

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Teorie společenské smlouvy z perspektivy feminizmu**

**Ingrid Mihalová**

Plzeň 2019

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

**Studijní program Politologie**

**Studijní obor Politologie**

**Bakalářská práce**

**Teorie společenské smlouvy z perspektivy feminizmu**

**Ingrid Mihalová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Lenka Strnadová, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2019

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben, 2019 .....*

## **Poděkování**

Děkuji Mgr. Lence Strnadové, PhDr. za odborné vedení celé práce, ochotu a veškerá cenná doporučení, která mi nesmírně pomohla při tvorbě tohoto textu. V neposlední řadě bych chtěla poděkovat Alexi Ahlstromovi, který mi jako rodilý mluvčí pomohl zkorigovat cizojazyčné resumé.

## Obsah

1	Úvod.....	1
2	Patriarchát .....	4
2.1	Původ patriarchátu.....	4
2.2	Nástup ženské emancipace.....	6
3	Společenská smlouva v klasickém pojetí.....	8
3.1	Thomas Hobbes.....	9
3.1.1	Přirozený stav.....	10
3.1.2	Společenská smlouva a vznik státu.....	13
3.2	Jean-Jacques Rousseau.....	18
3.2.1	Společenská smlouva v pojetí Rousseaua.....	21
3.3	John Locke .....	24
3.3.1	Přirozený stav.....	24
3.3.2	Společenská smlouva, vznik občanské společnosti .....	28
4	Feminismus .....	31
4.1	Feministická reflexe klasických smluvních teorií .....	33
5	Závěr .....	43
6	Seznam literatury a pramenů .....	45
7	Resumé.....	48

# 1 Úvod

Jak je z názvu již zřejmé, tématem této bakalářské práce budou teorie společenské smlouvy. Společenskou smlouvu samotnou můžeme považovat nejen za fenomén 16. století, ale mimo jiné slouží jako jeden ze základních prvků moderní západní politické filozofie. Nebude pro mne však primární pouze rozebrat teorie společenské smlouvy jako takové, ale především je kriticky reflektovat v kontextu feministické teorie. Abych lépe dokázala propojit jednotlivé prvky, rozdělila jsem práci do tří hlavních částí. V první části se budu věnovat pojmu patriarchát. Cílem této části je především představit problematiku postavení muže a ženy. Kde se tedy vlastně vzala nerovnost mezi mužem a ženou? Proč měly ženy tak dlouho podřadné postavení a proč naopak mužské pohlaví bylo to, které bylo privilegováno a patřily mu od nepaměti jisté výsady jako např. uplatňování politické moci, volební práva apod.? Proč byl právě muž od nepaměti hlavou rodiny a měl vždy větší práva, než žena? Samozřejmě toto tvrzení nemůžeme aplikovat plošně, protože pochopitelně existovali i matriarchální společnosti např. v oblastech Východní Asie toto uspořádání převažovalo, nicméně s ohledem na západní politickou tradici převažoval patriarchát. Typickým příkladem může být chápání rodiny už dle Aristotela, kde pouze muž je řádný občan. Další příklady bychom mohli nalézt, ale i ve středověku a později i novověku. A kde vůbec vznikl samotný konstrukt podřízenosti a nadřazenosti mezi pohlavími, případně přesahuje tato hierarchie do dnešních dní? Tyto otázky pro nás budou nosnými v kapitole patriarchát. Zejména historické souvislosti nám jasně pomohou vykreslit celý počátek problému a příčinu oné nerovnosti. Tato část bude výchozím bodem celé práce a její interpretace nám lépe pomůže uchopit celý koncept.

Jakmile zodpovím základní otázky ohledně nerovnosti obou pohlaví a více rozvinu příčiny stavu, začnu se konkrétně věnovat společenské smlouvě jako takové v jejím fundamentálním pojetí. Věnovat se budu interpretaci oné společenské smlouvy dle klasických autorů a podrobně rozeberu základy jejich filozofie, proto nemohu opomenout definici přirozeného stavu, ze kterého společenská smlouva vychází a další základní teze spojené se vznikem státu a občanské společnosti. Konkrétně se zaměřím na Thomase Hobbesa a jeho stěžejní dílo *Leviathan*, Jeana Jacquea Rousseaua a dílo *O původu nerovnosti mezi lidmi* a v neposlední řadě nesmí být opomenut John Locke s jeho *Dvěma pojednáními o vládě*. Obsah těchto významných děl, kde se řeší, jak už jsem nastínila výše, otázky koncepce svobody a přirozeného stavu, který je se smlouvou implicitně provázán, bude nosným pilířem celé práce a je nutné mu věnovat pozornost. Samozřejmě

se v textu objeví i další díla těchto autorů, ale výše jmenovaná pro mě budou skutečně těmi základními, bez kterých se nedá obejít. Bez tohoto rozboru bych nemohla dále postupovat, proto druhá část práce bude základním stavebním kamenem této bakalářské práce. Konkrétní interpretace a chápání společenské smlouvy budu detailně analyzovat v jednotlivých podkapitolách. Ze základní teze společenské smlouvy vyplývá to, že člověk ji vytvořil z rozličných důvodů za účelem své ochrany. Proto tedy předává svou přirozenou svobodu do rukou státu, který mu poskytuje ochranu. Člověk nabývá svobody občanské, kde je limitován zákony, které musí respektovat. Tato teze zůstává v podstatě stále stejná, nicméně každý autor na ni nahlíží trochu jinak a liší se především koncepcí přirozeného stavu, kterému se níže budu věnovat.

V poslední části přejdu k feministické reflexi. Tato část bude v podstatě vyústěním celé bakalářské práce. Po obeznámení se základní tezí patriarchy, detailním rozboru společenské smlouvy dle autorů výše jmenovaných nahlédnu na klasické teorie společenské smlouvy z perspektivy feministické teorie. Rozebírat budu konkrétní body, které autorky shledávají na klasické teorii problematické. Nejprve představím myšlení feminismu jako takové, řeč bude o základních znacích, počátcích vzniku a kontextu doby. Následně se přesunu ke konkrétním autorkám a jejich reakcím na klasickou teorii společenské smlouvy, a proto jména jako Carole Pateman nebo Simone Beauvoir nemohou být opomenuta. Detailně se tedy podíváme na jejich chápání tradiční společenské smlouvy a též se zaměříme na jednotlivé body kritiky. Co konkrétně autorky kritizují? Jaké nabízejí řešení? S jakými částmi nesouhlasí a které nerovnosti dle jejich názoru ze společenské smlouvy vyplývají? Kam až smluvní teorie zasahuje a dotýká se také soukromé sféry „druhého pohlaví“? Na všechny tyto otázky se pokusím odpovědět v části o feministické reflexi. Díla jako např. *Sexuální smlouva* nebo *Druhé pohlaví* budou tedy nosným pilířem reflexe. Opírat se budu však i řadu odborných článků a v textu se objeví pochopitelně i další díla.

Cílem mé bakalářské práce je tedy představit základní teze autorů, včetně oné společenské smlouvy, která bude zasazena do obecného rámce filozofie každého z nich. Zároveň představím feminismus jako takový. Nejde však pouze o to představit jednotlivé filozofické směry, ale především je vedle sebe postavit, a tak se podívat na společenskou smlouvu z jiné perspektivy než tradiční, a to konkrétně té feministické. Na základě výše zmíněného mohu konstatovat, že budu postupovat analyticky. Čili hledat v klasických teoriích body, které následně podléhají feministické kritice. Proto je tato práce především analýzou, která v poslední části o reflexi přechází spíše v kompilaci, neboť reflexe je

složeným textem z mnoha názorových proudů autorek, ve kterém nacházím společná stanoviska.



## 2 Patriarchát

V první kapitole bakalářské práce se zaměřím na patriarchát. Patriarchát je taková forma společnosti, kde hlavní postavení má muž. Muž „vlastní“ ženu a děti a určuje pravidla v domácnosti i společnosti (Fortier 1975: 287). V této kapitole se budu věnovat otázkám, které jsem nadeřinovala v úvodu, a to konkrétně, kde se vůbec nerovnost mezi mužem a ženou vzala, jaké jsou její historické příčiny. Zároveň je na úvod dobré říct, že tato kapitola bude hodně obecná a slouží jako úvod do tématu. Není tedy cílem analyzovat patriarchát jako takový do detailu, ale naopak popsat jeho základy, které následně lépe pomohou uchopit chápání společenské smlouvy a hlavní podstatu feminismu. Zároveň tato část lépe pomůže objasnit to, proč klasičtí autoři koncipovali smlouvu tak, jak ji koncipovali. Samozřejmě musíme zohlednit dobový kontext. Kořeny oné nerovnosti mezi dvěma pohlavími a následně otázka submisivního postavení ženy je otázkou značně obsáhlou sahající do daleké historie člověka, a tak není v mé kompetenci obsáhnout veškeré prvky, které měly vliv na formování této ideje. Abychom však pochopili, postavení ženy, a to jak starověku, tak i novověku, musíme zabrousit hluboko do historie a alespoň tak zastínit zásadní obrysy původu patriarchátu.

Samozřejmě postavení ženy se neformovalo celoplošně stejně a v různých kulturách a časových intervalech se vyvíjelo jinak, ale i přes to musíme zmínit kontext historie obecně, protože z něj následně vyplývá to, jak se na ženu nahlíželo v období renesance (době vzniku společensko-smluvních teorií). Tyto souvislosti jasně pomohou objasnit principy a představy, které přesahují do dnešních dní, tedy se dotýkají postavení ženy v moderní občanské společnosti. Proto je třeba věnovat pozornost i samotnému bodu zlomu, nástupu ženské emancipace.

### 2.1 Původ patriarchátu

Nejprve je třeba si uvědomit, že už mnohé národy, které dosáhly v minulosti prvních stupňů civilizace, byly patriarchálně orientovány. Právě později v 60. letech dvacátého století pak feministky argumentovaly tím, že svět patřil vždycky mužům (Beauvoir 1966: 27). Zpátky, ale k patriarchálním kulturám. Řeč je o starých Peruáncích, Japoncích, Číňanech, Egyptanech nebo také Řecích a Římanech, ale i o mnohých dalších (Neumann 1932: 11). Je tedy zcela zřejmé, že vyšší postavení muže ve společnosti je záležitost historická, a je též hluboce zakořeněná ve společnosti. Co se pak týče

starověkých civilizací, i zde se daly pozorovat určité nuance, co do svobody ženy. Např. u Egyptanů a Spartanů měla žena svobodnější postavení, naopak u Japonců bylo její postavení naopak nejomezenější, čili byla striktně podřízena muži (Neumann 1932: 20). Rozhodně zde však nemůžeme mluvit o rovnocenném postavení, ačkoli někde měly ženy vyšší míru svobody než jinde.

Hlavní pozornost však budu, co se starověku týče, směřovat především na Řecko a Řím jako původce západního, evropského myšlení, v němž se následně i formovaly společensko-smluvní teorie. Pokud tedy interpretujeme názor řeckého historika Xenofona na manželství čili: „...*předně je totiž každému páru určeno společně souložit k zvětšení a zachování rodu, aby různé druhy živých bytostí nevymřely, tím je pak každému člověku zjednána opora ve stáří, konečně pak člověk nežije jako zvířata...*“. Z toho vyplývá, že člověk je na světě především proto, aby zachoval rod. Zároveň, ačkoli jsou oba jedinci jsou k tomuto zájmu předurčení, hrají v něm obě pohlaví odlišnou roli: „...*ženě však dali bozi méně sil a tak jí svěřili péči o domov, věděli, že žena je schopná dát dítěti více lásky než muž...*“ (Xenofon dle Neumann 1932: 208). Pokud se tedy ptáme, proč existovala patriarchální společnost, hodně přeneseně by se dalo odpovědět, že za tím vězí fakt, že žena je matka, respektive ona dává dítěti větší péči, je k tomuto úkonu zavázána ze své podstaty, tím, že je vůbec ženou. Mateřská role, odlišné genetické „vybavení“ ženy je tedy pravděpodobně hlavní důvod, proč byly ženy po staletí vnímány tak, jak byly vnímány. Troufám si říct, že tento názor ze starověkého Řecka značně přesahoval až do novověku. Panuje přesvědčení, že žena je dominantně matkou, a proto má odlišné postavení, které následně ovlivňuje všechna její práva. V některých společnostech dokonce bylo ženám zakázáno dotýkat se svatých předmětů nebo jíst ve stejné místnosti společně s muži, mohly jim jídlo pouze připravovat, což působí celkem paradoxně. Někdy zase žena musela tolikrát porodit, dokud se jí nenarodil chlapec, který by uchoval rod a byl tím pádem víc vážený než žena (Fortier 1975: 278-280).

Pokud mluvíme o starověkém Řecku jako původci západní moderní politické filozofie, je důležité zmínit postavení ženy, jak ho chápe Aristoteles. Věřil, že pokud by byla společnost založena na rovnosti muže a ženy, nemohla by se již dál posouvat. Postavení ženy též vázal ke kultu mateřství (Grimmshaw 1968: 49). Byl také přesvědčen o tom, že ženy jsou pouze k tomu, aby dítě odnosily, ale život jim dával v podstatě pouze muž. Chápal tedy ženu pouze jako prostředek, materiál. Věřil, že muž je od přírody nadřazený a to ho opravňuje k tomu, aby měl monopol k tomu získat moc, participovat

na politickém životě a uzavírat manželství, kde mu žena byla v podstatě přirozeným otrokem (Horowitz 1976: 185-187).

Je samozřejmě velmi těžké najít přesnou příčinu patriarchátu. Je nicméně jasné, že tento mechanismus byl ve společnosti zakořeněn po staletí. Jedním z důvodů mohl být právě fakt odlišné tělesné vybavenosti ženy, která byla přirozeně „slabší“ než muž, ale především rodila děti. Např. Simone de Beauvoir<sup>1</sup> však argumentuje tím, že pohlavní odlišnost je sice skutečně biologický fakt, nikoli však nějaký moment lidských dějin. Není to tedy něco, podle čeho by se měla společnost řídit, respektive něco, co by udávalo její směr. A co se týče zachování rodu, vždy musíme mít na paměti, že je toho schopná pouze dvojice. Rozvrstvení společnosti není dle ní možné, protože muž i žena jsou na sobě závislí. Dále Beauvoir interpretuje názor Poulain De La Barre, která tvrdí, že další možný původ nadřazenosti muže byl ten, že to byli právě muži, kteří byli původci zákonů, a proto zvýhodňovali své pohlaví. A jako „tvůrci“ náboženství pak postavili teologii na základě svých potřeb (Beauvoir 1966: 14-16).

Pokud hovoříme o tvorbě systému v kontextu toho, že muži si ho primárně vytvořili proto, aby vyhovoval jejich potřebám, je dobré také zmínit, že patriarchát jako takový obsahuje prvky, které umožňují kontrolu ženy. Jako příklad můžeme uvést např. předem sjednaná manželství, která měla mimo mocenských záměrů i kontrolní účely. U zmiňované moci se jednalo především o majetkové zaopatření, manželské svazky tak ochraňovaly rodinné jmění, rozšiřovaly ho a tím pádem umožňovaly to, že bohatí byli zároveň i mocní (Scott 1999: 66-69). Feministická interpretace je pak taková, že ženy byly využívány k těmto mocenským machinacím výhradně jako prostředek a neměly z toho žádný užitek.

Patriarchát jako takový je velmi komplexní pojem a ve vybraných společnostech je velmi „zažitý“, a ačkoli spekulace do odborného textu nepatří, na základě výše zmíněných faktů můžeme polemizovat o tom, zda je ono mateřství a tělesné predispozice opravdu to, co vedlo po staletí k patriarchálnímu uspořádání ve společnosti.

## 2.2 Nástup ženské emancipace

Cílem této podkapitoly je především představit události, které v kontextu doby ovlivnily fakt, že ženy začaly vystupovat ze své tradiční role, než bylo do té doby běžné

---

<sup>1</sup> Významná feministická autorka 60 – 70. let 20. století, proslula především dílem *The second sex*.

čili primárně žena zůstala doma s dětmi apod.. Tyto změny byly velmi postupné, nelze si představovat, že proběhly ze dne na den. Za zlomové období můžeme považovat éru osvícenství, i když i to je spekulativní. I přes to, že v této době značných objevů a celkové emancipace společnosti přichází určitý bod zlomu, celkově některé feministky nahlíží na osvícenství kriticky, neboť se domnívají, že žen se tato osvícenská vlna ještě netýkala. Pokud hovoříme o 18. Století, byla sice uznána jistá občanská práva, žena však stále nebyla plnohodnotným občanem, situaci to tedy příliš nepřidalo (Scott 1996: 472-473). Dalo by se tedy konstatovat, že osvícenství především přivedlo jistou „rozumovou“ emancipaci komplexně, v tom tkví primární posun. Pro ženy jako takové však o až tak zásadním zlomu mluvit nemůžeme. Pokud bychom měli uvést konkrétní zemi, kde byla emancipace nejznatelnější, pak můžeme hovořit třeba o Francii jako jedné z prvních zemí, kde proces započal. Pokud se opět trochu posuneme v čase a předběhneme dobu, můžeme konstatovat, že větší míru svobody ženám přislíbil ve svých dílech třeba i Karel Marx (Landrum 1996: 103).

