : Gale Research, 1996. s. 514-516.
- MCCONNELL, J. E. Relational and Liberal Feminism: The Ethic of Care, Fetal Personhood and Autonomy. In *West Virginia Law Review*, Vol. 99, Iss. 2, 1996. s. 291-310.
- MCMILLAN, J. F. *Housewife or Harlot: The Place of Women in French Society 1870–1940*. London – New York : Routledge, 2000. 286 s. ISBN 9780415226028.
- MCNEIL, L. – OSBORNE, J. – PAVIA, P. (eds.) *The Other Hollywood: The Uncensored Oral History of the Porn Film Industry*. Auckland – London – New York – Pymble – Toronto : HarperCollins Publisher, 2009. 626 s. ISBN 978-0-06-195548-8.
- MEAD, M. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York : William Morrow & Company, 1975. 477 s. ISBN 0-688-07028-0.
- MELLOR, M. *Feminism & Ecology*. Cambridge – Oxford : John Wiley & Sons, 1997. 232 s. ISBN 978-0-7456-6789-8.
- MENKEL-MEADOW, C. Exploring a Research Agenda of the Feminization of the Legal Profession: Theories of Gender and Social Change. In *Law & Social Inquiry*, Vol. 14, No. 2, 1989. s. 289-319.
- MENKEL-MEADOW, C. Is Mediation the Practice of Law? In *Alternatives: to the High Costs of Litigation*, Vol. 14, No. 5, 1996. s. 1, 60-61.
- MENKEL-MEADOW, C. Negotiating with Lawyers, Men, and Things: The Contextual Approach Still Matters. In *Negotiation Journal*, Vol. 17, Iss. 3, 2001. s. 257-293.
- MENKEL-MEADOW, C. Portia in a Different Voice: Speculations on a Women´s Lawyering Process. In *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, Vol. 1, Iss. 1, 1985. s. 39-63.
- MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Nature, and the Scientific Revolution*. New York : Harper & Row Publishers, 1990. 339 s. ISBN 0-06-250595-5.
- MERCHANT, C. Ecofeminism and Feminist Theory. In DIAMOND, I. – ORENSTEIN, G. F. (eds.) *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco : Sierra Club Books, 1990. s. 100-105.
- MERCHANT, C. The Scientific Revolution and The Death of Nature. In *Isis*, Vol. 9, No. 3, 2006, s. 513-533.
- MICHEL, L. Why I am an Anarchist [online]. 1896. [cit. 14.09.2020]. Dostupné na: <<https://www.libertarian-labyrinth.org/anarchist-beginnings/louise-michel-why-i-am-an-anarchist-1896/>>.
- MICHEL, L. Women´s Rights. In LOWRY, B. – ELINGTON GUNTER, E. (eds.) *The Red Virgin: Memoirs of Loise Michel*. Alabama : The University of Alabama Press, 1981. s. 139-142.
- MILKMAN, R. Women´s History and The Sears Case. In *Feminist Studies*, Vol. 12, No. 2, 1986. s. 375-400.
- MILL, J. S. *O slobode*. Bratislava : Iris, 1995. s. ISBN 80-88778-07-7.
- MILL, J. S. *Poddanství žen*. Praha : Časopis českého studentstva, 1890. 81 s.

- MILL, J. S. *The Subjection of Women*. The Floating Press, 2009. 182 s. ISBN 978-1-775410-64-5.
- MILL, J. S. – TAYLOR, H. Early Essays on Marriage and Divorce (1832). In ROSSI, A. S. (ed.) *John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill: Essays on Sex Equality*. Chicago – London : The University of Chicago Press, 1970. s. 65-88.
- MILLER GEARHART, S. The Future - If There Is One - Is Female. In MCALLISTER, P. *Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence*. Philadelphia : New Society Publishers, 1982. S. 266-284.
- MILLET, K. *Sexual Politics*. London – New York – Sydney – Singapore – Tokyo – Toronto : A Touchstone Book, 1990. 397 s. ISBN 0-671-70740-X.
- MINK, P. *The Right of Abortion*, [online]. 1890, s. 21-22. [cit. 16.09.2020]. Dostupné na: <<https://www.wmmsk.com/media/Library/История%20феминизма/La%20Frondeuse%20%20Louise%20Michel%2C%20Paule%20Mink%2C%20Severine%20.pdf/>>.
- MINOW, M. Beyond Universality. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1. s. 115-138.
- MINOW, M. Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover. In *The Yale Law Journal*, Vol. 96, Iss. 8, 1987. s. 1860-1915.
- MINOW, M. Rights for Next Generation: A Feminist Approach to Children's rights. In *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 9, No. 1, 1986. s. 1-24.
- MINOW, M. The Supreme Court 1986 Term-Forward: Justice Engendered. In *Harvard Law Review*, Vol 101, No. 1, 1987. s. 7-370.
- MINOW, M. Incomplete Correspondence: An Unsent Letter to Mary Joe Frug. In *Harvard Law Review*, Vol. 105, No. 5, 1992. s. 1096-1105.
- MITCHELL, J. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. New York : Vintage Books, 1975. 457 s. ISBN 978-0-394-71442-3.
- MITCHELL, J. Reflections on Twenty Years of Feminism. In MITCHELL, J. – OAKLEY, A. (eds.) *What is Feminism?*. New York : Pantheon Book, 1986. s. 34-48.
- MITCHELL, J. Women: The Longest Revolution. In HOSHINO ALTBACH E. (ed.) *From Feminism to Liberation*. Cambridge, Massachusetts – London, England : Schenkman Publishing CO., INC., 1971. s. 93–124.
- MITCHELL, J. *Women's Estate*. Baltimore, USA – Middlesex, UK – Ringwood, AU : Penguin Books, 1973. 183 s. ISBN 0-14-02-1425-9.
- MITCHELL, S. A. – BLACKOVÁ, M. J. *Freud a po Freudovi: Dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. Praha : Triton, 1999. 316 s. ISBN 80-7254-029-7.
- MOJAB, S. – GORMAN, R. *The Struggle Over Lifelong Learning: A Marxist-Feminist Analysis*. [online]. [cit. 15.05.2020]. Dostupné na: <<https://newprairiepress.org/aerc/2001/papers/50/>>.
- MOREY-GAINES, A.-J. Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments o Mary Daly's Gyn/Ecology. In *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 65, No. 3, 1982. s. 340-351.
- MORISSON, W. *Jurisprudence: From the Greeks to Post-modernism*. London – New York : Routledge, 2016. 576 s. ISBN 9781859411346.