*„Teprve v 18. století se někteří hluboce demokratičtí muži dovedou podívat na ženskou otázku objektivně (Beauvoir 1966: 17)“.* Za pomyslný začátek plošnější změny můžeme označit průmyslovou revoluci, kdy se ženy začaly podílet na produktivní práci. Najednou nastala změna, že žena už nebyla vyhrazena pouze pro domácnost, jak bylo dříve zvykem (Beauvoir 1966: 17). Celý proces změny byl však pomalý a obtížný, nelze si představovat, že nějaká hluboce zakořeněná představa se změní ze dne na den, a proto se v moderní historii proces intelektualizace žen mnohdy posouvá i směrem dozadu (Bosanquet 1905: 15). To znamená, že každý krok vpřed může obsahovat i určitý pohyb zpět. Zároveň se nedá garantovat, že postup bude pouze lineární, ale mohou ho proměňovat i nepředvídatelné skutečnosti, např. v podobě dalších revolucí apod. Průmyslová revoluce byla tedy jedním z hlavních důvodů, proč se ženy začaly emancipovat. Vlivem vzniku nových pracovních míst a industrializace bylo také třeba nabrat nové pracovní síly a urychlit tak proces výroby. Navíc většinou šlo o práce, kterým byla potřebná značná zručnost a pečlivost a tento atribut byl od nepaměti přisuzován právě ženám, i když bychom samozřejmě mohli namítat, že jde o opět o genderově zatížené stanovisko.

Tím, že se žena stávala také pracující jednotkou a byla tak finančně ohodnocena (povětšinou však ženy pracovaly za nižší mzdu než muži, což se děje v některých odvětvích dodnes), právě toto platové ohodnocení jí přineslo větší svobodu, než jakou měla doposud. Hmotná nezávislost znamenala velkou změnu, zároveň to však

neznamenovalo úplnou svobodu (Beauvoir 1966: 49). Můžeme však hovořit o určitém procesu „osvobození“, který byl primárně podmíněn ekonomicky, právě z toho důvodu na tuto problematiku reagoval výše zmíněný Karel Marx (Landrum 1996: 107). Hovoříme tedy o změně, která je implicitně provázaná s mocenskými a ekonomickými vztahy. Nestalo se tak, protože by si najednou někdo uvědomil, že chce postavení žen povýšit z původní „domácké“ role. Zároveň další vliv na emancipaci měla i transformace politického prostředí. Pomyslná „válka“ mezi mužem a ženou se tedy mohla dostat do popředí, pokud získala politický charakter, stala se předmětem mocenského zájmu. Bez ní by emancipace žen nebyla možná, neboť by nenabyla tak velkého významu. Musel tedy vzniknout určitý impuls, který se promítl do politického zájmu, aby nebyla pouze utopií. V tomto kontextu emancipace a postupné změny do té doby běžné klasické patriarchální společnosti hraje významnou roli především nástup kapitalismu. Dále můžeme samotný proces emancipace žen spojit s celkovou liberalizací společnosti a obecně ideou svobody a rovnosti v kontextu lidských práv. Zároveň samotný proces ženské emancipace neprobíhal rovnoměrně po celém světě. Právě střední Evropa byla touto vlnou zasažena nejvíce. Můžeme tedy mluvit i o takových faktorech zrovnoprávnění žen jako je model individuální<sup>2</sup> emancipace, transformace států v důsledku postkolonialismu<sup>3</sup> nebo nárůstu nacionalismu<sup>4</sup> (Fraisie 2016: 110-112). Tyto pojmy mohou znít poměrně abstraktně a zároveň se zajisté odklánějí od smluvních teorií, které budou popsány v následující kapitole, ale jak jsem již nastínila v úvodu, tato kapitola slouží jako úvod do problematiky genderových rozdílů.

### **3 Společenská smlouva v klasickém pojetí**

Společenská smlouva bývá téměř vždy spojována se jmény Hobbes, Locke a Rousseau. Jejich konkrétnímu pojetí smlouvy se budu věnovat v jednotlivých podkapitolách. Úvodem však pár slov k tomu, co to vlastně společenská smlouva vůbec je.

Společenská smlouva je pojem explicitně spojený s přirozeným stavem. Všichni tři autoři, kteří budou níže rozebráni, věřili, že ještě předtím, než vznikl stát, se člověk

---

<sup>2</sup> Vývoj jednotlivce nezávisle na společnosti.

<sup>3</sup> Vznik nových států po rozpadu Britského impéria.

<sup>4</sup> Sounáležitost jedinců se svým národem, přesvědčení o „unikátnosti“.

nacházel v tzv. *přirozeném stavu*. V takovém stavu panovala absolutní svoboda. Tento přirozený stav byl však poněkud problematickým sám o sobě. Důvody budou popsány níže v jednotlivých kapitolách, nicméně právě ona společenská smlouva má tyto problémy redukovat zjednodušeně řečeno vyřešit je tím, že vznikne stát a občané přenesou část své přirozené svobody právě na onen státní aparát, který jim výměnou za to poskytne ochranu a jiné benefity. Vzniká tedy pomyslná smlouva mezi lidmi a panovníkem.

Protože tato práce není jen o klasických teoriích společenské smlouvy, ale též o jejich feministické reflexi, které se budu věnovat dále v textu, snažila jsem se vybrat takové prvky smlouvy, na které ženské autorky později reagují. Pomyslná smlouva je totiž daleko obsáhlejší a dotýká se mnohých témat, ta nejpodstatnější zde však nebudou opomenuta.

### 3.1 Thomas Hobbes

Prvním autorem, který bude níže představen, je Thomas Hobbes, anglický politický filozof narozený roku 1588. Jeho přínos politické vědě je nezpochybnitelný, právem ho tedy považujeme za jednoho z otců moderní západní politické vědy. Angažoval se v mnoha odvětvích, jeho stěžejní obory byly např. státověda či ekonomie, mimo jiné se zabýval i otázkami přirozeného práva (Stulík, 2016: 110). Patrně za jeho nejdůležitější dílo můžeme považovat *Leviathan*. Právě v tomto díle se ukazuje přesah do více vědních oborů. Velký vliv na jeho smýšlení měla občanská válka v Anglii, kvůli které odešel do exilu. Útočištěm se mu stala Francie. Po návratu byl pronásledován kvůli neznabožství, nicméně později získal ochranu krále, v té době Karla II., a mohl se tak dále věnovat své tvorbě a v poklidu dožít (Špelda 2009: 199).

Hobbes se v knize *Leviathan* zabývá otázkami přirozenosti člověka, rolí státu ve společnosti a dále rolí křesťanského státu. Pokud bereme v potaz dobu jeho působení, není na tom nic překvapivého. Poslední část knihy je pak věnovaná tzv. *království temnot*. V této práci budu interpretovat především část o státu a člověku. Obě tyto části jsou nejen základem jeho filozofie, ale také vztažným bodem pro následnou feministickou reflexi. Zaměřím se primárně na Hobbesovu koncepci vzniku státu a jeho pojetí přirozeného stavu. Zabývat se budu člověkem a jeho přirozeností, kde se v podstatě mnoho nerovností neobjevuje a dále oním smluvním aktem, na jehož základě vzniká následně stát.

### 3.1.1 Přirozený stav

*„Přirozené právo je svoboda každého člověka uplatňovat svou moc, jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti, to znamená svého vlastního života, a tedy cokoli, co bude dělat podle vlastního úsudku a rozumu, bude považovat za nejvhodnější prostředek k tomuto cíli (Hobbes, 2009: 91)“.* Hobbes touto větou definuje přirozené právo, kterým jsme všichni obdařeni. Toto přirozené právo se dále pojí se svobodou a zákonem přírody, oboje vychází z naší danosti. Nutné je však rozlišit mezi zákonem a právem, protože zatímco právo spočívá ve svobodě jednat, zákon určuje a zavazuje (Hobbes 2009: 91). Než však budu hovořit o zákonech a jakýchkoli smluvních aktech, je nezbytné zmínit, jak se autor dívá na to, co je před zákony, konkrétně před smlouvou. Právě přirozený stav je válečný. Každý člověk má právo na každou věc, dokonce i na každé tělo. Čili dokud si každý ponechává právo dělat, co se mu líbí, není možné dojít míru, protože člověk je člověku vlkem. Nicméně mír je obecným pravidlem rozumu, a tak je jeho potřeba nezbytná, neboť válečný stav není dlouhodobě udržitelný. První a základní zákon přírody totiž praví: *„Vyhledej a zachovávej mír (Hobbes 2009: 92).“* Zároveň je však toto právo podmíněné přirozeným právem, což je: *„Bránit se všemi prostředky, kterými můžeme (Hobbes 2009: 92).“* Aby tyto dvě na první pohled odlišné zásady mohly být v symbióze, musíme slevit z přirozeného práva, abychom zachovali právo přírodní, které je vždy nadřazeno, protože vychází od Boha (Hobbes 2009: 92).

Hlavní atributy Hobbesovy filozofie jsem již zmínila výše, pojďme se ale vrátit zpátky k jeho chápání lidské bytosti, které bude následně klíčová v části o feministické reflexi. Lidskou mysl považuje za hmotný útvar, který se chová podle obdobných fyzikálních zákonitostí jako těleso. Tento fyzikální princip nám pomůže lépe odhadnout lidskou bytost. Právě kvůli podobným vlastnostem, které může vykazovat jak člověk, tak i těleso, můžeme vlastnosti lidské bytosti lépe odvodit. Hobbes věřil, že omyly nevznikají z nedostatečnosti rozumu, ale kvůli tomu, že lidé se řídí nesprávnou metodou. Proto se snažil představit podobnou metodu poznání, která by byla obecně platná, stejně tak, jak tomu je u přírodních věd. Dobro a zlo jsou relativní pojmy, protože pro každého znamenají něco jiného. Pro Hobbese, který kalkuluje s tím, že člověk má určité raciono, je tedy přirozené, že každý se chová tak, aby se vyhnul bolesti a utrpení. To znamená, že v přirozeném stavu tedy není lidské jednání ovlivněno společenskými pravidly a vyniknout tak může pravá lidská podstata (Špelda 2009: 122-123). Pro následnou feministickou reflexi je toto důležitý prvek, neboť v přirozeném stavu Hobbes nijak

nerozlišuje postavení mezi mužem a ženou, ale spíše se na lidstvo dívá jako na celek s individuálními potřebami, které mají všichni společné. Každý jedinec se snaží především o prosazení vlastního zájmu, vládne pud sebezáchovy, a právě ona sebezáchova znamená i to, že člověk je člověku vlkem. Válka v Hobbesově pojetí však neznamená válku jako takovou, která se pravděpodobně vybaví většině populace volnou asociací. Nemusí to nutně být forma bitvy či krveprolití. Válka v Hobbesově filozofii znamená i samotnou přípravu na boj nebo eliminaci konkurentů (Špelda 2009: 123). V této permanentní válce však není vítězů ani poražených a každý se dostává do stavu permanentního ohrožení nejen svými činy, které vycházejí z jeho přirozenosti, ale ohrožení může přijít také s věkem nebo nemocí čili každý se cítí ohrožen a nikdo nemá zaručenou sebezáchovu, která je základem lidské podstaty (Špelda 2009: 124).

Pozoruhodné je, že Hobbes se konkrétně v díle *Leviathan* věnuje dost podrobně jednotlivým charakterovým rysům člověka a zároveň poukazuje na návaznost mezi nimi. Např. žádost spjatá s očekáváním, že dosáhnu cíle, se nazývá naděje a averze spjatá s očekáváním, že nám předmět ublíží, je strach, stálá naděje však může být také sebedůvěrou apod. (Hobbes 2009: 42). Hobbes také vysvětluje, že vášně podle něj není tak daleko od šílenství a pokud je šílenství přemíra, není pochyb, že samy vášně jsou stupněm onoho šílenství a tíhnou ke zlu (Hobbes 2006: 55). Člověk je podle Hobbese omezený a v průběhu života se značně nechává ovlivňovat jednotlivými vášněmi, nerodí se s hotovou myšlenkou v hlavě, namísto toho hlavní roli hrají pudy, které formují ony strachy a vášně (Stulík 2016: 112).

U člověka jako takového v přirozeném stavu ještě zůstanu. Opět je nutné podotknout, že zde Hobbes nerozlišuje na základě pohlaví, není tedy, na co by následně feministické autorky reagovaly. Důkladná analýza přirozeného stavu je však důležitá, protože následně lépe vede k pochopení samotné společenské smlouvy, která z něho vychází. Pokud bychom se nevymanili z přirozeného stavu, stav válečný by trval stále, stejně tak i pocit ohrožení spojený se sebezáchovou a lidé by tak zároveň šli proti principu udržení míru, který je ze své podstaty v přirozeném stavu nemožný. V zákonu přírody také přirozeně spočívá původ spravedlnosti, neboť tam, kde nepředcházela žádná úmluva, nebylo převedeno žádné právo, a každý má tedy své právo na všechno, nemůže být žádné jednání nespravedlivé, a definice nespravedlnosti není jiná než nesplnění oné úmluvy. Vše, co není nespravedlivé, je spravedlivé. Ačkoli toto tvrzení může být na první pohled matoucí, vyplývá z něj, že v přirozeném stavu neexistuje žádná vyšší moc, která by rozdělovala na to, co je a není spravedlivé. Není-li tedy žádný stát, žádné vlastnictví, není



tedy možná definice toho, co je a není spravedlivé (Hobbes 2009: 100-101). Lépe řečeno, bez státu tyto dva pojmy - spravedlnost a nespravedlnost - není možné odlišit. Jediné, co je v tomto stavu uchopitelné, je člověk s jeho pudem a racio, kterým na rozdíl od zvířat oplývá. Spravedlnost je tam, kde jsou zákony. Pozitivní zákony si člověk vytvořil pod vlivem přirozených. Přičemž platí, že pozitivní zákony nikdy nemůžou převýšit přirozené, protože z nich vychází. Bez stavu spravedlnosti tedy neexistují žádné vnitřní překážky. Míra svobody jednotlivce v přirozeném stavu se pak odvíjí od toho, kolik má přirozených – vnějších překážek. Pokud mluvíme o činech, které lidé konají pod tíhou překážek, jediný, kdo může posoudit jejich dobro, je Bůh. V přirozeném stavu tedy může člověk dělat vše dle svého úsudku ve prospěch sebezáchovy jemu vlastní, a ačkoli Hobbes hovoří povětšinou o člověku bez definic pohlaví, v této části se objevují první zmínky pouze o muži, muž mohl vlastnit, užívat všeho, dokonce i jiného těla, příroda dala údajně muži touhu rozeznat, co je pro něj dobré a co nikoli (Thornton 2005: 102-103). Hovoříme tedy pouze o muži, který má v přirozeném stavu jisté vlastnosti, postava ženy není zmíněna. Hobbes dále tvrdí, že každý člověk má dle přírody právo v podstatě na vše. Okolnosti vzniku tohoto tvrzení jsem popsala již výše. Pokud se tedy znovu zamyslíme nad částí o vlastnění těla, vyplývá z toho fakt, že muž smí dle Hobbese v přirozeném stavu vlastnit tělo ženy, což je pochopitelně feministickou optikou nepřijatelné.

Zákon přírody je nezpochybnitelný a stojí nade vším. Dle Hobbese jsou zákony přírody neměnné a věčné, neboť nespravedlnost, nevděk, aroganci nikdy nelze učinit zákonnými. Nikdy se totiž nemůže stát, že by válka zachovávala život a mír ho hubil (Hobbes 2009: 111). U otázky míru a válečného stavu ještě chvíli zůstanu, protože oba jevy, ačkoli jsou protikladem, spolu úzce souvisí v přirozeném stavu, ze kterého následně vyplývá společenská smlouva, respektive jím je podmíněna. V podstatě je tato teorie dosti paradoxní.

Hobbes je především citován díky své teorii, že přirozený stav je válečný, ale podstatou válečného stavu je cesta k míru, protože nikdo nechce ve válečném stavu žít, ačkoli je lidská bytost od přírody ve své podstatě zlá. Jeho cíle byly podstatně vyšší než dosažení míru v politickém i domácím prostředí (Hanson 1984: 331-333). Míru je dle Hobbese možné dosáhnout pouze vytvořením pomyslné smlouvy a zároveň ustanovením autority, kterou budou lidé obecně respektovat (k nerovnostem, které vznikají a feministky je kritizují, se budu ještě několikrát vracet v části o feministické reflexi, ale berme v potaz, že nyní stále mluvíme obecně). Podmínkou pro přechod z přirozeného válečného stavu je tedy stát, který nastolí tolik potřebný mír, tím pádem eliminuje pocit

strachu člověku vlastní. Z toho vychází, že budou-li jednotlivá společenství, státy bez strachu čili budou-li se nacházet ve stavu míru, tento stav se ustanoví i na globální úrovni (Hanson 1984: 334). Jak jsem již zmiňovala v úvodu, právě tyto autorovy myšlenky byly podmíněny dobou, ve které žil a občanskou válkou v té době probíhající v Anglii.

Pokud bych tedy měla shrnout přirozený stav tak, jak ho vnímá Thomas Hobbes, hovoříme o stavu naprosté svobody bez jakékoli zákonitosti, v tomto stavu je člověk člověku vlkem. Protože však člověk má na rozdíl od jiných tvorů schopnost myslet a plánovat do budoucnosti je v něm také od přírody zakořeněná potřeba klidu a míru, kterého je možné dosáhnout, pouze pokud vystoupíme z přirozeného stavu, odevzdáme část své svobody a přijmeme svobodu občanskou, která se váže na zákonitosti, pozitivní právo, které ustanovuje suverén. Vzniká tak společenská smlouva. V ní už bude znevýhodnění žen patrnější než v přirozeném stavu, ale nejprve je třeba si rozebrat samotný vznik státního útvaru.

### **3.1.2 Společenská smlouva a vznik státu**

To, jak to funguje v přirozeném stavu, jsem již popsala v předchozí kapitole. Kalkulujeme tedy s tím, že lidská bytost je obdařená raciem, což ji odlišuje od ostatních tvorů, zvířat, nechce tedy ve válečném stavu přežívat. Ze své podstaty touží po míru a má pud sebezáchovy. Řešením je dle Hobbese ustanovit státní útvar, kde pro všechny budou platit stejné zákony, které budou všichni respektovat. Tento akt přechodu ze stavu do stavu tedy plyne z přirozenosti, usiluje o naplnění nejvyššího dobra plynoucího z oné sebezáchovy, každému člověku vlastní. Hobbes celkem rozlišuje jedenáct přirozených zákonů, nejdůležitější jsou první tři: první obecné pravidlo rozumu založené na potřebě míru, druhý zákon je ten, že člověk si ze své podstaty stanovuje prostředky, kterými mír může zajistit. Třetí zákon plyne z druhého a tedy, že je nutné, aby člověk dodržoval zákony, které si ustanovil z vyšší podstaty míru (Špelda 2009: 124). V přirozeném stavu však není možné tyto zákony respektovat.

Aby tedy došlo k naplnění míru a bylo možné plnit zákony plynoucí z přirozeného práva, je nutné ustanovit mocenskou instituci, konkrétně vládcu spolu s celým svým vládnoucím aparátem, který přinutí egoistické tvory, lid k plnění přirozených zákonů. Tímto aktem tedy vzniká tzv. *společenská smlouva* a přirozený stav zaniká. Není však vyloučeno, že může znovu nastat, pokud se vládní instituce z rozličných důvodů rozpadnou. Hobbes stejně jako i další teoretikové, kterým se budeme dále věnovat,

považovali akt společenské smlouvy za zcela dobrovolný v rámci vyššího blaha všech (Špelda 2009: 125).

Smluvní akt zároveň ustanovuje suveréna, který je hlavou celého státního aparátu, jeho postavení plyne ze smlouvy. Moc suveréna je absolutní, suverén je jen jeden a všichni ostatní jsou ve vztahu k němu poddaní. Suverén se může k moci dostat zpravidla dvěma způsoby, zaprvé přirozenou silou, zadruhé se lidé vzájemně dohodnou, že se dobrovolně podvolí silnému jedinci za podmínky ochrany. Právě onen druhý způsob můžeme nazvat politickým státem vzniklým ustanovením. První způsob nazýváme nabytím (Hobbes 2009: 121).

U postavy suveréna ještě zůstanu. Panovník má absolutní práva, vládne nad životem i smrtí svých poddaných a k vládnutí může užít jakýkoli prostředků. Plně ovládá soudnictví, sám vytváří vlastnictví a může ho kdykoli komukoli odebrat. Může vést války a libovolně odměňovat a trestat lidi, může dokonce určovat i to, čemu jeho poddaní smí a nesmí věřit (Špelda 2009: 126). Z dnešního pohledu toto jednání panovníka rozhodně nevytváří svobodu poddaných, nicméně stále musíme myslet v kontextu doby. Hobbes věřil, že jen takto silný suverén, který bude mít vše pod kontrolou, dokáže zastavit vraždění a přinést tolik potřebný *přirozený* mír.

Na základě těchto skutečností můžeme Hobbese označit za pozitivistu<sup>5</sup> zejména v kontextu práva, o kterém zde sice řeč nebude, nicméně jeho dílo má i do práva značný přesah. Věřil, že platnost normy záleží na jejích zdrojích a nikoli zásluhách (Duke 2014: 607). Toto tvrzení, které zastával, můžeme chápat jako onu zásadní nadřazenost přírodního práva a zákonů, kterým je vše podřízeno a suverén je v podstatě vyústěním těchto zákonů. I přes to, že Hobbes přirozené právo uznává dává obrovský apel na pozitivní právo právě z toho důvodu, že toto právo udržuje mír ve společnosti, který by bez něj nebyl možný. Hobbesovy zákony poskytují normativní základ pro občanské zákony a omezují tak rozhodnutí panovníka, zní to možná dost krkolomně, ale v podstatě se jedná o spojení člověka s přírodními zákony, ze kterých následně suverén tvoří ty občanské (Duke 2014: 610). Hobbes pravděpodobně příliš nemyslel na to, jak morálně způsobilý musí být takový suverén, aby se jeho počínání nezvrhlo ve vládu tyрана.

U prvku svobody ještě zůstanu. To, jak ji Hobbes chápe, bude též důležité v části feministické reflexe. Opravdu je pro všechny stejná? Zatímco předtím jsem zmiňovala svobodu v přirozeném stavu, nyní se zaměřím na svobodu jako takovou ve státním útvaru,

---

<sup>5</sup> Právní pozitivismus je směr, který zdůrazňuje význam pozitivního práva na úkor přirozeného.

který vznikl onou společenskou smlouvou, do které vstoupili všichni jednotlivci dobrovolně za účelem míru v zájmu vyššího dobra. Řeč je o svobodě poddaných.

Svoboda neboli volnost v občanském stavu v podstatě znamená dle Hobbese nekladení odporu suverénovi, protože ten sám nejlépe ví, jak státní aparát spravovat. Svobodný je „[t]en, komu není bráněno činit, co chce, s věcmi, na které svou silou nebo důvtipem stačí (Hobbes 2009: 146).“ Ze slova svoboda tedy nelze vyvozovat žádnou svobodu vůle, nýbrž svobodu člověka, která tkví v tom, že nenachází žádnou překážku činit, co chce, po čem touží nebo k čemu má sklon. Svobodu lze tedy v tomto kontextu spojit se strachem, jako určitou pojistkou. Navzájem si svoboda a strach neodporují. Obecně platí, že co ve státě činí lidé ze strachu před zákonem, který stát a suverén ukládá v souladu s přirozeným právem, mohou lidé zároveň svobodně nečinit (Hobbes 2009: 147). Člověk je tedy ve své podstatě svobodný i ve státním zřízení, nicméně je limitován strachem, který je úzce spjat se svobodou, proto se občan chová svobodně, ale zároveň ne úplně. Limituje ho zákon, který vyvolává strach, protože v případě jeho porušení by mu jedinec podlehl, a i když by se zachoval zcela svobodně, padly by na něj sankce plynoucí ze zákona stanoveného suverénem. Nutno však podotknout, že lid, poddaní do tohoto svazku vstoupili dobrovolně, svobodně, proto se pojem strach a svoboda navzájem nevyklučují, naopak spolu souvisí, protože zaručují vyšší ochranu celé společnosti jako celku. Stejně jako lidé vytvořili umělého člověka, kterému říkáme stát, aby dosáhli míru, vytvořili i umělé řetězy, kterým říkáme politické zákony. Pouze v tomto kontextu a vztahu k těmto poutům hovoříme o občanské svobodě poddaných (Hobbes 2009: 148).

Uvážíme-li tedy, že zaprvé suverenita vzniklá ustanovením je domluvou každého s každým (společenská smlouva) a suverenita vzniklá nabytím je dána úmluvou poražených s vítězem, ale zároveň je toto tvrzení platné i ve vztahu dítěte k rodičům<sup>6</sup>, je zřejmé, že poddaný je svoboden ve všech věcech, na něž nemůže být převedeno právo žádnou úmluvou. Např. nařídí-li někomu suverén, i když spravedlivě odsouzenému, aby se sám zabil či zmrzačil někoho jiného, má tento člověk svobodu neuposlechnout (Hobbes 2009: 151). Z této úmluvy nejen, že vyplývá rozlišení suverenity nabytím a ustanovením, ve kterém je podstatný rozdíl a ten byl již popsán výše, ale zároveň z ní

---

<sup>6</sup> „Poddaní jsou svobodní, aby hájili svá těla i proti těm, kdo je zákonitě napadli.“ Samozřejmě rodiče své děti nenapadají, ale každý poddaný je svoboden ve všech věcech, na něž nemůže být převedeno právo žádnou úmluvou, a děti jsou poddány svým rodičům do dospělého věku. Rodiče tak fungují jako autorita – suverén (Hobbes 2009: 151).

vyplývá právo na život, které je jedním z hlavních pilířů Hobbesovy filozofie a je uplatňováno napříč pohlavími.

Především suverenita vzniklá nabytím byla kriticky vnímána feministkami, hlavně pokud mluvíme o kontextu rodiny v soukromém sektoru. Než se však budeme věnovat v následujících kapitolách reflexi toho, co konkrétně autorky kritizují, rozebereme si jednotku rodiny dle Hobbese jako takovou. Ačkoli v díle *Leviathan* není přímo věnovaná samostatná kapitola rodině, protože Hobbes primárně nahlíží na člověka a následně společnost jako na celek a nerozlišuje mezi pohlavím primárně, i přes to v jeho filozofii nacházíme znaky korespondující s patriarchátem. V přirozeném stavu téměř žádná zásadní rozlišení mezi rolí muže a ženy nenacházíme, protože každý jedinec má v podstatě stejný výchozí bod, i když samozřejmě platí, že dělíme jedince na silnější a slabší podle toho, co mají od přírody dáno. Zkrátka jistá míra individuality je ve společnosti zakořeněna odjakživa, ačkoli na ni nahlížíme jako na celek. Nic to však nemění na tom, že Hobbes je dle feministických autorek bezpochyby maskulinní teoretik. Pokud se tedy podíváme na rodinu dle Hobbese jako celek, už v přírodním stavu spojuje Hobbes ženu s matkou, proto je logické, že ve stavu umělém, v občanské společnosti má žena tuto funkci ještě více umocněnou (Pateman 1989b: 446).

Hobbes nedefinuje rodinu tak specificky jako např. Aristoteles ve starověkém Řecku nebo později Hegel v 19. století. V kontextu státu mluví o politických a soukromých sdruženích poddaných. Stát jako takový je dle Hobbese poskládán organicky, což znamená, že každý jedinec v něm má své místo. Jedinci vytvářejí uskupení a ta jsou na sebe navázána. Organické pojetí státu je metaforou k lidskému tělu, kde fungují obdobné vazby. Protože poddaní žijí ve státním útvaru, musí respektovat zákony. Zákonům je dobré věnovat pozornost jednak jako jednomu ze základních prvků Hobbesovy filozofie, ale mimo jiné proto, že jsou důležitým prvkem pro následnou feministickou reflexi, neboť vyvozují závěry, které následně odráží postavení žen ve společnosti. Jiné dělení zákonů je na *přirozené a pozitivní*. *Přirozené* zákony jsou zároveň i těmi morálními a platí od nepaměti. Můžeme je definovat jako mravní cnosti, spravedlnost, návyky, které vedou k míru a dobročinnosti. Naopak zákony *pozitivní*, jsou takové, které ustanovil člověk, v našem případě suverén (man<sup>7</sup>), jsou buď psané, nebo dávány lidem na vědomí jinými projevy zákonodárcovy vůle. Tímto však dělení nekončí. Mimo jiné Hobbes rozlišuje na pozitivní zákony *lidské a božské*. Z lidských pozitivních zákonů jsou některé distributivní,

---

<sup>7</sup> Hobbes používá anglický výraz „man“ obecně pro označení člověka.

vymezují práva poddaných tím, že každému určují, jak má nabývat a užívat vlastnictví půdy nebo zboží, tyto zákony se vztahují na všechny poddané. K lidským zákonům se dále řadí zákony *trestní*, ty pak stanovují daný postih v případě, že jednotlivec poruší některý z ostatních zákonů, tyto zákony se týkají všech služebníků a správců pověřených výkonem trestu (Hobbes 2009: 197-198).

*Božské pozitivní zákony* jsou věčné a obecné právě z podstaty své přirozenosti. Jsou za božské vyhlášeny lidmi, protože je vyhlásil sám Bůh, přesněji řečeno je autorizoval. Nabízí se otázka, jak můžeme poznat toho, koho Bůh autorizoval k tomu, aby hlásal jeho zákony. Božský původ nejde přirozenou cestou poznat. Proto existuje víra v to, co je správné – božské, protože vše ostatní je zpochybnitelné, až na víru, která je pokaždé jinak silná (Hobbes 2009: 198-199). Víra jednotlivce se může lišit. Na síle víry tedy záleží následné jednání jedince. Dalo by se říci, že ti více věřící budou více respektovat přirozené boží zákony a budou mravnější než tací, jejichž víra tak silná není, takoví jedinci pak budou podstatně náchylnější k porušování pozitivních zákonů.

Pokud se však vrátíme k zákonům jako takovým, respektive těm pozitivním, Hobbes nepopírá, že pokud bude lid nespokojen, může si najít nového vládce, uzavřít novou společenskou smlouvu, kde budou panovat zákony odlišné, nicméně stále kopírující výše popsaný model (Hirschmann 2008: 42). Může tak např. nastat přechod mezi suverenitou ustanovenou a získanou, vždy je tento přechod však podmíněn společenskou smlouvou a vždy stojí přírodní zákony nad těmi pozitivními.

Se zákonností jako takovou se pojí i tematika svobody, neboť tu zákony omezují, alespoň tu přirozenou. Pokud se na to opět podíváme z postavení žen, obecně otázka genderu není v Hobbesově teorii až tak jednoznačná a vyvolává další nezodpovězené otázky ohledně tzv. *negativní svobody* a jejího vztahu k jednotlivým pohlavím. Za prvé se Hobbes domnívá, že z hlediska toho, co je přirozené, že ženy zkrátka nejsou vhodným subjektem svobody, to primárně proto, že nejsou ze své přirozenosti tak racionální jako muži. Právě proto, že ženy nemají tak důležité postavení, nehrají v otázce negativní svobody tak vysokou roli. Čili ve stavu před státem mají ženy více svobody než muži, a to především díky reprodukci, kde samozřejmě hraje roli i muži, ale žena je matkou. Vstupem do společenské smlouvy však žena ztrácí svá privilegia a do popředí se dostává muž, který v občanské společnosti stojí výše než žena. Oba jsou však podřízeni suverénovi (Hirschmann 2008: 76). Výše zmíněné není hlavním výrokem Hobbesa, ale jde o jednu z mnohých interpretací jeho myšlení a jeho náhledu na svobodu a práci s ní.

## 3.2 Jean-Jacques Rousseau

Druhým klasickým autorem, kterému se budu věnovat, je Jean-Jacques Rousseau. Byl kontroverzním francouzským teoretikem švýcarského původu žijícím v letech 1712 - 1728. Zabýval se otázkami ontologie, danosti člověka a proslul především díky pojetí člověka v přirozeném stavu ve svém díle *Rozpravy o původu nerovnosti ke společenské smlouvě* (Stulík 2016: 146). Rousseau je považován za filozofa, který se primárně orientuje na lidskou intersubjektivitu<sup>8</sup>, čili hledá východiska, která jsou společná všem lidem (Sobotka 2015: 9). Rousseau tvrdil, že dějiny samy o sobě se rovnají dějinám člověka. Pokud mluvíme o člověku jako o bytosti, nemůžeme ho zkoumat dnešní optikou, ale musíme se obrátit k tomu, jaký byl před vznikem společnosti, respektive státu, protože ten následně společnost přirozeně obsahuje. Pokud bychom Rousseaua měli ještě podrobněji charakterizovat, můžeme ho označit za sensualistu stejně jako např. Johna Locka. Sensualisté věří, že smysly jsou branami našeho poznání (Rousseau 1910a: 97).