- MOSSMAN, M. J. Feminism and Legal Method: The Difference it Makes. In *Wisconsin Women's Law Journal (Wisconsin Journal of Law, Gender and Society)*, Vol. 3, 1987. s. 147-168.
- MOUNTFORD, J. Women in the Paris Commune. In *Solidarity & Worker's Liberty*, Vol. 3, No. 198, 2011. s. 10.
- MÖSCHEL, M. *Law, Lawyers and Race: Critical Race Theory from the United States to Europe*. New York : Routledge, 2014. 232 s. ISBN: 978-0-415-73930-6.
- MURPHY, R. F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Druhé vydání. Praha : Sociologické nakladatelství Slon, 2006. 268 s. ISBN 8086429253.
- MURRAY, M. Lunching with a Legend: A Tribute to Herma. In *California Law Review*, Vol. 104, No. 2, 2016. s. 587-590.
- MURRAY, P. *Memorandum in Support of Retaining the Amendment to H.R. 7152, Title VII (Equal Employment Opportunity) to Prohibit Discrimination in Employment Because of Sex*. [online]. [cit. 21.11.2020]. Dostupné na: <<https://documents.alexanderstreet.com/d/1000680941/>>.
- MURRAY, P. *The Negro Woman in the Quest for Equality(Excerpts)* [online]. November 1963. [cit. 22.11.2020]. Dostupné na: <<https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/blogs.uoregon.edu/dist/7/11428/files/2017/03/Murray-The-Negro-Woman-2clsq0g.pdf/>>.
- MURRAY, P. *A Proposal to Reexamine the Applicability of Fourteenth Amendment to State Laws and Practices Which Discriminate on the Basis of Sex per se* [online]. [cit. 21.11.2020]. Dostupné na: <<https://documents.alexanderstreet.com/d/1000681163/>>.
- MURRAY, P. *Song in A Weary Throat: Memoir of an American Pilgrimage*. London – New York : Liveright Publishing Corporation, 2018. 553 s. ISBN 978-1-63149-459-8.
- MURRAY, P. Why Negro Girls Stay Single. In *Negro Digest*, Vol. 5, Iss. 9, 1947. s. 4-8.
- NEIMANIS, A. Natural Others? On Nature, Culture and Knowledge. In EVANS, M. – HEMMINGGS, C. – HENRY, M. et al. (eds.) *The SAGE Handbook of Feminist Theory*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington : SAGE Publications Ltd, 2014. s. 26-44.
- NISBET, R. *The Social Philosophers: Community & Conflict in Western Thought*. New York : Thomas Y. Crowell Company, 1973. 466 s. ISBN 0-690-74406-4.
- NODDING, N. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. 2nd edition. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 2013. 226 s. ISBN 978-0-520-27570-6.
- NOLTE, D. The Law Is Male and White: Meeting with the Black Author, Audre Lorde. In WYLIE HALL, J. (ed.) *Conversations with Audre Lorde*. Jackson : University Press of Mississippi, 2004. s. 143-145.
- NUNN, K. B. „Essentially Black“: Legal Theory and the Morality of Conscious Racial Identity. In *Nebraska Law Review*, Vol. 97, No. 2, 2018. s. 287-333.
- O'BRIEN, M. *The Politics of Reproduction*. Boston – Henley – London : Routledge & Kegan Paul, 1981. 240 s. ISBN 0-7100-9498-1.

- OFFEN, K. Defining Feminism: A Comparative Historical Approach. In *Signs*, Vol. 14, No. 1, 1988. s. 119-157.
- OFFEN, K. On the French Origin of the Words Feminism and Feminist. In *Gender Issues*, Vol. 8, Iss. 2, 1988. s. 45-51.
- OLSEN, F. Feminism and Critical Legal Theory : An American Perspective. In *International Journal of the Sociology of Law*. Vol. 18, 1990. s. 199-215.
- OLIVER, H. „It’s all About Shopping“: The Role of Consumption in the Feminization of Journalism. In EVANS, M. – HEMMING, C. – HENRY, M. et al. (eds.) *The SAGE Handbook of Feminist Theory*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington : SAGE Publications Ltd, 2014. s. 251-266.
- ORTIZ, V. *Dissenter on the Bench: Ruth Bader Ginsburg’s Life & Work*. New York : Clarion Books, 2019. s. ISBN 9780544973640.
- PALCZEWSKI, C. H. Voltairine de Cleyre: Sexual Slavery and Sexual Pleasure in the Nineteenth Century. In *NWSA Journal*, Vol. 7, No. 3, 1995. s. 54-68.
- PANDEYA, A. Globalization and ecofeminism in the South: keeping the ‘Third World’ alive. In *Journal of Global Ethics*, Vol. 9, No. 3, 2013. s. 345-358.
- PARSONS, L. E. *I am an Anarchist*. [online]. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-i-am-an-anarchist/>>.
- PARSONS, L. E. On variety. In *The Firebrand*, September 27, 1896.
- PARSONS, L. E. *The Negro: Let Him Leave Politics to the Politician and Prayers to the Preacher* [online]. [cit. 16.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-the-negro/>>.
- PARSONS, L. E. *The Principles of Anarchism* [online]. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<http://lucyparsons.org/the-principles-of-anarchism.php>>.
- PARSONS, L. E. *Woman: Her Evolutionary Development* [online]. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-woman-her-evolutionary-development/>>.
- PATEMAN, C. The Patriarchal Welfare State. In GUTMANN, A. (ed.) *Democracy and the Welfare State*. Princeton : Princeton University Press, 1988. s. 231-260.
- PATEMAN, C. Sex and Power. In *Ethics*, Vol. 100, No. 2, 1990. s. 398-407.
- PERKINS GILMAN, CH. *Herland*. New York : Pantheon Books, 1979. 147 s. ISBN 0-394-73665-6.
- PERKINS GILMAN, CH. *Human Work*. New York : MCCLURE, PHILLIPS & CO., 1904. 389 s.
- PERKINS GILMAN, CH. *The Man Made World: or Our Androcentric Culture*. New York : Source Book Press, 1970. 260 s. ISBN 0-87681-085-7.
- PERKINS GILMAN, CH. *The Yellow Wallpaper and Other Writings*. New York : Bantam Classic, 2006. 226 s. eISBN-13: 978-0-553-90267-9
- PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. London : New York, Routledge, 1993. 239 s. ISBN 0-415-06810-X.