Rousseau, na rozdíl od Thomase Hobbesa, neříká, že člověk je od přírody špatný, ale naopak se ptá, co ho učinilo špatným (Sobotka 2015: 11). V přirozeném stavu před vznikem státu je člověk autonomní jednotkou. Ve svých úvahách se retrospektivně vracel k člověku jako takovému, absolutně neposkvrněnému historií či soukromým vlastnictvím<sup>9</sup>. Zpátky ale k přirozenosti, protože její otázka je pro tuto práci důležitým výchozím bodem. V tomto *přirozeném stavu* není člověk ničím jiným než divochem, který má pouze dva základní pudy, a to konkrétně pud sebezáchovy a soucitu s druhým. To proto, že divoch ví, jaké to je trpět. Nicméně tento přirozeně zakořeněný pud se postupem času vytrácí vzhledem k okolnostem a evoluci, která divocha (s trochou nadsázky by se dalo použít) socializuje a divoch, protože je nadán více než jiní tvorové, si začíná své odlišnosti všimnout. Vznik soukromého vlastnictví tyto rozdíly, které divoch začal pozorovat, ještě utužuje a pod tíhou okolností vznikají ještě další nerovnosti mezi lidmi. Pro lepší porozumění se od témat přesunu ke konkrétním dílům a konkrétnímu výkladu přímo od samotného autora.

Nejprve se zaměřím na dílo *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. Toto významné dílo lépe umožní definovat přirozený stav, jak ho autor chápe. Tento bod

---

<sup>8</sup> Intersubjektivita je psychický (duševní) vztah, který mezi sebou mají jednotlivé subjekty. Termín je užívám především ve filozofii nebo i jiných humanitních vědách jako sociologii apod.

<sup>9</sup> Základním rysem v jeho filozofii je také rozlišování mezi tím, co je původní, ucelené, svobodné a jednoduché na jedné straně, a tím, co je odvozené, neucelené a složité na straně druhé (Rousseau 1910a: 96). Může to znít poměrně zmatečně, nicméně následnou analýzou jeho filozofie bude představa jasnější.

bude zároveň výchozím pro feministickou reflexi. Ostatně právě proto, že autor se primárně zabývá ontologií člověka, je logické, že z tohoto hlediska nahlíží i na postavení člověka. Tvrdí, že tedy to, jaké mají ženy, ale i muži postavení, je dáno od přírody a je to neměnné. A protože přírodní zákony jsou v osvícenské filozofii vždy nad těmi pozitivními, je v celku logické, že to, co je dáno přírodou, je dle Rousseaua nezpochybnitelné. Jednu z hlavních rolí hraje pro člověka proces socializace, kterým postupně v životě prochází. Vývoj je pozitivní i negativní zároveň. Divoch, který ve své osamocenenosti vede zvířecí život, neví, co je dobro a zlo, nestará se o budoucnost a podobá se ostatním zvířecím tvorům, a to navzdory tomu, že v něm tkví vyšší potenciál čili schopnost svobodného jednání a sebezdokonalování (Sobotka 2015: 13). Člověk má tedy potenciál, je bytostí, která má své vášně, pouze tyto vášně nejsou v přirozeném stavu rozvinuty. Pokud se budeme dále soustředit na vývoj člověka v přirozeném stavu, kdy jedinec žije v podstatě v anonymitě, proto tedy nevytváří žádné hlubší vazby mezi ostatními divochy, přichází bod zlomu ve formě soukromého vlastnictví, které je jednou z hlavních příčin následné nerovnosti. Ačkoli tedy vzniká nerovnost, zároveň s touto nerovností přichází i spravedlnost, protože ta v přirozeném stavu neexistuje, neboť ji není na co vázat (Sobotka 2015: 16-17). Toto je třeba úplně odlišný názor v kontrastu s Johnem Lockem, kterého budu rozebírat v následující kapitole. Konkrétně se liší v názoru na spravedlnost v přirozeném stavu. Rousseau sám polemizuje nad tím, že v současném stavu (tedy po uzavření společenské smlouvy) není již snadné rozlišit, co je v lidské přirozenosti původní a co umělé. Přesto své bádání neztrácuje, doslova se ptá: „*Jaké pokusy by bylo třeba udělat, abychom mohli poznat přírodního člověka...*“ (Rousseau 1989c: 78)?“ Právě touha poznat, jaký je skutečný přirozený stav, je pro autora typická. Činí to právě proto, že je přesvědčen, že bez této alespoň přibližné znalosti nejsme schopni najít pravou definici přirozeného práva (Rousseau 1989c: 79). Rousseau říká, že je třeba jít za hranu toho, co civilizovaný člověk vytvořil: „*Nechme tedy stranou všechny vědecké spisy, které nás učí znát člověka jen jako takového, jaký se vytvořil*“ (Rousseau 1989b: 80). Jeho hlavní myšlenku dobře vystihuje ještě tento citát: „*Snaž se pochopit, kým máš být podle rozkazu božího a jaké místo mezi lidmi zaujímáš*“ (Rousseau 1989c: 82). Ontologický záběr a metafyzická perspektiva zkoumání je zde více než patrná.

U otázky nerovnosti ještě zůstanu, protože následně nám pomůže pochopit i nerovnost mezi dvěma pohlavími. Autor rozlišuje celkem dvě nerovnosti. První přirozená nebo tělesná je vytvořena přírodou a spočívá v rozdílnosti věku, zdraví, tělesných sil, vlastností ducha i duše. Druhá nerovnost – mravní neboli politická - je vytvořena uměle,



protože závisí na jakési úmluvě a je podložena souhlasem lidí (Rousseau 1989c: 83). Všichni jedinci jsou obdařeni tělem, které je vybaveno do špatných podmínek, tato tělesná vybavenost plyne právě z přirozeného stavu divocha, kdy muselo přežít ve ztížených podmínkách. Děti se však rodí vybaveny stejnou tělesnou stránkou jako jejich otcové a následně dosahují stejné, ne-li větší síly než jejich otcové (Rousseau 1989c: 87). Tato úvaha je samozřejmě velmi subjektivní, protože vyzdvihuje otcovskou autoritu a upozaduje roli ženy. Pokud však hovoříme o navazování vztahů, divoch si své partnery vybíral zcela náhodně. Matka - žena nejprve pečovala o dítě ze své vlastní potřeby, protože jí to ukládal její vrozený instinkt. Nicméně postupem času už tak nečinila pouze z instinktu, mohli bychom konstatovat, že se „naučila milovat“ (Rousseau 1989c: 98). Její postavení ve společnosti tedy Rousseau odvozuje od její přirozenosti být matkou. Co je však všem lidem vlastní bez výjimky a již bylo nastíněno výše, je soucit, který každý jedinec - divoch v přirozeném stavu má. Právě proto, že divoch není obdařen rozumem, převládá jeho pud, lidskost. Soucit je přirozený. Oslabuje v každém jedinci lásku k sobě, ale zároveň vede k zachování lidstva jako druhu. V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i cnost. Právě v tomto přirozeném citu Rousseau nalézá příčinu toho, proč člověk není od přírody zlý, protože převládá jeho lidskost (Rousseau 1989c: 107). Zároveň lidská bytost od přírody podléhá vášním. Stránka tělesná je obecná touha, která vede jedno pohlaví ke spojení s druhým. Pokud vzniká pocit lásky a sounáležitosti obou pohlaví, je nutné rozdělit tento chtíč mezi morální a fyzický. Zatímco fyzicky je *přirozený akt*, *morální stránka* jedince upoutává k druhému člověku a umocňuje celý pocit. Rousseau poukazuje na to, že ženy jsou od přírody lépe obdařeny tímto *morálním umem* a aspekt vášně umějí využívat lépe než muž, a proto jsou schopny si ho podrobit, ačkoli muž má ze své danosti vůdčí pozici. Zároveň platí, že divoch nedokáže v tomto přirozeném stavu na tento um reagovat, a tak pro něj nic neznamena (Rousseau 1989c: 109). Dalo by se tedy říct, že Rousseau se žen v podstatě obává, protože v nich tkví potenciál muži nevlastní.

Co se týče Rousseauova pojetí vztahů mezi lidmi ve společnosti před vznikem státu, lze ho též označit jako organické stejně jako např. u Thomase Hobbesa. Je akcentována nezastupitelná hodnota každého, která se nevylučuje s jeho občanskou rovností vzhledem k těm druhým, to znamená, že jednotlivci mají ve společnosti zaujímat postavení podle svého významu pro samotnou společnost a dále podle svého zájmu na základě přirozené autority. Hovoříme tedy o vzniku veřejného zájmu zákonů a spravedlnosti (Sobotka 2015: 30-31). Pokud stále zůstaneme u komparace s Hobbesem, dalším aspektem je to, že

v přirozeném stavu je člověk dobrý a stav není válečný. Důvody, proč tomu tak je, byly popsány výše. Závěrem k přirozenému stavu by bylo ještě dobré říct, že pojetí přírodního stavu Rousseau nechápal jako historicky podmíněnou pravdu, ale spíše jako hypotézu (Bellhan 2002: 268).

### 3.2.1 Společenská smlouva v pojetí Rousseaua

Jedním z hlavních důvodů přijetí smlouvy je jako u ostatních autorů společný zájem za cílem vyššího dobra všech. Rousseau chápe smlouvu jako zcela dobrovolný akt. Jedinec se nestává otrokem státního útvaru, nýbrž do něj vstupuje z pragmatických důvodů. Poddanství se tak nerovná otroctví, naopak se pojí ze zákonnosti a spravedlnosti, která v přirozeném stavu chybí (Sobotka 2015: 33).

Společenská smlouva je tedy v podstatě vyústěním pudu sebezáchovy, který si s sebou člověk nese už z přirozeného stavu (Russ 2013: 87). Vzájemná provázanost stavu přirozeného a „občanského“ (po uzavření společenské smlouvy) je zřejmá. Ve společnosti se jedinec chová podle toho, jak je vychován. Už z přirozeného stavu je patrné, že Rousseau striktně odlišuje výchovu ženy a muže. U výchovy ženy ještě chvíli zůstanu. Obě pohlaví sice na začátku staví na stejnou, rovnou úroveň, nicméně tento názor dlouho nepřetrvává. Každé pohlaví je tedy ze své přirozenosti jiné a každé pohlaví je „k něčemu“ už v podstatě předem předurčeno. Právě proto dle Rousseaua ženě náleží pouze praktická stránka života ve společnosti a abstraktní stránka má být svěřena pouze mužskému pokolení. Jeho teze je taková, že žena má být především matkou a na tomto základě má být také vychovávána (Rousseau 1910a: 142-143). Faktem je, že výchovu muže a ženy absolutně rozlišuje, přímo říká, že muž musí být vychován pro sebe, zatímco žena pro muže (Rousseau 1910a: 67-68). Jednoznačný rozdíl v komparaci s přirozeným stavem je tedy ten, že zatímco v přirozeném stavu je každý divochem se základními pudy, ve společenském stavu jsou role jednotlivců odlišeny. Zatímco muž má výhradní pozici v domácnosti, žena si záhy musí zvyknout na poslušnost a odříkání. Musí být nejen počestná, ale též musí dbát na dobrou pověst, líbit se okolí a především, na rozdíl od muže, který má být vedet ke schopnosti uvažovat, žena má být pouze praktická a tyto příležitosti jsou jí zcela odepřeny (Rousseau 1910a: 68). Rousseau tuto podmíněnost a psychologický rozdíl mezi mužem a ženou vztahuje k rozdílu odlišného tělesného předurčení, tedy kalkuluje s genetickou vybaveností, která je daná přírodou, a z ní

následně odvozuje společenský status ženy (Rousseau 1910a: 100). Už z výchovy vyplývá následující postavení ženy a muže ve společenské smlouvě.

Pokud se ale opět vrátíme ke smlouvě jako takové a k jejímu základnímu obsahu, Rousseau jí chápe jako teoretický/politický projev lásky, který vidí jako jediný čistý způsob bytí. Smlouva přináší mír a spravedlnost. Lidé bez ní žijí v kontaminovaném prostředí, kde nejsou schopni přijmout sami sebe. Je to tedy akt, který sice limituje, ale zároveň přináší vyšší dobro. Jde tedy především o stanovení spravedlnosti, která v přirozeném stavu absentuje (Russ 2013: 87). Zároveň však Rousseau tvrdí, že člověk se v podstatě rodí do otroctví. Celý život je uvězněn institucemi, které si sám vytvořil, a absolutní svoboda panující v přirozeném stavu neexistuje (Gupta 2005: 61). Primární myšlenka je tedy ta, že člověk se narodil svobodný, přesto je všude v řetězech. Společnost, ačkoli člověka omezuje, nasazuje mu „řetězy“ (ve formě zákonů), vede ji zároveň k lidskosti. Bez této nutné kultivace by byl člověk stále divochem se základními pudy (Bellhan 2002: 261-262). Zároveň platí, že každý dává svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení osobní vůle. Dávat se je zcizení, avšak dávají-li se všichni všem, tak to odpovídá vzniku intersubjektivních vztahů. To odpovídá vlastnictví jako garanci politické rovnocennosti občanů, není to podřízení, není to otroctví, nýbrž vzájemnost, rovnoprávnost, která se vyjadřuje obecnou vůlí (Sobotka 2015: 35). Všichni tedy slevují ze svých nároků, aby konali pro větší obecné dobro. Ačkoli kolektivní dobro je utuženo smlouvou, Rousseau též obhajuje osobní vlastnictví, člověk může ze své přirozenosti vlastnit majetek. „*Onen člověk, který si obsadil jistý kus pozemku prohlásil: Tohle je mé! A našel dost prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti* (Rousseau 1989c: 115).“ O relevanci toho, zda tento výrok opravdu garantuje osobní vlastnictví, bychom mohli polemizovat. Co je z něj však patrné, je fakt, že ona víra v to, že „něco“ je opravdu „někoho“ vlastnictví, umožnila. A pokud společnost uvěří tomu, že někdo něco vlastní, pak o tom přeci není pochyb.

S nabytím občanského statusu, respektive po uzavření společenské smlouvy má každý člověk povinnosti, které v přirozeném stavu neexistují. Tyto povinnosti se dají interpretovat jako zákony. Ačkoli platí pro všechny, ženy mají na rozdíl od mužů odlišné postavení, protože jak bylo zmíněno výše, Rousseau je nebere na stejnou váhu jako muže. Člověk získává svobodu, která je založená na mravnosti. Poslušnost před zákonem, který si společnost kolektivním usnesením uložila, není otroctvím. Naopak vyplývá z vlastní iniciativy. S tím se pojí i další fakt, že ačkoli člověk ztrácí svou přirozenou svobodu, není již více divochem, získává svobodu občanskou společně s právem na osobní vlastnictví.

S tím se pojí i fakt, že každý jedinec v podstatě uzavírá smlouvu sám se sebou. Je to zcela dobrovolný akt v rámci vyššího dobra všech, kteří právě onen akt dobrovolně uzavřeli. Toto tvrzení je implicitně navázáno na to, že v kontrastu s přirozenou svobodou, kde nepanuje žádný zákon, svoboda občanská je ohraničena obecnou vůlí. Lid není zákonům podřízený. Naopak je jejich tvůrcem. Proto se také předpokládá, že zákony budou respektovány (Sobotka 2015: 42-43). „*Nalézt formu sdružení, které by bránilo a ochraňovalo vši silou stejnou osobu a majetek každého člena, a podle níž by každý poslouchal jenom sama sebe...* (Rousseau 1949b: 24)“.. “ To je základní problém, který společenská smlouva řeší. Hlas jednotlivce se tedy v zájmu vyššího dobra přenáší na hromadné těleso - stát, republiku (Rousseau 1949b: 24-26). Hovořit tedy můžeme o jakési první formě zastupitelské demokracie, ale ne ve smyslu, v jakém je tento koncept používán dnes. Hovoříme tak o jakémsi „zárodku“. I přes to, že každý jedinec v podstatě uzavírá smlouvu sám se sebou, je zapotřebí určit suveréna. Určený suverén pak musí vždy jednat ve jménu smlouvy čili k dobru všech. Pokud by tak nečil, porušil by „posvátnou“ smlouvu. Obě strany jsou tedy zavázány k dodržování. Suverén musí ctít vůli lidu a jednat vždy v zájmu obecného blaha. Občané žijící ve státním uskupení zase musí vždy respektovat zákony dané suverénem. Samozřejmě se může stát, že jedinec bude mít odlišné preference než většina, v tomto případě by však stále měl ctít vůli většiny a podvolit se tomuto názoru. Z toho vyplývá i pomyslný závazek, že pokud by někdo takový i přesto chtěl hanit rozhodnutí většiny, má být po právu potrestán. Bez této pojistky by byla společenská smlouva prázdnou formulí. Společenská smlouva tedy odebírá svobodu přirozenou a nastoluje občanskou, která zároveň umocňuje obecnou mravnost, protože v sobě obsahuje obranné mechanismy ve formě zákonů, zároveň chrání soukromé vlastnictví jedince. (Rousseau 1949b: 28-30).

I přes to, že vybrané myšlenky působí velmi obecně, u tohoto autora můžeme vidět nejvýraznější diskurz ohledně rozdílu pohlaví. Ačkoli hlavní rozdíly jsou vidět primárně ve stavu po smlouvě kde, jak bylo popsáno výše, žena má být absolutně odlišně vychovávána její postavení ve společenské smlouvě pramení podle Rousseaua z přirozenosti. Argumentuje tak, že rozdělení se nenachází v rodině a neznamená to, že by byl někdo např. méně intelektuálně vybaven, než druhý nicméně přírodní daností se ženy od mužů odlišují, a tedy proto je podle Rousseaua nezbytně nutné, aby měli následně i odlišné postavení ve společnosti.

### 3.3 John Locke

Posledním klasickým autorem, kterého podrobněji rozeberu, bude jeden ze zakladatelů liberalismu, anglický filosof John Locke. Hlavními díly, ze kterých budu v této části vycházet, budou především *Dvě pojednání o vládě*, *O vychování* a v neposlední řadě jeho esej *O lidském rozumu*. Zvýšenou pozornost pak především věnuji *Druhému pojednání o vládě*, neboť v tomto díle se autor nejvíce věnuje člověku a jeho přirozenosti, stejně tak jako otázce společenské smlouvy. Obě pojednání se budou v textu navzájem prolínat díky charakteru původního textu.

Obecně můžeme říct, že Lockova filozofie v některých bodech navazuje na Thomase Hobbesa. Locke chtěl především ukázat, jak by bylo možné zabránit občanské válce v Anglii. Jak tomu bývá u většiny autorů, i v jeho tezi se zrcadlí doba, ve které žil (1631-1704). Současně však ve své politické teorii omezuje roli státu tak, aby stát vystupoval především jako garant individuálních práv, nikoli aby oplýval absolutní mocí a monopolem na uplatňování násilí (Špelda 2009: 134). Tím se od Hobbesa odlišuje. Nutnost pochopení koncepce přirozeného stavu je u Locka klíčová, protože vede k pochopení funkce státu. Pokud bych měla Locka opět komparovat s Hobbesem, definicí přírodního stavu se až tak nerozlišují, ačkoli u Hobbesa je tento koncept daleko více propracován do detailů (Simmons 1993: 13-15). U Locka je také velmi patrné, že byl věřícím člověkem. Nábožná tematika a idea všemohoucího Boha jako stvořitele se objevuje ve všech jeho dílech.

#### 3.3.1 Přirozený stav

Stejně jako u předchozích autorů se nejprve zaměřím převážně na koncepci přirozeného stavu, v případě Locka konkrétně na její návaznost na otroctví, poddanství a rodinu. Respektive jak tyto pojmy navazují na přirozený stav. Tato tematika je rozebírána v *Prvním a druhém pojednání o vládě*. Nutno na úvod říci, že *První pojednání* je adresováno siru Robertu Filmerovi. Locke v něm udává věcné argumenty k tomu, co by na postoji Filmera změnil. Toto dílo tedy můžeme hodně přeneseně považovat za jakýsi „otevřený dopis“ Robertu Filmerovi<sup>10</sup>. Jedno z hlavních témat v tomto díle je téma otroctví, které Locke absolutně odsuzuje. Říká, že není horšího hanebnějšího činu, který

---

<sup>10</sup> Robert Filmer byl velmi vlivný uznávaný královský teoretik a nebylo zvykem, aby ho někdo podroboval kritice (Zucker 1980: 588).

by mohl člověk člověku způsobit, právě proto, že člověk se rodí přirozeně svobodný. Filmer naopak tvrdil, že nikdo se absolutně svobodný nerodí, neboť absolutní moc drží monarchie (Locke 1965a: 38). Podle Locka je však obhajování moci monarchů jen záminka pro manipulaci a vykořisťování jinak svobodných jedinců. Filmer argumentuje tak, že děti se rodí svým rodičům, tím pádem podléhají jejich přirozené autoritě. Filmer rodičům (otci) přisuzuje neomezenou absolutistickou moc, zatímco Locke toto tvrzení zpochybňuje, neboť podle něj otec rodiny nevládne podle žádného jiného práva než své vlastní vůle (Locke 1965a: 41).

V tomto tvrzení se opět zrcadlí fakt absolutní svobody, do které se člověk rodí – je to přirozený stav. Významné kritice ve svém *Prvním pojednání o vládě* Locke podrobuje Filmera právě proto, že se domnívá, že svou filozofií připisuje monarchům *božskou* moc, která jim nepřísluší. Je v kontrastu s přirozeností. Dle Locka, tak Filmer pouze omlouvá a legitimizuje monarchy, kteří by si nárokovali lidskou svobodu ve svůj vlastní prospěch, což je nepřípustné, neboť Bůh stojí nade vším a jeho zákony jsou přirozeně dané, tudíž neměnné. Tím, že by si někdo dovolil odebrat člověku jeho svobodu, kterou v přirozeném stavu má, tím by v podstatě šel i proti *Boží vůli*, což je nepřípustné. Co se tedy svobody týče, Locke nerozlišuje mezi pohlavími, každý je v tomto ohledu svobodný stejně, pokud hovoříme o stavu přirozeném před vznikem státu. Z těchto důvodů bylo autorovi právě otroctví trnem v oku.

V *prvním pojednání o vládě* také hraje důležitou roli postava Adama coby prvního člověka. V Lockově díle hraje důležitou roli a jednoznačně dominuje nad postavou Evy, jako nad zástupkyní ženského rodu, které se budu také později věnovat. S oběma biblickými postavami Filmer i Locke do značné míry operují, ale Adamovi Filmer přisuzuje nejvyšší postavení, protože byl do této pozice (první člověk) dosazen „monarchou světa“ čili Bohem (Locke 1965a: 46). Boží moc, roli Adama apod. v podání Filmera však Locke shledává problematickými, protože pouze legitimizují moc monarchy, a jak jsem již zmínila, výše popírají přirozenou svobodu člověka. Pozornost je věnovaná i Evě jako zástupkyni ženského rodu. Locke oponoval Filmerovi a tázal se, jakou roli Eva hraje v jeho filozofii, zda je muži podřízena či nikoli (Locke 1965: 53-53). Neznamená to však, že by Locke bránil ženy v přirozeném stavu, naopak tvrdí, že ačkoli Bůh neříká, že žena má být podřízena, má od přírody jisté vlastnosti, které ji předurčují k specifické roli ve společnosti. Státní aparát má především sloužit k zaštitění svobody občanů, má garantovat jejich svobodu, nikoli ji potlačovat. Tato myšlenka svobody obecně prostupuje celou Lockovou filozofií a zdůrazněna je především v *Prvním* a

*Druhém pojednání o vládě.* Ve stavu přírodním totiž panovala určitá nejistota, ne že by byl člověk od přírody přímo zlý, jak tvrdí Hobbes, ale nebyly zde žádné zákony, které by určovaly to, co je a není správné, dále absentovala moc, co by trestala, a někdo, kdo by stanovil a vykonal trest. Na tomto nejistém základě tedy musela vzniknout společnost a státní útvar čili občané museli uzavřít společenskou smlouvu, která je ochrání před nejistotou panující v přirozeném stavu (Olivecrona 1974: 212).

Obhajobu muže, konkrétně Adama ve smyslu toho, že je prvním člověkem a má tak jisté výsady, Locke považuje pouze za alibismus Filmera, aby dokázal, že monarcha je oprávněn k tomu ovládat masy na úkor jejich svobody. První zárodky pro oprávnění kontroly jedince tak můžeme vidět např. v otcovské moci, která však dle Locka nelze komparovat s mocí monarchy a je nepřijatelné se na ní odvolávat. Otcovská moc však hraje i důležitou roli pro následnou feministickou reflexi. Locke tedy raději nazývá tuto moc rodičovskou, nikoli otcovskou (Locke 1984b: 45). V *Prvním pojednání o vládě* se tedy Locke věnuje původu přirozeného stavu, oponuje Robertu Filmerovi pádnými argumenty, zároveň poukazuje na původní Boží přikázání, rozebírá postavení Adama a Evy (které můžeme chápat následně i jako rodiče) a jejich pravomocí. Především je však *První pojednání o vládě* reakce na Filmerovy, dle Locka, zastaralé názory v mnoha odvětvích. Zároveň se mezi řádky zaměřuje na otázku přirozené svobody a přirozeného stavu. Locke tyto jevy popisuje diametrálně odlišným způsobem než dva předchozí autoři, dává podstatně více věcí do souvislosti. Zvýšenou pozornost v rámci Lockova díla je třeba věnovat kapitole *Otcovská moc* ve *Druhém pojednání o vládě*, právě otcovská moc se později feministkám zdála velmi problematičtější. Locke ovšem zvažuje, zda by tato moc neměla být nazývána spíše mocí rodičovskou a vychází opět z Božího přikázání: „*Cti otce svého i matku svou...*“ Nicméně tuto myšlenku záhy zavrhuje, protože moc je výsada mužů, i když otcovská moc má jiný charakter, stále je to nějaká forma moci. Pokud by tedy byla moc rodičovská, a ne pouze otcovská, znamenalo by to, že žena má podíl na moci také, což ale podle Locka nemá. Autoritu totiž primárně přikládá jen jedné osobě. Ačkoli všichni jsou si od přírody rovni, stále dle Locka existují určité nuance, které jsou přirozenou nerovností, může to být např. věk nebo ctnost a tyto atributy pak jednoho jedince staví na vyšší úroveň než jiného. Nicméně před zákonem jsou si rovni všichni, i přes to, že někdo je fyzicky nebo duševně lépe vybaven. Právě děti se nerodí do stavu rovnosti, ale rodí se pro něj. Adam, jako první Bohem stvořený člověk, byl schopný se sám zaopatřit díky svému shůry danému rozumu. Společně s Evou pak tedy můžeme hovořit o rodičovské moci, nicméně důraz je kladen primárně Adama, možná právě z toho

důvodu, že prvním člověkem byl právě on (Locke 1992c: 59-61). Nicméně i žena má svou rodičovskou úlohu mimo té mateřské, a to konkrétně vést dítě k určitým morálním zásadám, lépe řečeno ho správně vychovat společně s otcem tak, aby dítě bylo co nejužitečnější nejen sobě, ale i druhým. I přes to je toto „poroučení“ ze strany rodičů pouze dočasné, neboť dítě do svobody přirozeně dospěje. Tím jak dítě zestárne, je na něj přenesena odpovědnost dospělého jedince a může tak „*opustit otce i matku svou a přidržet se manželky své* (Locke 1992c: 66).“

Samozřejmě i potom, co se dítě osamostatní, by mělo jednat se ctí, a to nejen ve vztahu ke svým rodičům, ale i k ostatním starým moudrým občanům. Jednotlivé závazky pak jsou závislé na intimním vztahu mezi jednotlivci (např. rodič se věnuje více jednomu dítěti než druhému apod.).

*Druhé pojednání o vládě* je obšírněji zaměřeno a definuje přirozený stav jasněji. „*Je to stav dokonalé svobody řídit svá jednání a nakládati se svým majetkem a svými osobami, jak považují za vhodné v mezích přirozeného zákona, aniž jeden má více než druhý.* (Locke 1965a: 140).“ Toto tvrzení, ač vyplývá z výše zmíněného, se může jevit problematické. Jednak v něm můžeme vidět prvek vlastnění nějaké osoby, což je v podstatě v protikladu s přirozenou svobodou všech, a dále, jak už bylo řečeno výše, postavení žen také není na stejné úrovni. To se projevuje právě v onom manželství, ačkoli oba rodiče dítě vychovávají žena má v rodině odlišnou úlohu než muž.

Ačkoli je přirozený stav stavem svobody, není to stav vyvěrající z vůle (Locke 1965a: 141). Spravedlnost, která by tedy měla hájit svobodu, neexistuje. Locke předpokládá, že lidé jako výtvor Boha jednají podle *přirozenosti*, mají v sobě zakořeněný pomyslný „morální kodex“, a proto jeden druhého nevyhubí. Nicméně spravedlnost v přirozeném stavu zůstává v rukou člověka, a tak, pokud se někdo proviní vůči přirozenosti, druhý má právo ho potrestat podle toho, jak uzná za vhodné. Tento princip v přirozeném stavu rovná se spravedlnost. Pokud budeme komparovat z Hobbesem, který byl rozebírán v první kapitole, ten naopak ve stavu přirozeném nenalézá žádnou spravedlnost, protože panuje permanentní válka.

Svoboda v přirozeném stavu podle Locka nemá podobu libovůle. Jednotlivec nakládá se svobodou v rámci mezi přirozeného zákona. Tento zákon je v podstatě rozum, který člověk má a tím se odlišuje od zvířat. Rovnost znamená, že jeden druhému neškodí, protože pokud jsou si všichni ze své přirozenosti rovni, pak by měli činit pravý opak čili si ze své přirozenosti pomáhat. Zde je zajímavá komparace pro změnu s Rousseauem, protože i ten tvrdí, že člověk, divoch v přirozeném stavu zná soucit, protože ví moc dobře



sám, jaké to je trpět, to že se tento cit časem vytrácí a proč bylo již také zmíněno. Přirozený zákon pouze zachovává a rozšiřuje svobodu u rozumně jednajících osob podle jejich vlastního zájmu. Zároveň tedy nepředepisuje nic, co by mohlo být obecným dobrem. Pokud by se však i přesto našel někdo, kdo by přirozený stav porušil, pak je čistě na dotčeném jedinci a jeho úsudku, jak se rozhodne tuto osobu potrestat. Není však řeč o stavu válečném. Ten nastává pouze tehdy, kdy jedinec vztáhne ruku na osobní vlastnictví jiného. To však pochopitelně v přirozeném stavu ještě neexistuje, protože vše je všech do té doby, než do dané věci vloží jedinec nějakou svou práci. Tím se daná věc stává jeho majetkem (Krejčí 1989: 10-11). Stále však platí, že toto „soukromé“ vlastnictví v přirozeném stavu je poměrně nejisté.

Zákon přirozený, jediný panující v přirozeném stavu, není dán shůry k tomu, aby škodil, naopak tento zákon ze své podstaty udává mír a klid celé společnosti (už před vznikem státu, uzavřením smlouvy). „Nejvyšší platný zákon“, který funguje ve stavu před smlouvou tedy Locke vykládá mimo jiné takto: *„Kdokoli by vylil krev člověka, skrze člověka bude vylita krev jeho* (Locke 1992c: 32-35). Zároveň platí, že každý přestupek je trestán zcela individuálně a trest by měl být ekvivalentní k činu. Nicméně vždy záleží na úsudku jedince, který by měl být „objektivní“, neboť člověk je ze své přirozenosti rozumný.

### **3.3.2 Společenská smlouva, vznik občanské společnosti**

Jak už bylo nastíněno výše, největším problémem stavu přirozeného je fakt, že existuje pouze přirozený zákon. Ten sice nastavuje jisté parametry, kterými by se jedinci měli řídit, nicméně není tak efektivní, aby chránil všechny občany a zaručoval absolutní spravedlnost. Právě absence konkrétních principů přináší největší riziko. Locke klade velký důraz na soukromé vlastnictví a jeho ochrana je též nezbytná. Proto vzniká stát. To, jaké v něm mají postavení jedinci, jaké jsou jeho hlavní principy a jaké je dle Locka postavení žen po uzavření společenské smlouvy, tomu se budu věnovat v podkapitole věnované společenské smlouvě v pojetí Johna Locka.

Se vznikem státu a uzavřením společenské smlouvy implicitně souvisí obava ze stavu válečného. *„Je jen jeden velký důvod, aby lidé vstoupili do společnosti a vzdali se stavu přirozeného. Neboť tam kde je na zemi autorita, moc, jejíž pomocí se lze odvolat, tam je další trvání stavu válečného vyloučeno a spor je touto mocí rozhodnut.* (Locke 1992c: 41). Akt smlouvy mezi lidmi, kdy se dobrovolně podřizují ustanovené autoritě je

vztah, smluvní akt, kdy tím pádem otroctví i válečný stav zanikají (Locke 1992c: 43). Občané či spíše poddaní propůjčují část své přirozené svobody a získávají tím ochranu, a to nejen svých základních práv, ale také svého osobního vlastnictví, kterého je Locke hlavním obhájcem<sup>11</sup>. Argumentuje především tak, že soukromé vlastnictví je věc zcela přirozená právě z toho důvodu, že Bůh dal Zemi všem. Všechno je sice všech, nicméně změna nastává v momentě, kdy osoby vloží do určité věci svou vlastní práci. Tím, že vložil do věci kousek sebe, stává se tato věc přirozeně jeho vlastní (Locke 1992c: 45). Samozřejmě, tento přístup už je dnes dávno překonán, díky vlivu nových politických teorií, i tak je však jeho odkaz mimořádně důležitý.