- PLUMWOOD, V. Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and Critique of Rationalism. In *Hypatia*, Vol. 6, no. 1, 1991, s. 3-27.
- PORTER, C. *Alexandra Kollontai: A Biography*. London : Virago, 1980. 537 s. ISBN 0-86068-014-2.
- PRUITT, L. R. Survey of Feminist Jurisprudence. In *University of Arkansas at Little Rock Law Review*, Vol. 16, No.2, 1994. s. 183- 210.
- RADICALESBIANS *The Woman Identified Woman*. Pittsburgh : Know, Inc., 1970. 4 s.
- RADIN, M. J. The Pragmatist and the Feminist. In *Southern California Law Review*, Vol. 63, Iss. 6, 1989-1990. s. 1699-1726.
- RADNER, H. Compulsory Sexuality and the Desiring Woman. In *Sexualities*, Vol. 11, No. 1/2, 2008. s. 94-100.
- RAI, S. M. Gender and (International) Political Economy. In CELIS, K. – KANTOLA, J. – WAYLEN, G. – WELDON, S. L. (eds.) *The Oxford Handbook of Gender and Politics*. Oxford – New York : Oxford University Press, 2013. s. 142-159.
- RICH, A. C. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In *Journal of Women's History*, Vol. 15, No. 3, 2003. s. 11-38.
- RICH, A. C. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In *Signs, Women: Sex and Sexuality*, Vol. 5, No. 4, 1980. s. 631-660.
- RICH, A. C. Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynophobia. In RICH, A. *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*. 1st edition. New York : W. W. Norton & Company, 1979. s. 275-310.
- RIFKIN, J. Mediation from a Feminist Perspective: Promise and Problems. In *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice*, Vol. 2, Iss. 1, 1984. s. 21-31.
- RICH, A. *The Dream of a Common Language: Poems 1974 -1977*. Norton, 1978. 77 s.
- RIVERS, N. *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave: Turning Tides*. Palgrave Macmillan, 2017. 162 s. ISBN 978-3-319-59811-6.
- REED, E. *Woman: Caste, Class, or Oppressed Sex?* [online]. [cit. 31.03.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/archive/reed-evelyn/1970/caste-class-sex.htm/>>.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1983. 427 s. ISBN 0-520-04904-7.
- RENZETTI, C. M. New Wave of Second Stage? Attitudes of College Women towards Feminism. In *Sex Roles*, Vol. 16, No. 5-6, 1987. s. 265-277.
- RHODES, D. L. Gender and Professional Roles. In *Fordham Law Review*, Vol. 63, Iss. 1, 1994. s. 39-72.
- ROBSON, R. *Lesbian (Out)Law: Survival Under the Rule of Law*. New York : Firebrand Books, 1992. 187 s. ISBN 1-56341-012-5.
- ROBSON, R. Lesbian Jurisprudence? In *Law & Inequality*, Vol. 8, Iss.3, 1990. s. 443-468.
- ROSE, J. *Sexuality in the Field of Vision*. New York : Verso, 2020. 272 s. ISBN 978-1-78873-862-0.

- ROSENBURY, L. A. Postmodern Feminist Legal Theory. In GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*. Cheltenham, UK – Northampton, MA : Edward Elgar Publishing, 2019. s. 127-137.
- ROSENBURY, L. A. Postmodern Feminist Legal Theory: A Contingent, Contextual Account. In *University of Florida Levin College of Law Research Paper No. 16-39*, 2016. s. 1-14.
- ROUGERIE, J. 1871: The Paris Commune. In FAURÉ, CH. (ed.) *Political and Historical Encyclopedia of Women*. New York and London : Routledge : An Imprint of the Taylor and Francis Group, 2003. s. 356-382.
- ROWBOTHAM, S. – SEGAL, L. – WAINWRIGHT, H. Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism. Boston : Alyson Publications, Inc., 1981. 258 s. ISBN 0-932870-11-2.
- ROWELL, CH. H. Above the Wind: An interview with Audre Lorde. In WYLIE HALL, J. (ed.) *Conversations with Audre Lorde*. Jackson : University Press of Mississippi, 2004. s. 184-199.
- ROUSSEAU, J.-J. *Emile or the Education*. Basic Book, 1979. 501 s. ISBN 0-465-01931-5
- RUBIN, E. L. On Beyond Truth: A Theory for Evaluating Legal Scholarship. In *California Law Review*, Vol. 80, No, 4, 1992. s. 889-963.
- RUBIN, G. The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex. In REITER, R. R. (ed.) *Toward an Anthropology of Woman*. New York – London : Monthly Review Press, 1975. s. 157–210.
- RUETHER, R. R. *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York : The Seabury Press, 1975. 221 s. ISBN 0-8164-2185-4.
- RUPP, L. J. – TAYLOR, V. Drag Queens and Drag Kings. In RITZER, G. (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Carlton, AU – Malden, USA – Oxford, UK : Blackwell Publishing, 2007. s. 1223-1226.
- RUSHIN, K. Clearing a Space for Us: A Tribute to Audre Lorde. In *Radical America*, Vol. 24, No. 4, 1990. s. 85-88
- SOLANAS, V. J. *SCUM Manifesto*. Brooklyn – London : Verso, 2004. 59 s. ISBN 978-1-78478-440-9.
- SALIH, S. On Judith Butler and Performativity. In LOVAAS, K. E. – JENKINS, M. M. (eds.) *Sexualities and Communication in Everyday Life: A Reader*. London, UK – New Delhi, India : SAGE Publications, 2007. s. 55-69.
- SALLEH, A. K. Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection. In *Environmental Ethics*, Vol. 6, No. 1, 1984. s. 339-345.
- SALLEH, A. K. Nature, Woman, Labor, Capital: Living the Deepest Contradiction. In *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol.6, No. 1, 1995. s. 21-39.
- SANDILANDS, C. *The Good-Natured Feminist: Feminism and the Quest for Democracy*. London - Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999. 247 s. ISBN 0-8166-3097-6.
- SANTOR ZUCKOFF, A. The Lilith Question. In *Lilith a Quarterly Magazine*, 1976.
- SARGISSON, L. *Contemporary Feminist Utopianism*. London – New York : Routledge, 1996. 258 s. ISBN 0-415-14176-1.

- SARTWELL, C. Priestess of Pity and Vengeance. In PRESLEY, S. – SARTWELL, C. (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. Albany : State University of New York Press, 2005. s. 3-16.
- SAYER, A. Essentialism, Social Constructionism, and Beyond. In *The Sociological Review*, Vol. 45, Iss. 3, 1997. s. 453-487.
- SCALES, A. C. Militarism, Male Dominance and Law: Feminist Jurisprudence as Oxymoron? In *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 12 1989, s. 25-39.
- SCALES, A. C. *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*. New York – London : New York University Press, 2006. 219 s. ISBN 9780814798454.
- SCALES, A. C. Poststructuralism on Trial. In ALBERTSON FINEMAN, M. – JACKSON, J. E. – ROMERO, A. P. (eds.) *Feminist and Queer Legal Theory: Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*. Burlington, USA – Farnham, UK : Ashgate, 2009. s. 395-410.
- SCALES, A. C. The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay. In *Yale Law Journal*, Vol. 95, No. 7, 1986. s. 1373-1403.
- SCALES, A. C. Towards a Feminist Jurisprudence. In *Indiana Law Journal*, Vol. 56, Iss. 3, 1981. s. 375-444.
- SCANLON, J. *Until there is Justice: The Life of Anna Arnold Hedgeman*. New York : Oxford University Press, 2016. 321 s. ISBN 978-0-19-024859-8.
- HIRSCHMANN, S. *Testimony RE: Ruth Bader Ginsburg, To the Senate Judiciary Committee*, July 23, 1993. s. 529.
- SEEBER, B. K. Mary Wollstonecraft: „Systemiz[ing] Oppression“ – Feminism, Nature, and Animals. In BARRY, J. – CANNAVÒ, P. – LANE, J. (eds.) *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon*. Cambridge, Massachusetts – London England : MIT Press, 2014. s. 173 -188.
- SHELLY, R. Drucilla Cornell, The Philosophy of the Limit (Review Essay). In *Sydney Law Review*, Vol. 17, No. 3, 1995. s. 473-481.
- SHERRY, S. Civic Virtue and Feminine Voice in Constitutional Adjudication. In *Virginia Law Review*, Vol. 2, No. 3, 1986. s. 543-613.
- SCHAEFFER, D. Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon. In *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, 2001. s. 699-708.
- SCHMIDT, CH. W. *Civil Rights in America: A History*. Cambridge, UK – New York, USA – Melbourne, Australia: Cambridge University Press. 250 s. ISBN 978-1-108-42625-1.
- SCHUR, R. Critical Race Theory and the Limits of Auto/Biography: Reading Patricia Williams's The Alchemy of Race and Rights Through-Against Postcolonial Theory. In *Biography*, Vol. 25, No. 3, 2002. s. 455-476.
- SINGER, P. *Animal Liberation*. New York : ECCO, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2002. 332 s. ISBN 0-06-001157-2.
- SLAČÁLEK, O. – TOMEK, V. *Anarchismus: Svoboda proti moci*. Praha : Vyšehrad, 2006. 672 s. ISBN 80-7021-781-2.
- SMART, C. *Feminism and the Power of Law*. London – New York : Routledge, 1989. 180 s. ISBN 0415026717.