Co se společnosti týče, jejím předobrazem je primární vztah muže a ženy (Adama a Evy) čili manželská společnost. Ta se následně rozrůstá o děti a postupně i o pána a sluhu. Locke říká, že manželská společnost byla utvořena dobrovolně mezi mužem a ženou. Následně se dva lidé, muž a žena rozrostli o další členy, děti a tak závisle i paralelně na sobě vznikalo mnoho různých rodin, ze kterých vznikla společnost. Hlavním účelem této pomyslné smlouvy (manželství, vztahu mezi mužem a ženou) je akt plození a nárok na těla, respektive nárok muže na tělo ženy. Tento akt plození je primární účelem, nicméně úzce mu sekunduje druhý účel, a to udržení lidského druhu. Žena zastává v této společnosti roli matky, zatím co muž roli pečovatele o domácnost. Právě jejich pospolitost a trvalost vztahu garantuje přetrvání lidského rodu a tím se liší od zvířecího. Zvířata totiž nevytváří společnost tak jako lidé (pozitivistické zákony, mocenské instituce apod.). Oba mají v podstatě společný zájem, avšak dle Locka odlišný rozum, který opět vychází z nejvyššího přírodního zákona. „*Moc manželova je vzdálená od moci absolutního panovníka, že žena má v mnoha případech volnost odloučit se od něho, kde to přirozené právo nebo jejich smlouva dovoluje...* (Locke 1992c: 74).“. Kromě výše popsaného má manželská společnost ještě další funkci, a to péči o soukromé vlastnictví a jeho zachování (Locke 1992c: 74-77). Toto pokrevní dědičné právo je celoživotní a udržuje majetek v rodě (Boucher 2003: 33). Pro Locka je též specifické odlišení jednotlivých autorit, autorita politická a naproti tomu autorita v rodině mají odlišný charakter.

Co se týče společnosti jako celku, existuje několik zásad jejího vzniku. Její základní jednotky byly již popsány výše. Vstupem do občanské společnosti se každý jedinec

---

<sup>11</sup> Je bezpodmínečně nutné tento prvek zmínit, ačkoli primárním záměrem pro tuto práci není, jelikož je nedílnou součástí jeho filozofie.

zavazuje každému čili většina má právo jednat a vázat ostatní. Každý se v podstatě zavazuje za rozhodnutí většiny, protože většina se skládá z jednotlivců. Pokud by lidé tento akt neučili, neměl by žádný smysl, nelišil by se od přirozeného stavu. Tím, že je člověk poután zákony, které si sám po usnesení většiny nastavil, je povinen je respektovat. Pokud se jakýkoli počet svobodných lidí rozhodne spojit a vytvořit tak většinu, vzniká společnost založená na dobrovolnosti. Tento akt dává za vznik každé soukromé vládě na světě (Locke 1992c: 86-87). Shrňme si tedy výše popsané. Jedinci tvořící společnost uzavírají společenskou smlouvu, propůjčují část své přirozené svobody do rukou státu za účelem své ochrany. Tento akt je zcela dobrovolný v zájmu vyššího dobra. Prostřednictvím zákonů, které jsou člověkem v tomto zřízení nastaveny, vzniká záruka spravedlnosti, respektive je jasněji určeno, co je a není správné, a vzniká politický řád, který občany chrání mimo jiné proto, že pokud se děje nějaká nepřístojnost, mají se na koho odvolat a snadněji tak dojdou spravedlnosti. To je v kontrastu ke stavu přirozenému, stavu absolutní svobody, kdy míra trestu závisí pouze na jedinci a jeho raci a není možné odlišit, co je a není spravedlivé, protože k tomu neexistuje žádný funkční mechanismus. Nutno ovšem podotknout, že absolutní rovnost není nikdy úplně reálná. Takže pokud se člověk do občanské společnosti narodí, automaticky se jí musí podvolit a respektovat její zásady, které společnost před ním zajistila. Co je však garantováno, je absolutní rovnost před daným zákonem pro všechny.

Co se výběru vládce týče, Locke argumentuje tak, že lidé jsou z historie zvyklí na vládu monarchickou (alternativně vládu nejodvážnějšího a nejstatečnějšího muže) a monarchická vláda se zároveň váže na otcovskou autoritu. Tu sice Locke odlišuje, nicméně dává tyto dvě moci do souvislosti, pokud hovoříme o postavení vládce. Lidé tedy ctí vládu jednotlivce, muže, protože tato vláda je v nich zakořeněná ve spojení s otcovskou autoritou, která nad nimi byla ještě v dobách, kdy byli dětmi a byli této autoritě podřízeni. Právě z toho důvodu byla monarchie pro lidi nejpochoptitelnější formou vlády (Locke 1992c: 88-92). Její patriarchální ustanovení bude rozebráno v následující feministické reflexi. Podřízenost je však v protikladu s přirozenou svobodou, do které se člověk narodil, a proto vztah nadřazenosti a podřízenosti musí být čistě dobrovolný, a nikoli vykazovat znaky otroctví.

John Locke tedy říká, že primárním důvodem, proč lidé vystupují z přirozeného stavu a odevzdávají část své přirozené svobody do rukou státu, je ten, že touží po ochraně. Stát by měl chránit, a to jak je samé tak i jejich soukromé vlastnictví, které je přirozené.

A jak už bylo výše nastíněno, v přirozeném stavu absentují tři základní principy, a to: pevný zákon uznávaný obecným souhlasem a zároveň určující měřítko bezpráví, nestranný soudce s pravomocí rozhodovat spory podle zavedeného zákona a v poslední řadě i síla, která by trestala po ustanovení rozsudku soudcem, jenž rozsudek vynesl na základě pevného zavedeného zákona (Locke 1992c: 103). Zároveň je důležité klást důraz na to, aby se jednotlivé moci nesměšovaly dohromady. Řeč je opět o rodičovské moci (otcovské), která mimo funkci výchovy také slouží k tomu, aby děti v dospělosti byli schopné dobře interpretovat ony pozitivní zákony, které společnost utvořila. Otcovská vláda je vládou přirozenou a nevztahuje se na pravomoc politickou. Tato moc nelegitimizuje k vlastnictví dítěte, protože jak už bylo několikrát zmíněno, člověk se rodí absolutně svobodný (Locke 1992c: 131-132).

Lockova filozofie je tedy primárně založená na přirozené svobodě každého jednotlivce, která je limitována společenskou smlouvou, státním útvarem, které jedince chrání. Na rozdíl od Rousseaua či Hobbese (se kterým si je v některých aspektech podobný) do společenské smlouvy významně začleňuje i rodinu a výchovu. O výchově sice hovoří i Rousseau, ale Locke na tento subjekt nahlíží odlišnou perspektivou. Primárně stát a smlouva fungují na ochranu jedince a jeho soukromého vlastnictví, které je důležité právě proto, že je přirozené, a to co je přirozené, je dáno Bohem, proto v pomyslné hierarchii stojí na nejvyšším žebříčku a je nutné to nejvíce respektovat jako hodnotu.

## 4 Feminismus

V této části nejprve řeknu pár slov k feminismu jako takovému a později v samostatné podkapitole budu rozebírat feministickou reflexi společenské smlouvy, která je jádrem celé práce.

Obecně můžeme počátky feminismu datovat ke konci 18. století, největší rozmach přichází až ve století dvacátém, konkrétně 60. letech. Tento filozofický směr<sup>12</sup> je však aktivní do dnešních dní, jeho podstata sice zůstává stále stejná, nicméně se proměňují cíle, kterých chtějí autorky nebo např. aktivistky dosáhnout. Mezi momentální cíle a otázky patří např. pomoc ženám v rozvojových zemích, ale celkově je záběr feministek široký. Velkému mediálnímu prostoru se dostalo třeba skupině *Pussy Riot*, která se

---

<sup>12</sup> Feminismus je filozofickým směrem, zároveň může být chápán i jako ideologie.

angažuje jak umělecky, tak i politicky. Právě třeba díky téhle skupině mnoho lidí nahlíží na feminismus jako něco negativního až extrémního. Posouzení, co je a není vyhrocené, je samozřejmě na každém jednotlivci zvlášť, nicméně je nutné si uvědomit, že feminismus byl díky historickému kontextu nutným vyústěním. Jak bylo popisováno v předchozích kapitolách, dlouhá léta žily ženy pod vládou mužů a ruku v ruce s technologickým pokrokem, kapitalismem a celkovým rozvojem společnosti a modernizací už ženy nebyly nucené žít život v klasické domácnosti. Dá se tedy předpokládat, že musel vzniknout směr, který bude hájit práva žen a bude usilovat o změnu. Tento „směr“ bez pochyby umožnil ženám dosáhnout v západní politické kultuře postavení, jaké mají dnes, i když stále někteří namítají, že rovnost mezi pohlavími není dostatečná.

Feministická filozofie v minulosti bez pochyby zasáhla společnost velmi silně. Její specifická je dána úhlem, ze kterého byla vedena kritika novověké filozofie a jejího nároku na univerzalitu a poznávací realitu. Feministické autorky argumentují, že tato neutralita není skutečná, nýbrž pouze vykonstruovaná, protože je založena na potlačení „jiného“, v případě evropské filozofie na potlačení „ženy“. Zároveň autorky poukazují na to, že metafory, které jsou v této klasické filozofii, jsou metaforami ve prospěch muže<sup>13</sup> a interpretace rovnosti je tedy klamná (Kalická 2005: 38). Feminismus můžeme, ale také definovat jako určitý impuls ve společnosti, kdy hlavním principem je téma genderové otázky a rovnosti obou pohlaví. Autorky argumentují tím, že historicky byl právě muž ten, který měl výhradní postavení. Zkrátka to, co bylo mužské, bylo „normální“, hodné respektu. Naopak to, co se mužskému vymykalo, bylo ženské, bylo považované za méněcenné. Feministky obecně nepopírají ani v minulosti nepopíraly<sup>14</sup> odlišnosti obou pohlaví z hlediska biologického a také často nepopírají<sup>15</sup>, že obě pohlaví se v některých věcech odlišují, např. některá nedorozumění mezi mužem a ženou vznikají na základě toho, že obě pohlaví mají odlišné hodnoty. Zatímco muž je poháněn spíše konkurencí, žena naopak spoluprací. Zastánkyně tohoto „diferenčního feminismu“ tedy namítají, že sice existují různé komunikační styly a odlišné mechanismy nebo vjemy dané rozdíly v pohlaví, nicméně se to nijak neredukuje jejich nárok na rovnost či uznání (Piller

---

<sup>13</sup> Např. Thomas Hobbes používá označení „man“ a myslí tím člověka obecně. „Man“ však v anglickém překladu znamená muž. Toto označení může sloužit jako jeden z mnohých příkladů, které feministky kritizují.

<sup>14</sup> Výjimkou mohou být některé postmoderní feministické směry.

<sup>15</sup> Liberální feminismus přece jen tyto odlišnosti nepovažuje za tolik významné, neboť věří v univerzálního jedince.

2009: 74-75). Hlavní myšlenka feminismu tedy je rovnost obou pohlaví i přes to, že difference pohlaví jako taková je možná. I přes rozdíly mají obě pohlaví mít ve společnosti stejnou váhu a mají si být rovná. A právě tato myšlenka se dle feministických autorek v teorii společenské smlouvy dle Hobbesa, Locka a Rousseaua neobjevuje.

#### **4.1 Feministická reflexe klasických smluvních teorií**

Hlavním cílem této závěrečné kapitoly bude především reagovat na témata, která se objevují ve smluvní teorii, a konfrontovat je s feministickými argumenty, přičemž se budu stále držet oněch třech zmíněných autorů, protože na jejich příkladu se reflexe nejen nejlépe ukazuje, ale zároveň některé autorky přímo o nich hovoří (viz Pateman aj.).

Kritická reakce feministek se zaměřuje především na otázku ženy jako matky, ale i na otázku jejího obecného postavení ve společnosti, která je nastavená patriarchálně, proto postavení, které žena má ve státním útvaru, ji znevýhodňuje a přináší jistá omezení. Právě témata mateřství, manželství a domácích prací byla jedna z prvních, na která feministky začaly reagovat (Jackson 2016: 162). Budu se snažit postupovat po jednotlivých tématech a obsáhnout, pokud možno co nejkompexněji, stanoviska jednotlivých autorek.

Prvním úskalím společenské smlouvy je dle feministek fakt, že smlouva není pouze společenská, ale také sexuální. Respektive politické právo obsažené ve smlouvě má přesah do soukromého života ženy. Jinak řečeno politické právo jako takové je sice legitimní, ale jelikož je ustanoveno mužem, je legitimní v jeho vlastní prospěch, což znevýhodňuje ženu. Zároveň právo obsahuje pomyslnou sexuální smlouvu, která zasahuje do soukromí ženy. Muži tak mají nárok na těla žen, protože jsou k tomu legitimizováni ze své vlastní vůle. Toto nastavení je patriarchálního charakteru. Typicky je se sexuální smlouvou spojeno manželství (Pateman 1998a: 12). Dalšími kontroverzními prvky v klasické smlouvě je dále postavení ženy v rodině/domácnosti nebo otcovské právo, o kterém hovoří zejména John Locke. U Johna Locka je však nutné zmínit, že v otcovském právu se prolíná myšlenka liberalismu a samotný Locke kritizuje to, že člověk se nerodí svobodný, protože to pouze opravňuje panovníka k tomu, aby si podmanil člověka, což mu z přirozeného zákona nepřísluší.<sup>16</sup> V tomto kontextu je dle

---

<sup>16</sup> Locke kritizuje monarchistickou vládu, se kterou se neslučují ani feministky, neboť je patriarchálního charakteru.

Pateman právě Thomas Hobbes jedním ze základních patriarchálních teoretiků, nicméně co Hobbes odmítá, je právě ono otcovské právo (Pateman 1989b: 446). Zároveň Hobbes v kontextu rodiny zmiňuje ženu pouze jako matku, jinou roli jí nedává (Hirschmann, Wright 2012: 76). Smlouva je tedy dle feministek vázána na tzv. *maskulinní právo*, které je v ní obsaženo, a na základě toho legitimizuje muže k tomu, aby uplatňovali „vládu“ nad ženami.

Samotné uzavření společenské smlouvy je však založeno na dobrovolnosti. Jak je tedy možné, že dle feministek je žena i přes to, že do smlouvy vstoupila, dobrovolně utlačována? Souhlas, smlouva samotná upevňuje představy o politickém životě, tím pádem upevňuje i morální odpovědnost k tomuto závazku. A jakmile je „podepsán“ souhlas, pak z něj vyplývají i zákony, které je třeba dodržovat. Omezení individuální svobody a následné případné sankce jsou tedy zcela legitimní, protože mají chránit, což je pouze iluze, protože chrání podle feministek v podstatě jen jedno pohlaví, a tedy to mužské. Důvodů může být dle feministické interpretace mnoho. Jedním vysvětlením jsou biologické předpoklady, jiné nutné zvýhodnění muže jakožto „tvůrce“ zákonů, který je učinil výhodné tak, aby to prospívalo především jemu nebo např. obavy ze síly, která v ženě dřímá. Právě toto můžeme shledávat problematickým, protože žena už do této situace byla postavena a neměla možnost výběru. Ona neschopnost výběru tkvěla právě v patriarchálně nastavené společnosti, kdy muž byl „u moci“ a žena tak nemohla převzít iniciativu, respektive nemohla být na stejné společenské výši tak jako muž. Občanská svoboda byla odvozena právě od onoho patriarchálního zřízení (Pateman 1988a: 15). Muži v podstatě uzavřeli smlouvu „bez ní“. Feministické autorky tímto cílí na fakt, že je omezována fundamentální liberální svoboda žen prostřednictvím oné smlouvy (Welch 2012: 2). Vzniká tedy prostředí, kde panují zakořeněné strukturované vztahy, které fungují dle nějakého mechanismu, a tento mechanismus ženu omezuje, kategorizuje a ubírá jí na přirozených právech. V přírodním stavu se dle klasiků všichni muži rodí jako svobodní jednotlivci, kteří jsou si navzájem rovní. Tento předpoklad je z feministické perspektivy značně problematický. Jak tedy může za takových podmínek vůbec existovat legitimní vláda jednoho člověka nad druhým? Ženy právě dle původní teorie tedy vlastně nikdy svobodné ani nebyly (Pateman 1988a: 17). Co je dalším nosným problémem kritiky, je prolnutí politické, společenské sféry se soukromím ženy. Původní smlouva

značně přesahuje do jejího soukromého života<sup>17</sup>. Vzniká tedy první rozpor. Na jedné straně máme klasickou smluvní teorii, která má zaručovat individuální (občanskou) svobodu, nicméně to ze své podstaty nečiní, protože klasičtí autoři už na počátku ženu neklasifikují jako svobodnou. Ze strany feministek tedy přichází odezva a to ve formě toho, že klasická smlouva potlačuje rovnost<sup>18</sup>, kterou by naopak měla garantovat, především v moderní občanské společnosti. Respektování ostatních (všech bez rozdílu pohlaví) má být totiž stejně tak důležité jako respektování sebe samého a tento postoj má být základem pro normativní společenské vědy (Mills dle Shanley, Young, O'Neill 1992: 53-54). Obecně je pak pro feministky typické, že politickou sféru často se soukromou propojují a zastávají názor, že politika je zároveň soukromí. Následně to pak vypadá tak, že politický řád staví ženu do podřadné pozice, je nastaven tak, aby zasahoval do soukromí ženy. Dvě sféry, které by se sami sebe neměly dotýkat, tak činní. Možná právě proto autorky, které na klasickou smlouvu reagují, mnohdy mluví se zvýšenou pozorností o soukromém životě, který by se nám při četbě klasických autorů nemusel zdát patrný, čili mohlo by se na první pohled bez detailnějšího zkoumání zdát, že klasici mu až takovou pozornost nevěnují (Jackson 2016: 162).