- SMART, C. Feminist Jurisprudence. In FITZPATRICK, P. (ed.) *Dangerous Supplements: Resistance and Renewal in Jurisprudence*. Durham : Duke University Press, 1991. s. 133-158.
- SMITH, H. - VAN DER HORST, B. Scenes: Valerie Solanas Interview. In *Village Voice*, July 25, 1977. s. 32.
- SMITH, P. (ed.) *Feminist Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1993. 640 s. ISBN 978-0195073973.
- SMITH, P. Feminist Jurisprudence and the Nature of Law. In CULVER, K. (ed.) *Readings in the Philosophy of Law*. 2nd edition. Peterborough : Broadview Press, 2008. s. 218 - 226.
- SPIEGELMAN, P. Court-Ordered Hiring Quotas after Stotts: A Narrative on the Role of the Moralities of the Web and the Ladder in Employment Discrimination Doctrine. In *Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review*, Vol. 20, No. 2, 1985. s. 339-424.
- SPONGBERG, M. Andrea Dworkin, 1946–2005. In *Australian Feminist Studies*, Vol. 21, No. 49, 2006. s. 3-5.
- SPRETNAK, CH. Ecofeminism: Our Roots and Flowering. In DIAMOND, I. – ORENSTEIN, G. F (eds.) *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco : Sierra Club Books, 1990. s. 3-14.
- SPRETNAK, CH. (ed.) *In The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*. New York : Anchor Books, 1982. 591 s. ISBN 0-385-17241-9.
- SMITH, B. (ed.) *Home Girls: Black Feminism Anthology*. New Brunswick, New Jersey - London, United Kingdom : Rutgers University Press, 2000. 364 s. ISBN 0-8135-2753-8.
- SMITH, P. (ed.) *Feminist Jurisprudences*. New York – Oxford – Toronto : Oxford University Press, 1993. 628 s. ISBN 0-19-507397-5.
- STARHAWK *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics*. Boston : Beacon Press, 1988. 243 s. ISBN 0-8070-1025-1.
- STARHAWK Power, Authority and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality. In DIAMOND, I. – ORENSTEIN, G. F (eds.) *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco : Sierra Club Books, 1990. s. 73-86
- STEPHENS, A. *Ecofeminism and Systems of Thinking*. New York : Routledge, 2013. s. ISBN 978-0-415-84041-5.
- STEINMAN, G. Gloria Steinem Keynote Address. In *University of Baltimore Law Forum*, Vol. 39, No. 1, 2008. s. xxi-xxvi.
- STOLTENBERG, J. Confronting Pornography as a Civil Right Issue. In STOLTENBERG, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*. London : UCL Press, Taylor & Francis Group, 2000. s. 120-155.
- STOLTENBERG, J. Eroticism and Violence in Father -Son Relationship. In STOLTENBERG, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*. London : UCL Press, Taylor & Francis Group, 2000. s. 49-65.
- STOLTENBERG, J. Pornography and Freedom. STOLTENBERG, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*. London : UCL Press, Taylor & Francis Group, 2000. s. 107-119.

- STOLTENBERG, J. The Fetus as Penis: Men's Self-interest and Abortion Rights. In STOLTENBERG, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*. London : UCL Press, Taylor & Francis Group, 2000. s. 78-88.
- STOLTENBERG, J. The Forbidden Language of Sex. In *Refusing To Be a Man: Essays on Sex and Justice. Revised Edition*. London : UCL PRESS, Taylor & Francis Group, 2000. s. 102-106.
- STONE, A. Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy. In *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 1, Iss. 2, 2004. s. 135-153.
- STROSSEN, N. *Defending Pornography: Free Speech, Sex and the Fight for Women's Rights*. New York : An Anchor Book – Doubleday, 1995. 144 s. ISBN 0-385-48173.
- STURGEON, N. *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. New York : Routledge, 2016. 272 s. ISBN 978-0-415-91250-1.
- STITES, R. *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1991. 477 s. ISBN 0-691-10058-6.
- SUTHERLAND, K. Marx and MacKinnon: The Promise and Perils of Marxism for Feminist Legal Theory. In *Science & Society*, Vol. 69, No. 1, 2005, s. 113–132.
- SWIFT, E. Introduction to Oral History of Herma Hill Kay. In *California Legal History: Journal of the California Supreme Court Historical Society*, Vol. 8, 2013. s. 3-6.
- ŠOLTYS, D. Anarchofeminizmus o práve: počiatok, súčasnosť, budúcnosť. In KUBOŠIOVÁ, D. – PACALAJOVÁ – VAŠKO, A. (eds.) *Právne rozpravy on-screen 2 : sekcia dejín a teórie štátu a práva*. Banská Bystrica : Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici - Belianum, 2021. s. 64-90.
- ŠOLTYS, D. Čo znamená byť právnu/právnym feministkou/feministom? In DZIMKO, J. – DOLÍHALOVÁ, M. – SAKTOROVÁ, E. (eds.) *PRÁVNE ROZPRAVY ON-SCREEN III.: Zborník z online vedeckej konferencie konanej dňa 7. 5. 2021 na Právnickej fakulte Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici*. Banská Bystrica : Belianum, 2021. s. 61-80.
- ŠOLTYS, D. Feminizmus a feministická právna filozofia – kritika dôsledkov patriarchálnosti v spoločnosti a právnej vede. In *Štát a právo*, roč. 5, č. 3, 2018. s. 74-111.
- ŠOLTYS, D. Feministická perspektíva práva. In GARAYOVÁ, L. (ed.) *Budúcnosť práva - právo budúcnosti : zborník príspevkov z online vedeckej konferencie*. Bratislava : Fakulta práva, 2021. s. 127-164.
- ŠOLTYS, D. Filozofické východiská feministického hnutia proti pornografii a jeho legislatívne požiadavky zákazu pornografie. In JÚDA, V. – ŠOLTYS, D. (eds.) *Nové horizonty v práve 2019 : zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Banská Bystrica : Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici - Belianum, 2019. s. 79-93.
- ŠOLTYS, D. Medzi esencionalizmom a anti-esencionalizmom vo feministickej právnej filozofii. In *Štát a právo*, Vol. 9, Iss. 1, 2022. s. 45-71.
- ŠOLTYS, D. Právo a feminizmus – právno-filozofický kontext. In BILAS ŠEVČIKOVÁ, A. – TUROŠÍK, M. (eds.) *Banskobystrické zámocké dni práva : zborník zo 4. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie na tému "Strategické determinanty kreovania právnych noriem" : sekcia Dejín štátu a práva a teórie štátu a práva : „Právo a hodnoty - hodnoty v*

práve". Banská Bystrica : Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici - Belianum, 2019. s. 68-85.

TALSHIR, R. *When #MeToo Meets the Meat Industry: The Links Between Feminism and Animal Rights: Animal rights activist Shira Hertzano argues that we see both women and animals „not as a creature with desires and liberties, but as a tool, an object“* [online]. [cit. 25.07.2020]. Dostupné na: <<https://www.haaretz.com/israel-news/culture/MAGAZINE-metoo-and-meat-the-links-between-feminism-and-animal-rights-1.5886654/>>.

TANENBAUM, J. *To Destroy Domination in All Forms: Anarcha-Feminist Theory, Organization and Action* [online]. 1970–1978. [cit. 20.09.2020]. Dostupné na: <<https://blackrosefed.org/anarcha-feminism-to-destroy-domination-in-all-forms/>>.

TARPLEY, H. Vagina Envy in Men. In *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*, Vol. 21, No. 3, 1993, s. 457-464.

TAUB, N. – WILLIAMS, W. W. Will Equality Require More Than Assimilation, Accommodation, or Separation from the Existing Social Structure? In SMITH, P. (ed.) *Feminist Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1993. s. 48-64.

TAYLOR, B. et al (eds.) *Feminist Jurisprudence, Woman and the Law: Critical Essays, Research Agenda and Bibliography*. Littleton : Rothman & Co, 1999. 1109 s. ISBN 9780837712246.

TAYLOR, H. John's Thoughts on Marriage. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 2002. s. 21-24

TAYLOR, H. On Bentham. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 2002. s. 28-29.

TAYLOR, H. On Education of Women. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 2002. s. 24-26.

TAYLOR, H. On Marriage and Divorce. In JACOBS, J. E. (ed.) *The Voice of Harriet Taylor Mill*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 2002. s. 20-21.

TAYLOR, H. *Enfranchisement of Women: Reprinted from the Westminster and Foreign Quarterly Review from July 1851*. New York : Office of the Revolution, 1868. 29 s.

TEISH, L. *Carnival of the Spirit: Seasonal Celebrations and Rites of Passage*. Harper San Francisco, 1994. s. 234. ISBN 0-06-250868-7.

TEISH, L. *Jambayala: The Natural Woman's Book of personal Charms and Practical Rituals*. HarperOne, 1988. 288 s. ISBN 978-0062508591.

TEISH, L. *Jump Up: Good Times Throughout the seasons with Celebrations from Around the World*. Berkeley, California : Conari Press, 2000. 210 s. ISBN 1-57324-551-8.

THOMAS, T. A. *Elizabeth Cady Stanton and the Feminist Foundations of Family Law*. New York : New York University Press. 2016. 328 s. ISBN 9780814783047.

THOMAS, T. A. *The Long History of Feminist Legal Theory* [online]. [cit. 20.04.2021]. Dostupné na: <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3740082/>.

THOMPSON, C. Cultural Pressures in the Psychology of Women. In *Psychiatry*, Vol. 5, Iss. 2, 1942. s. 331-339.

- THORNTON, M. Feminist Jurisprudence: Illusion or Reality? In BARNETT, H. (ed.) *Sourcebook on Feminist Jurisprudence*. London – Sydney : Cavendish Publishing Limited, 1997. s. 75-76.
- THORTON DILL, B. The Dialectics of Black Womanhood. In WALLACH SCOTT, J. (ed.) *Feminism & History*. Oxford - New York : Oxford university Press, 1996. s. 34-48.
- TÓTHOVÁ, M. *Právna komparatistika: Veľké právne systémy*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach Právnická fakulta, 2010. 149 s.
- TROCKIJ, L. D. *Zrazená revoluce*. Brno : Doplněk, 1995. 264 s. ISBN 9788085765304.
- TROTSKY, L. D. *Women and the Family*. 14th edition. New York – London – Montreal – Sydney : Pathfinder, 2015. 91 s. ISBN 978-0-87348-218-9.
- VALENTINE, S. E. Ruth Bader Ginsburg: An Annotated Bibliography. In *New York City Law Review*, Vol. 7, Iss. 2, 2004. 392-451.
- VANDIVER, P. *Feminism: A Male Anarchist's Perspective* [online]. 2010. [cit. 12.09.2020]. Dostupné na: <<https://theanarchistlibrary.org/library/pendleton-vandiver-feminism-a-male-anarchist-s-perspective/>>.
- VINER, K. „*She never hated men*“ [online]. [cit. 24.02.2021]. Dostupné na: <<https://www.theguardian.com/books/2005/apr/12/gender.highereducation/>>.
- VYŠINSKIJ, A. J. *Hlavní úkoly sovětské socialistické právní vědy*. Praha : Orbis, 1950. 78 s.
- WALKER, A. *In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Orlando – Austin – New York – San Diego – Toronto – London: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1983. s. xi – xii. ISBN 0-15-644544-1.
- WALLACH SCOTT, J. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In WALLACH SCOTT, J. (ed.) *Feminism and History: Oxford Readings in Feminism*. Oxford – New York : Oxford University Press, 1997. s. 152-182.
- WARREN, K. J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. ISBN 0-8476-929-X.
- WARREN, K. J. Feminism and Ecology. In *Environmental Ethics*, Vol. 9, No. 1, 1987. s. 3-20.
- WARREN, K. J. *Feminism and the Environment: An Overview of the Issues* [online]. [cit. 15.07.2020]. Dostupné na: <<https://pdfs.semanticscholar.org/c899/79057a9abd7689783848c30fe26aa6853f66.pdf/>>.
- WATERS, M. Sexing It Up?: Women, Pornography and Third Wave Feminism. In GILLIES, S. – HOWIE, G – MUNFORD, R. (eds.) *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*. Expanded 2nd edition. New York : Palgrave MacMillan, 2007. s. 250-265.
- WELLINGTON, A. Response: Feminist Positions on Vegetarianism: Arguments For and Against and Otherwise. In *Between the Species*, Vol. 11, No. 3&4, 1995. s. 98-104.
- WELLS, C. P. Pragmatism, Feminism, and the Problem of Bad Coherence. In *Michigan Law Review*, Vol. 93, Iss. 6, 1995. s. 1645-1666.
- WEST, R. *Caring for Justice*. London – New York : New York University Press, 1999. 366 s. ISBN 978-0-8147-9291-X.