Přirozeně se tedy dostáváme k problému práva, konkrétně pozitivního práva, které vzešlo z přirozeného, které všichni tři autoři (Hobbes, Locke i Rousseau) určitým způsobem definují. Toto pozitivní právo je implicitně spjato se svobodou ve státu. Některé feministky však argumentují tím, že značný důraz na toto právo může vést k dalším problémům, které se přenáší do sociální sféry čili to, co zákony vykreslují jako dobré, se může následně přenést do společnosti v tom slova smyslu, že to skutečně dobré je, i přes to, že to dobré být nemusí (Welch 2012: 19-23). Např. nějaký zákon může být považován za dobrý, protože to tak ustanovila patriarchální společnost, to však dle feministek nijak nepotvrzuje, že samotný zákon je skutečně dobrý, jak by taky mohl být zcela rovný ke všem, když byl vytvořen patriarchou? Feministky argumentují tím, že stejnost pohlaví ještě neznamená stejné potřeby pro všechny čili, že je nemožné zařadit ženu do nějaké společenské role jen z důvodu toho, že je ženou (Grimshaw 1968: 104). Z toho vyplývá fakt, že se domnívají, že rozdělování společnosti a tvorba zákonů na základě pohlaví je špatně, protože mimo jiné potlačuje individualitu a jedinečnost

---

<sup>17</sup> Tři aspekty života můžeme definovat jako otázku politického života dále života ve společnosti a soukromí (rodina, osobní život...).

<sup>18</sup> Hobbes, Locke i Rousseau považují za základní cíl smlouvy, každý trochu něco jiného, nicméně rovnost je jedním z hlavních jednotlivých prvků obsažený ve všem tezích těchto autorů v různých formách.



každého jedince. Proto pozitivní zákony stvořené dle klasické patriarchálně orientované smlouvy nemohou vyhovovat druhému pohlaví – ženám, neboť je znevýhodňují především tím, že je předem staví do jasně dané společenské role a jak bylo výše zmíněno dotýkají se jejich soukromí, prostřednictvím pomyslné sexuální smlouvy ve prospěch muže. Všechna tato tvrzení se tak zároveň pojí i s kritikou, že původní smlouva se dotýká základních lidských práv (Shanley, Young, O’neill 1992: 83).

Samotný problém oněch pozitivních zákonů pak ale tvoří právě zákon přirozený. Kromě Hobbesa, který v přirozeném stavu neuvádí rozdíly mezi pohlavími, se oba další teoretikové přiklání k tomu, že žena se v podstatě svobodná ani nerodí<sup>19</sup>. Pohlavní odlišnost je tedy zároveň i odlišností politickou, protože dělí lidský druh na „nadřazený“ a „podřízený“. Tím, že autoři (kromě Hobbesa) v podstatě popírají, že žena je v přirozeném stavu zcela svobodným subjektem, jak by pak mohla vůbec uzavřít pomyslnou smlouvu společenskou nebo jak by dokonce mohla čekat, aby jí pozitivní zákony utvořené společností postavily do rovnocenné pozice (Pateman 1998a: 17)? Celý problém má tedy značně hluboké kořeny, pokud ho chceme správně pochopit, je nutné syntetizovat.

Shrňme si tedy výše popsané. Feministky kritizují společenskou smlouvu jako takovou, protože se domnívají, že jsou z ní vyloučeny. Smlouva jako taková obsahuje pomyslnou sexuální smlouvu, která má značný přesah do soukromého života a zároveň je provázána s mocí politickou. Na soukromém životě se společenská smlouva podílí především tak, že činí z ženy v podstatě majetek, ale ne majetek v pravém slova smyslu, že by ji někdo vlastnil, ale spíše v tom smyslu, že ji nějakým způsobem omezuje (Shanley, Young, O’Neill 1992: 53). Pozitivní zákony, které jsou součástí smlouvy, nemohou být vyhovující tedy právě z toho důvodu, že autoři (Locke, Rousseau) tvrdí, že žena má už je ze své přirozenosti jinak založená, a od toho se následně odvíjí její pozice plynoucí ze společenské smlouvy, přičemž nejvíce patrná je diferenciací u Rousseaua.

Jak už jsem zmínila výše, smlouva společenská obsahuje i pomyslnou smlouvu sexuální s přesahem do společenského života. Tím se rodí jeden z nejpodstatnějších problémů, který feministky podrobují kritice, a tím je konkrétně role ženy jako matky a následně otázka ženy a jejího postavení nejen v manželství, ale i společnosti jako takové. Prvotně je tedy žena chápána jako matka. Jako matka má taktéž politické právo ke svému vlastnímu dítěti. To znamená, že ve vztahu ke svému dítěti v podstatě drží absolutní moc,

---

<sup>19</sup> Už Aristoteles ve starověkém Řecku ženu za svobodnou ze své podstaty nepovažoval.

stejně tak, jako např. drží monarcha. Pokud toto přirovnání matky jako absolutisticky vládnoucího monarchy (ve vztahu ke svému dítěti) vztáhneme k Hobbesovi, může se nám znát jeho pojetí ženy poměrně abstraktní, i přes to označení Hobbese<sup>20</sup> jako patriarchy vychází z názoru, že patriarchát má otcovskou a rodinou povahu. Hobbesovo pojetí rodiny je zkrátka velmi odlišné např. v kontrastu s teorií Roberta Filmera. Podle toho, jak Hobbes používá pojmy muž a otec a zároveň jak definuje absolutistického vládce, se nedá dedukovat fakt, že by upřednostňoval ženu, ale naopak. A to napříč „moci“, kterou má vůči svému dítěti jako matka, to je však její jedinou výsadou (Pateman 1998a: 66-69). Matce se přisuzují práva související s mateřstvím, další otázky ohledně postavení ženy obecně ale nezmiňuje. Obecně se Hobbes spíše soustředí na fakta čili spíše než otázku fyzická a duchovna, nikoli morálky. Z podstaty člověka jako takového je dle Hobbese zřejmé, že jedinci se ani zdaleka nechovají altruisticky, ale sledují především svůj vlastní zájem. I přes toto stanovisko, stále v jeho díle nacházíme body, které se feministkám jeví nespravedlivé.

Zatímco Hobbes je v rodinné sféře dost abstraktní a panují debaty o tom, jak si jeho postoje vyložit, Rousseau je podstatně konkrétnější. Možná by se i dalo říci, že ze všech třech klasických autorů vymezuje postavení ženy nejstriktněji a také se mu ve svých dílech věnuje podstatně více. Jak bylo popsáno v kapitole o něm, zabývá se primárně ontologií člověka, přičemž co je striktně dáno, je i biologické pohlaví, což je sice fakt, nicméně Rousseau tvrdí, že tato genetická výbava má vliv i na „ducha“, čili udává následné postavení jedince ve společnosti. Rousseau chápe ženu tak, že je fyzicky předurčená k tomu být matkou, a zároveň tímto legitimizuje otcovskou autoritu a tím i legitimizuje postavení muže nad ženou. Této tématice se také do značné míry věnuje v díle *Emil*, kde detailně rozebírá výchovu obou pohlaví, přičemž výchova ženy musí být od té mužské nutně odlišná. Právě proto, že žena je předurčená k tomu být matkou ze své přirozenosti. Tyto výroky jsou tedy jasným důkazem toho, proč je Rousseau považován za patriarchy. Bylo mu vyčítáno, že ačkoli hovoří o rovnosti lidu, ženy z jeho společenské smlouvy byly razantně vyloučeny, protože jim přiřkládá od přírody odlišnou roli, a to podřadnou. I přes to můžeme v jeho díle nacházet náznaky obav ze skryté ženské síly, např. říká: „*Žena bude tedy královnou v domácnosti. Ačkoli podléhá silnějšímu muži, přece svým vyšším darem pozorovacím, svojí obratností, důvtipností a taktem dovede muže přimět k tomu, aby chtěl to, co chce ona sama*“ (Rousseau 1910a: 100). Díky těmto

---

<sup>20</sup> Konkrétně ho takto označuje Carol Pateman v knize *Sexual Contract*.

a jiným podobným výroky tedy některé autorky zastávají názor, že Rousseau se žen v podstatě obával, protože jim připisoval vysoký potenciál, a proto upřednostňoval roli ženy v mateřské a domácí roli. Rousseauova jasná diferenciací pohlaví vychází primárně z jeho rozlišného postavení ženy ve společnosti, které je sice dáno pohlavím, ale ještě více umocněno „duchem“, který je od mužského diametrálně odlišný. Přirozeným rozdílem tedy není striktní rozdělení společnosti na základě pohlaví. I přes to, že Rousseau hovoří ve svých dílech často o rozdílech, které by se mohly zdát implicitně spojené s právě onou rozdílností pohlaví, nakonec se odvolává na tvrzení, která s pohlavím naopak nesouvisí. Daleko důležitější je podle něj ona citová složka, kterou má v jeho teorii už i divoch, tedy jisté potřeby<sup>21</sup> (Rousseau 1989c: 94). A ačkoli divoch má stejné základní potřeby, žena je ze své podstaty více obdařena „citovou“ složkou, kterou Rousseau velmi ospravedlňuje a odůvodňuje jí postavení ženy v občanské společnosti. Důvody, proč Rousseau tak lpí na oné diferenciaci společnosti a hájí roli ženy výhradně jako matky, se dají rozdělit do dvou linií. Prvním důvodem je pravděpodobně to, že onu diferenciaci viděl jako jakousi „podmínku lidství“. Znamená to, že věřil, že tyto odlišnosti patří k lidské bytosti a nějakým způsobem člověka vychovávají pomocí naučených vzorců. Dle těchto vzorců se pak člověk řídí a je proto schopný morálně žít ve společnosti, respektive politické/občanské společnosti. Druhý důvod tohoto, dle jeho soudu, nutného odlišení by se dal nalézt v kontextu doby, ve které žil. Byl svědkem úpadku klasické aristokratické rodiny<sup>22</sup> a vzniku buržoazní<sup>23</sup> (obě patriarchálně orientované). Věřil, že právě rázná sexuální diferenciací těmto jevům (rozpadu) zamezí (Large 2002: 44-45).

John Locke se na pozici ženy v mateřské roli dívá o něco více konkrétně než Hobbes, ale zároveň se nevymezuje tak jasně jako Rousseau. Jak bylo popsáno v kapitole jemu věnované, rozděluje především druhy moci, a to konkrétně moc rodičovskou a otcovskou. U Locka pojetí moci může pomoci lépe pochopit feministickou reflexi. Ačkoli v otázce výchovy dětí přisuzuje oběma rodičům stejné pravomoci<sup>24</sup>, i přes to zastává názor, že žena je ze své přirozenosti muži podřízena, což se především projevuje v manželském svazku. Toto rozdělení muže a ženy a jejich rolí v rodinném životě je pro

---

<sup>21</sup> „Jediné dobro, které na světě zná je potrava, samička a odpočinek, jediné zlo, jehož se obává je bolest a hlad (Rousseau 1989c: 94).

<sup>22</sup> Nejurozenější rody, elity.

<sup>23</sup> Základní typ rodiny, kdy je cílem především reprodukce dalšího potomstva.

<sup>24</sup> Právě proto tuto moc nazývá onou rodičovskou, podílejí se na ní oba jedinci.

Locka velmi typické, neboť otázkou rodiny se zabývá z výše jmenovaných klasických autorů nejvíce. I přes to oddělení rodinné a politické sféry hraje velký význam v jeho pohledu na ženy. Rodinný život je spojený s manželstvím, kde je žena podřízena muži, jak se Locke domnívá, ze své přirozenosti, a tak je muž oprávněn k tomu, aby ji ovládal (Pateman 1988a: 36 – 37). Kult muže jako otce opravňuje mužské pohlaví k tomu, aby bylo na pomyslném žebříčku výše. Právě ono otcovské právo dle některých feministek slouží jen jako prostředek, záminka k následnému znevýhodňování žen, protože legitimizuje patriarchální společnost (Boucher 2003: 24 -31). Právě to shledávají autorky nejvíce problematickým z hlediska oné otcovské, rodičovské moci. Problémový u autora je fakt, že ačkoli je liberálem a zastává absolutní rovnost (včetně možných nuancí, že ne všichni jsou stejní, ale jsou si rovni), ženy nemají tak vysoké postavení jako muži. I když, jak bylo výše řečeno, se mohou v některých ohledech svobodně rozhodovat, protože to plyne z přirozeného práva daného od Boha, jejich roli v Lockově filozofii to markantně nemění (Grant 2003: 286). Zároveň však neexistuje žádné biblické tvrzení, které by zaručovalo to, že žena vyloženě musí poslouchat svého manžela, a naopak, záleží spíše na samotném výkladu, interpretaci. Biblický text, ze kterého Locke vychází, sice neuděluje přímo žádnou autoritu Adamovi nebo Evě, i přes to však staví obě postavy do určitých rolí (Grant 2003: 290). Pokud se zaměříme na otcovskou moc, která je patrně pro tuto část práce nejdůležitější, že Locke vychází z přikázání: „*Cti otce svého i matku svou...*“ tím dokazuje, že oba rodiče tak staví do stejné pozice. Nutno však připomenout, že v této rovné pozici se muž a žena nacházejí pouze při výchově potomstva, jako rodičové.

Dalším kritizovaným tématem, na které narážíme a které ze smlouvy vyplývá, je téma manželství. Feministky namítají, že tak jako otroctví (které mimo jiné Locke zásadně odsuzuje), kde funguje vztah mezi pánem a sluhou, tak i manželská smlouva je jistým druhem pracovní smlouvy. Tato smlouva je tak pouze jedním z „moderních“ prostředků k vytváření vztahu nadřazenosti a podřízenosti a pouze se prezentuje jako svoboda, kterou ve skutečnosti není. Význam manželských smluv se však odlišuje od významu smluv utvářených mezi mužem a ženou v rámci veřejné sféry. Manželská smlouva pouze odráží patriarchální nastavení společenskou smlouvou. V Hobbesově přírodním stavu mužský jednotlivec získá ženu, stává se jejím sexuálním pánem a ona jeho služkou. V Rousseauových hypotetických dějinách vzniku občanské společnosti se hovoří o tom, že *žena se musí starat o domácnost* (Pateman 1998a: 154-156). Z hlediska společnosti je muž samostatným a celistvým jedincem. To souvisí i s tím, že žena v podstatě v minulosti neměla na výběr a musela na smlouvu, v tomto případě konkrétně

manželskou, vyplývající ze společenské přistoupit. Byla totiž jejím jediným zdrojem její obživy a jediným společenským oprávněním její existence. Z ekonomického hlediska je hlavou rodiny muž, v očích společnosti reprezentuje pár. Žena přebírá jeho jméno, náboženské vyznání, příjmení, stává se jeho „polovičkou“ (Beauvoir 1966: 226-229). Je tedy fakt, že se žena musí v tolika aspektech v manželském stavu „podvolit“ muži, jedním z příčin právě oné smlouvy v klasickém pojetí? Pravděpodobně bychom mohli argumentovat, že ano, protože klasičtí teoretici smlouvy se přikláněli k tomu, že žena je k tomuto postavení od přírody stvořena. Na tomto příkladu je zároveň patrný jasný přesah do soukromé sféry.