- WEST, R. Feminist Legal Theory. In BORCHERT, D. M. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3. 2nd edition. Detroit – London – New York – Munich – San Francisco : Thomson Gale – Macmillan Press, 2006. s. 582-585.
- WEST, R. Introduction to the Research Handbook on Feminist Jurisprudence. In GRANT BOWMAN, C. – WEST, R. (eds.) *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*. Cheltenham, UK – Northampton, MA : Edward Elgar Publishing, 2019. s. 1-22.
- WEST, R. Jurisprudence and Gender. In *University of Chicago Law Review*, Vol. 55, No. 1, 1988. s. 1-72.
- WEST, R. L. Law, Literature and the Celebration of Authority. In *Northwestern Law Review*, Vol. 83, 1989. s. 977-1010.
- WEST, R. The Difference in Women´s Hedonic Lives: A Phenomenological Critique of Feminist Legal Theory. In *Wisconsin Women´s Law Journal*, Vol. 15, 2000. s. 149-215.
- WEST, R. Women in the Legal Academy: A Brief History of Feminist Legal Theory. In *Fordham Law Review*, Vol. 87, Iss. 3, 2018. s. 977-1003.
- WEST, C. Patricia Williams. In SEALEY, K. S. (ed.) *Restoring Hope: Conversations on the Future of Black*. Boston : Beacon Press, 1997. s. 141-159.
- WEST, C. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison : University of Wisconsin Press, 1989. 279 s. ISBN 0-299-11964-5.
- WESTMAN, B. B. The Reasonable Woman Standard: Preventing Sexual Harassment in the Workplace. In *William Mitchell Law Review*, Vol. 18, Iss.3, 1992. s. 795-828.
- WILBUR, S. P. *Anarchy and the Sex Question: Essays on Women and Emancipation, 1896-1926*. Oakland : PM Press, 2016. 150 s. ISBN 978-1-62963-144-8.
- WILLETT, C. Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do about It (Book Review). In *Hypatia*, Vol. 19, No. 3, 2004. s. 228-231.
- WILLIAMS, J. C. *Reshaping the Work-Family Debate: Why Men and Class Matter*. Cambridge, MA – London, England : Harvard University Press, 2010. 293 s. ISBN 978- 0-674- 05567- 4.
- WILLIAMS, J. C. Rorty, Radicalism, Romanticism: The Politics of the Gaze. In *Wisconsin Law Review*, 1992. s. 131-155.
- WILLIAMS, J. C. *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It*. New York : Oxford University Press, 2000. 338 s. ISBN 978-0-19-514714-8.
- WILLIAMS, P. J. Alchemical Notes: Reconstructing Ideals from Deconstructed Rights. In DELGADO, R. (ed.) *Critical Race Theory: Cutting Edge*. 2nd edition. Philadelphia : Temple University Press, 2000. s. 80-92.
- WILLIAMS, P. J. *The Alchemy of Race and Rights: A Diary of a Law Professor*. Cambridge : Harvard University Press 1992. 263 s. ISBN 9780674014718.
- WILLIAMS, W. W. Equality´s Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debate. In *N.Y.U Review of Law & Social Change*, Vol. 13, Iss. 2, 1984-1985. s. 325-380.
- WILLIAMS, W. W. Notes from a First Generation. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1, 1989. s. 99-113.

- WILLIAMS, W. W. Firing the Woman to Protect the Fetus: The Reconciliation of Fetal Protection with Employment Opportunity Goals under Title VII. In *Georgetown Law Journal*, Vol. 69, No. 3, 1981. s. 641-704.
- WILLIAMS, W. W. The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism. In BARTLETT, K. T. – KENNEDY, R. (eds.) *Feminist Legal Theory: Readings in Law And Gender*. London – New York: Routledge, 2018. s. 15-34.
- WILLIAMS CRENSHAW, K. Mapping The Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In WILLIAMS CRENSHAW, K. et al. (eds.) *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. New York : The New Press, 1995. s. 357-383.
- WILLIAMS CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989, Iss. 1. s. 139-167.
- WILSON, H. L. Rethinking Kant from the Perspective Ecofeminism. In SCHOTT, R. M. (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 1997. s. 373-399.
- WILSON, CH. M. Anarchism. In *Three Essays on Anarchism by Charlotte Wilson*. Orkney : Cienfuegos (New Anarchist Library IV), 1979. s. 1-5.
- WILSON, CH. M. *Anarchism and Outrage: Reprinted from „Freedom“ for December, 1893*. London : „Freedom“ Office, 127 Ossulston Street, N. W., 1909. s.
- WILSON, CH. M. Social Democracy and Anarchism. In DARK STAR (ed.) *Quiet Rumours: An Anarch-Feminist Reader*. 3rd edition. Oakland, California – Edinburgh, Scotland : AK Press/Dark Star, 2012. s. 83-92.
- WILSON, CH. M. Social democracy. In *Three Essays on Anarchism by Charlotte Wilson*. Orkney : Cienfuegos (New Anarchist Library IV), 1979. s. 11-24.
- WILSON, CH. M. The Coming Revolution. In *Freedom: A Journal of Anarchist Socialism*, Vol. 1, No. 1, October, 1886.
- WILSON, CH. M. The Marriage Controversy. In *Freedom: A Journal of Anarchist Socialism*, Vol. 3, No. 25, October, 1888.
- WILSON, CH. M. The Necessity of Communism. In *Freedom: A Journal Of Anarchist Socialism*, Vol. 1, No. 12, September, 1887.
- WILSON, CH. M. The Principles and Aims of Anarchists. In *Three Essays on Anarchism by Charlotte Wilson*. Orkney : Cienfuegos (New Anarchist Library IV), 1979. s. 6-10.
- WILSON, CH. M. The Women of the Commune. In *Freedom: A Journal Of Anarchist Socialism*, Vol. 2, No. 19, April, 1888.
- WILSON, CH. M. What Anarchist-Communism Means. In *Freedom: A Journal of Anarchist Communism*, Vol. 3, No. 33, August, 1889.
- WING, A. K. (ed.) *Global Critical Race Feminism: An International Reader*. New York : New York University Press, 2000. 451 s. ISBN 0-8147-9337-1.
- WITTIG, M. The Straight Mind. In WITTIG, M. *The Straight Mind: And Other Essays*. Boston : Beacon Press, 1992. s. 21-32.