Manželství, jako každá jiná smlouva, funguje na principu souhlasu. Souhlas k uzavření manželství se však pochopitelně od klasické smluvní teorie liší. Oba akty se zároveň dají i přes svou odlišnost považovat za dobrovolné (manželství i smlouva), o této údajné dobrovolnosti však feministky pochybují (Welch 2012: 83). Je tedy manželství opravdu dobrovolné podrobení, nebo tak ženy dělají pouze z nutnosti, protože smlouva jim neumožňuje absolutní svobodu? Touto svobodou můžeme chápat např. volbu libovolného zaměstnání, nicméně některé feministky argumentují, že samotné ženské tělo slouží jako kapitál, ze kterého má právo žena těžit. Někdy přinese manželovi věno, často se zavazuje, že bude vykonávat určité domácí práce. V každém případě má však i právo nechat se vydržovat. Manželství je tedy možné vnímat i jako kariéru jako každou jinou (Beauvoir 1966: 231). Samozřejmě, že v klasických teoriích takto manželství vykreslené není, nikdo o něm nemluví jako o povolání nebo kariéře nicméně feministky ho přes to později takto interpretují na základě svého před porozumění. Pravděpodobně bychom našli mnohé ženy, kterým toto „společenské“ nastavení bude vyhovovat, nicméně jakou mají možnost ty ženy, kterým nikoli? MacKinnon<sup>25</sup> např. tvrdí, že daleko víc, než rozdíly pohlaví, jsou znatelné rozdíly genderu. Očekává se tedy, že muži a ženy budou hrát svou roli ve společnosti, což je inherentně dáno onou společností, která vznikla dle smlouvy (MacKinnon dle Schaeffer 2001: 700). Respektive smlouva, rozdělení genderu dle feministek ještě více umocňuje rozdíly mezi pohlavími, protože někteří autoři v podstatě přeneseně rozlišují gender i v přirozeném stavu, ačkoli tento pojem se samozřejmě v klasických textech nenachází. Zpátky však ke kritice manželství jako takého. Mimo značné kritiky faktu, že muž je v podstatě zcela legitimizován k tomu vlastnit tělo ženy, protože stát tento postup schvaluje, je žena znevýhodněna i jinak. Např. pokud by mělo

---

<sup>25</sup> Významná britská feministická autorka, označována za liberální feministku.

dojít k rozvodu, její do té doby „dobrý“ sociální status jako řádné manželky by mohl být pravděpodobně zcela zapovězen, čili společnost by ženu odsoudila. Ostatně není tomu ještě tak dávno, kdy tato představa rozvedené ženy ve společnosti automaticky rezonovala s tím, že něco není v pořádku. Privátní život ženy se tedy dle feministek odráží v jejím společenském postavení, právě proto feministky, jak jsem psala výše, vnímají politickou moc jako něco co explicitně souvisí se soukromou sférou, cokoli co tedy žena udělá proti „sexuální smlouvě“, co je vnímáno společností jako nemorální nebo co je se smlouvou v rozporu, bude za to okamžitě sankcionováno politicky, potažmo v očích veřejnosti <sup>26</sup>(Jackson 2016: 163).

Společenská smlouva, jak již bylo zmiňováno, značně přesahuje do soukromé sféry ženy a v tom tkví hlavní kritika ze strany feministek. Mimo oné smlouvy sexuální obsahuje i smlouvu pracovní. Kdyby manžel skutečně uzavřel s manželkou smlouvu o použití její pracovní síly, manželka by podle principu smlouvy musela být reálně pracujícím člověkem, to se však neděje. Reálnou funkci pracovní smlouvy pak nejlépe můžeme demonstrovat na základě struktury vztahů v rodině. K pochopení nám může pomoci zkoumání domácích prací, které žena vykonává (Pateman 1988a: 184-185). Je patrné, že tento koncept ženské práce souvisí se samotným genderem jako takovým, který zasahuje do mnohých životních sfér na různých úrovních. Konkrétně zde hovořím právě o onom spojení ženy jako té, které domácí práce neodmyslitelně náleží, a toto spojení může bezpochyby působit jako určité stigma. Vždy se tedy předpokládá, že veřejná sféra vrhne světlo na soukromou a nikoli naopak. Veřejná (nebo i politická) scéna obsahuje takové mechanismy, které se soukromí dotýkají a jasným příkladem je třeba právě ono manželství, jehož „parametry“ jsou dány zákonem. Feministky obecně zkoumají a reagují na koncept genderu v několika rovinách, zejména jak z hlediska struktury společnosti, tak i z perspektivy historické a soukromé, přičemž hlavní roli hrají mocenské vztahy mezi mužem a ženou. Můžeme také uvažovat, že tradiční společenské role pohlaví a jejich jednotlivý přístup k životu ve společnosti je jedním z hlavních témat, kterým se feminismus obecně zabývá (Thompson, Walker 1995: 848). Právě ona otázka genderu se objevuje i ve společenské smlouvě. I když v klasických teoriích nikde nenajdeme

---

<sup>26</sup> Některé radikálnější feministky dokonce tvrdí, že znevýhodnění žen a dlouhodobé patriarchální nastavení společnosti vede k tomu, že žena je brána pouze jako tělo, sexuální objekt viz MacKinnon. Někdy se tato teze dává i do kontextu se znásilněním, respektive se udává jako jedna z možných příčin toho, proč jsou ho ženy z pravidla častější obětí (Jackson 2016: 163). O tomto přístupu samozřejmě můžeme polemizovat, do jaké míry patriarchální nastavení společnosti ovlivnilo takové hrůzné činy.

explicitně napsáno, že žena má dělat domácí práce, klasičtí autoři jí více méně odkazují na život v domácnosti (ženu), a jak už bylo výše zmíněno, nejvíce je tato představa umocněná u Rousseaua a nejméně u Hobbese. Některé feministky argumentují tím, že koncept genderu je zkrátka obsažen ve všech aspektech života a běžných sociálních interakcích, které vycházejí právě z oné smlouvy, která je patriarchálního charakteru. Žena se tak ocitá v nespravedlivé situaci. Tyto nerovné podmínky pramení primárně z manželství, které bylo rozebíráno výše. Postavení ženy je tak nejen nerovné mužům ve svazku manželském, ale je také nerovné v rodině jako celku. Mužský zájem je obecně protěžován oproti tomu ženskému. Zatímco muž je hlavou rodiny, ženy jsou společností postavené do pozice, kde jejich údělem je primárně péče o děti a péče o dům – domácí práce, které jsou touto optikou genderovým konceptem vedoucím k nerovnosti mezi mužem a ženou (Thompson, Walker 1995: 850-852). Některé feministky namítají, že tento genderový koncept vyplývající ze společenské smlouvy, kde autoři ženy staví z jejich přirozenosti do podřadné pozice, upírá ženám rozvíjet svůj potenciál: „*Zavřou ženu do kuchyně nebo do budoáru, a pak se diví, že její obzor je omezený, přistříhnou jí křídla, a vyslovují politování, že nedovede létat. Umožněte jí budoucnost – pak nebude nucena trčet v přítomnosti* (Beauvoir 1966: 327)“. Tuto tezi bychom mohli spojit např. s Rousseauem, jehož feministická interpretace spočívá někdy právě v tom, že se potencionálu ženy bojí, a proto jí odkazuje k údělu „domácnosti“. Nabízí se tedy otázka, zda tomu tak opravdu je? Feministky obecně argumentují tím, že žena do této pozice stvořená nebyla, a naopak sní o tom, že jednou bude moci proniknout do mužského světa, je však vázána obavami, které jí vštíplila patriarchální společnost, a tak se bojí udělat krok vpřed. Svobodný jedinec vyčítá nezdary jenom sobě, jen na sebe se pro ně zlobí, u ženy se však toto děje vinou druhého, vždycky je za její neštěstí odpovědný někdo jiný (Beauvoir 1996: 329). Tato interpretace se může zdát poměrně radikální, nicméně je nutné tento pohled zařadit. Pokud si uvědomíme, jaké postavení ženy po staletí bylo, můžeme ho považovat za oprávněné. Do dnešních dní přetrvává v některých ohledech stereotypní vnímání toho, co je a není ženská práce. Např. oblast politiky až na výjimky je převážně mužskou disciplínou, i když tento názor je postupem času také rozbíjen a našli bychom mnoho úspěšných žen v politice, nicméně jich bude stále méně než mužů.

## 5 Závěr

V závěru shrnu veškeré hlavní poznatky z práce a její hlavní body. Obecně feministky kritizují klasickou teorii smlouvy kvůli tomu, že ženy značně znevýhodňuje a dotýká se jejich soukromého života. Zároveň mají feministky pocit, že klasická smlouva ženy jako takové znevýhodňuje a mimo jiné obsahuje pomyslnou smlouvu sexuální, která upevňuje nárok mužů na těla žen. Nosnými tématy jsou pak role ženy jako matky, manželství a obecně úděl ženy, který je spojován s konstruktem genderu.

Platí, že každý autor se dívá na teorii trochu jinak, přičemž všichni odlišují mezi přirozeným stavem a občanským stavem čili tím po uzavření smlouvy. Pokud bychom měli kategorizovat, tak nejrazantnější je Jean-Jacques Rousseau, který ženám vyloženě určuje postavení podřadné, neboť je přesvědčen o jeho právoplatnosti z přirozenosti. Thomas Hobbes je naopak nejvíce abstraktní, nicméně i v jeho díle se nacházejí body, díky kterým je označován za patriarchy, je však faktem, že rozlišení není natolik znatelné, protože jeho dílo je v tomto ohledu spíše obecnější. Naproti tomu, John Locke se nejvíce věnuje otázce rodinného života, hovoří o svobodě, ale při čtení jeho textu je patrné, že obhajuje vyšší pozici muže, ačkoli např. v otázce výchovy staví oba rodiče do stejné pozice. Nutno dodat, že díla klasických autorů jsou velmi obsáhlá, nicméně já se věnovala pouze tématům, která podněcují feministky k diskusi.

Feministická reflexe se na první pohled může zdát příliš radikální, jakmile však začneme číst klasické texty kriticky s důrazem na otázky, které si feministky kladou a které kritizují, je patriarchální nastavení společnosti zcela zřejmé. Zároveň musíme při studii jak klasických děl, tak i pozdějších prací feministek kalkulovat s obrazem doby, kdy byla díla napsána, protože postoje, které jednotliví autoři zastávají, reagují na danou situaci ve společnosti. U klasických autorů jsou témata např. tehdejší zneužívání církevní moci, občanská válka nebo kritika absolutistického panovníka. U feministek zas celý koncept vychází z nástupu ženské emancipace. Právě to, že politika zasahuje do soukromé sféry je hlavním bodem kritiky, protože smlouva by dle feministek měla být spravedlivá a její principy by měly být rovné pro všechny. Pokud se zamyslíme nad kontextem doby, kdy byly klasické smluvní teorie vytvořeny, měli bychom akceptovat, proč a jaký názor autoři zastávají. Nicméně feministická reflexe přináší úplně nový úhel pohledu právě proto, že se zabývá postavením ženy nejen ve státním zřízení, ale také řeší otázky jejího soukromí. I dnes nacházíme na světě místa, kde se lidská práva jako taková neberou na stejnou váhu k oběma pohlavím, ačkoli některé kritické hlasy mohou namítat, že



feminismus jako takový už je v dnešní době přežitkem. Proto považuji jeho odkaz stále za přetrvávající a důležitý. Mimo jiné ze smluvních teorií také vycházíme v podstatě do dnes.

## 6 Seznam literatury a pramenů

Bellan N. Robert (2002). *The social contract and The first and second discourses*. (Yale University Press: Yale).

Boucher Joanne (2003). Male power and contract theory: Hobbes and Locke in Carol Pateman's sexual contract. *Canadian journal of political science*. No. 1, pp. 23–38.

Duke George (2014). Hobbes on political authority, practical reason and truth. *Law and philosophy*. No. 5, pp. 605–627.

Grant W. Ruth (2003). *Two treatises of government and a letter concerning toleration, John Locke on Woman and the Family*. (Yale University press: Yale).

Gupta Anoop (2005). *Kierkegaard's Romantic legacy*. (University of Ottawa press: Ottawa).

Hanson W. Donald (1984). Highway to peace. *International organisation*. No. 2, pp. 329–354.

Hirschmann J. Nancy (2008). *Gender, class and freedom in modern political theory*. (Princeton University Press: Princeton).

Hirschmann Nancy, Joanne H. Wright (2012). *Feminist interpretation of Thomas Hobbes*. (The Pennsylvania Press University: Pennsylvania).

Hobbes Thomas (2009). *Leviathan*. (Oikoymenh: Praha).

Jackson Stevi (2016). *The Anthem Companion to C. Wright Mills*. (Anthem Press: Cambridge).

Jean-Jacques Rousseau (1910a). *Emil čili o výchování*. (Nákladem dědictví Komenského: Praha).

Jean-Jacques Rousseau (1949b). *O společenské smlouvě*. (Knihkupectví a nakladatelství V. Linhart: Praha).

Jean-Jacques Rousseau (1989c). *Rozpravy*. (Nakladatelství Svoboda: Praha).

- Kalická Zdeňka (2005). *Třetí oko. Filozofie, umění, feminismus.* (Votobia: Praha).
- Kollmann Shields Nancy (1999). *By Honor Bound.* (Cornell University Press: Cornell).
- Krejčí Oscar (1992). *Druhé pojednání o vládě – předmluva.* (Nakladatelství Svoboda: Praha).
- Large Linda (2002). *Feminist interpretation of Jean-Jacques Rousseau.* (The Pennsylvania press University: Pennsylvania).
- Linda Thompson, Alexis J. Walker (1995). The Place of Feminism in Family Studies. *National Council on Family Relations.* No. 4, pp. 847–865.
- Locke John (1965a). *Dvě pojednání o vládě.* (Nakladatelství Československé akademie věd: Praha).
- Locke John (1984b). *O výchově.* (Státní pedagogické nakladatelství: Praha).
- Locke John (1992c). *Druhé pojednání o vládě.* (Nakladatelství Svoboda: Praha).
- O'Neill I. Daniel, Lyndon Shanley Mary, Young Marion Iris (2008). *Illusion of consent: engaging with Carole Pateman.* The Domination contract (Mills, Charles). (The Pennsylvania State University: Pennsylvania).
- Olivecrona Karl (1974). Appropriation in the State of nature: Locke on the Origin of the Property. *Journal of the history and ideas.* No. 2, pp. 211–230.
- Pateman Carole (1988a). *Sexuální smlouva.* (Zájmové sdružení žen aspekt: Bratislava).
- Pateman Carole (1989b). God hath ordained to Man a Helper: Hobbes, patriarchy and Conjugal Right. *British journal of politics science.* No. 4, pp. 445–464.
- Piller Ingrid (2009). *Key ideas in Linguistics and the Philosophy of language. Feminism.* (Edinburgh University Press: Edinburgh).
- Russ R. Andrew (2013). *The ilusion of history.* (Catholic University of America Press: neuvedeno).

Schaeffer Denise (2001). Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon. *The American Political Science Review*. No. 3, pp. 699–708.

Schott May Robin (1996). *What Is Enlightenment?* (University of California Press: California).

Simmons A. John (1993). *On the edge of anarchy*. (Princeton University Press: Princeton).

Sobotka Milan (2015). *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*. (Karolinum: Praha).

Stulík Ondřej (2016). *Dějiny Evropských politických teorií*. (Západočeská universita v Plzni: Plzeň).

Špelda Daniel (2009). *Renesanční a novověká filozofie*. (Západočeská universita v Plzni: Plzeň).

Thornton Helen (2005). *The right and law of nature, State of nature or Eden?* (University of Rochester Press: Rochester).

Weiss Penny, Anne Harper (1990). Rousseau's Political Defence of the Role-Sex family. *Hypatia*. No. 3, pp. 90–109.

Welch Shay (2012). *A theory of freedom, feminism and the social contract*. (Palgrave MacMillan: New York).

Zucker, Michael (1980). Filmer in context. *The Review of politics*. No. 4, pp. 587–590.

## 7 Resumé

This thesis is about the *Theory of the Social Contract from the Perspective of Feminism*. The main point is to introduce the Theory from the viewpoint of three classical authors: Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau and John Locke and bring critical feminist reflection. These three contract theorists divided the state of human history into two periods, which we call The State of Nature and the period after the contract, *Civil Society* (apart from Rousseau and his concept of wild man).

Feminism in general criticized the attitude of these authors, because they pointing out some points in the contract by classical theorists which lay ground for disadvantages of women, especially because they intruded into their privacy and favored men in general. The concept of patriarchy and the topic of gender will be mentioned as well.

**Key worlds:** social contract, gender, feminism, emancipation of woman, sex equality, state of nature, sexual contract