- WISEMAN, CH. M. The Legal Education of Women: From “Treason Against Nature” to Sounding a “Different Voice”. In *Marquette Law Review*, Vol. 74, Iss. 3/4, 1991. s. 325-344.
- WOLGAST, E. H. *Equality and the Rights of Women*. New York : Cornell Univeristy Press, 1980. 176 s. ISBN 978-0-8014-1211-0.
- WOLLSTONECRAFT, M. A Vindication of Rights of Man in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France. In *Vindication of Rights of Man and Vindication of Rights of Woman*. Essex – New York : Broadview literary texts, 2001. s. 31-98.
- WOLLSTONECRAFT, M. *A Vindication of the Rights of Woman: With Structures on Political and Moral Subjects*. 3rd edition. London : J. Johnson, 1796. s. 452.
- WONG, J. The Anti-Essentialism v. Essentialism Debate in Feminist Legal Theory: The Debate and Beyond. In *William & Mary Journal of Race, Gender, and Social Justice*, Vol. 5, Iss. 2, 1999. s. 273-296.
- WOODWARD, K. – WOODWARD, S. *Why Feminism Matters: Feminism Lost and Found*. New York : Palgrave MacMillan, 2009. 192 s. ISBN 978-1-349-30346-5.
- WORELL, J. et al. (eds.) *Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society on Gender*. Set (A-Z). San Diego – San Francisco – New York – Boston – London – Sydney – Tokyo : Academic Press, 2002. 1256 s. ISBN 0-12-227245-5.
- WORELL, J. – JOHNSON, D. M. Feminist Approaches to Psychotherapy. WORELL, J. et al. (eds.) *Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society on Gender*. Set (A-Z). San Diego – San Francisco – New York – Boston – London – Sydney – Tokyo : Academic Press, 2002. s. 425-437.
- YOUNG, I. M. Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory. In SARGENT, L. (ed.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Montréal : Black Rose Books, 1981. s. 43-69.
- YOUNG, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University press, 1990. 286 s. ISBN 0-691-02315-8.
- YOUNG, I. M. Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory. In YOUNG, I. M. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University press, 1990. s. 21-35.
- YOUNG, I. M. Women and the Welfare State. In YOUNG, I. M. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington – Indianapolis : Indiana University press, 1990. s. 62-67.
- ZETKIN, C. *Die Arbeiterinnen – und Frauenfrage der Gegenwart* [online]. [cit. 17.10.2020]. Dostupné na: <<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/zetkin/zetkin-frauenbewegung/clara-zetkin-die-arbeiterinnen--und-frauenfrage-der-gegenwart/>>.
- ZETKIN, C. *Für die Befreiung der Frau!: Rede auf dem Internationalen Arbeiterkongreß zu Paris* [online]. [cit. 16.10.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1889/07/frauenbef.htm/>>.
- ZETKIN, C. *Lenin on the Woman Question*. New York : International Publishers, 1934. 31 s.

ZETKIN, C. *Nur mit der proletarischen Frau wird der Sozialismus siegen!* [online]. [cit. 17.10.2020]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1896/10/proletfrau.html/>>.

ZETKIN, C. *Zur Frage des Frauenwahlrechts: Bearbeitet nach dem Referat auf der Konferenz sozialistischer Frauen zu Mannheim*. Berlin : Verlag Buchhandlung Bortwärts – Hans Weber, 1907. 88 s.

ZETKIN, C. *Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands*. 2. Auflage. Berlin : Dietz Verlag, 1958. 248 s.

ZHANG, M. *Ruth Bader Ginsberg's Legacy Is Based On White Feminism* [online]. [cit. 05.11.2020]. Dostupné na: <<https://medium.com/the-establishment/ruth-bader-ginsbergs-legacy-is-based-on-white-feminism-9351c1e93c89/>>.

Anarcha-feminism [online]. 2001. [cit. 09.09.2020]. Dostupné na: <<https://www.wmmsk.com/media/Library/Фемзины%20на%20иностранных%20языках/English/Anarcha-Feminism.pdf/>>.

Interview with Mary Daly [online]. In *Philosophy Now: a Magazine of Ideas*, Iss. 33, 2001. [cit. 03.08.2020]. Dostupné na: <https://philosophynow.org/issues/33/Mary_Daly/>.

Oral Argument Transcript 75-699 Matthews v. Goldfarb [online]. s. 23-26. [cit. 22.11.2020]. Dostupné na: <https://www.supremecourt.gov/pdfs/transcripts/1976/75-699_10-05-1976.pdf/>.

The National Organization for Women's 1966 Statement of Purpose [online]. [cit. 11.02.2021]. Dostupné na: <<https://now.org/wp-content/uploads/2014/02/Statement-of-Purpose.pdf/>>.

The Nobel Peace Prize for 2004 [online]. 2004. [cit. 20.06.2020]. Dostupné na: <<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/press-release/>>.

United States General Accounting Office Washington, D.C. 20548, Memo of the Office of the General Counsel [on-line]. B-275860, January 31, 1997. [cit. dňa 17.03.2020]. Dostupné na: <<https://www.gao.gov/archive/1997/og97016.pdf/>>.

Won't Appear against Assailant: Voltairine De Cleyre, Anarchist, Thinks Punishment Is Illogical and Brutal. In *New York Tribune*, 2nd February, 1903. s. 4.

Prí(r)učka právneho feminizmu
Pojem, charakteristika, znaky, vývoj a podoby právneho feminizmu
Vedecká monografia

Autor: JUDr. Dominik Šoltys, PhD.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Vydavateľstvo ŠafárikPress

Rok vydania: 2023
Počet strán: 533
Rozsah: 57,59 AH
Vydanie: prvé



DOI: <https://doi.org/10.33542/PFF-0184-1>
ISBN 978-80-574-0184-1 (e-publikácia)