

SEXUÁLNÍ POLITIKA, MUČENÍ A SEKULÁRNÍ DOBA

Pokud bychom chtěli promýšlet sexuální politiku této doby, bezprostředně narazíme na problém, neboť zjevně nemůžeme odkazovat na „tuto dobu“, tyto časy, aniž bychom si ujasnili, k jaké době odkazujeme, kde se tato doba vžila a kdo by mohl dospět k určitému konsensu o tom, jaká tato doba je. Jestliže problém netkví pouze v různých interpretacích toho, jaká je nyní doba, zdálo by se, že v dnešní době již působí více dob souběžně a že problém doby zatíží každý pokus tyto otázky posoudit. Může se to zdát podivné, že začínám otázkou doby a času, když se chci věnovat sexuální politice a šíře kulturní politice. Domnívám se však, že způsob, jakým jsou debaty o sexuální politice rámovány, je již prodchnutý problémem času a především pokroku a určitými představami o tom, co znamená rozkrývat v čase budoucnost svobody. To, že neexistuje jenom jeden čas a že otázka, jaká je dnešní doba, nás již rozděluje, souvisí s tím, které

minulé doby byly nakonec určující, jak se tyto minulosti prolínají – nebo nedokážou prolínat – s jinými minulostmi, a tedy s otázkou, jak se časovost organizuje podél prostorových ohraničení.

Netvrdím, že bychom se měli vrátit k té verzi kulturní odlišnosti, jež závisí na kulturním holismu, tj. že by kultury měly být nahlíženy jako oddělené celky s vlastní identitou, jako monolitické a od sebe odlišené. Ve skutečnosti jsem zcela proti takovému návratu. Potíž nespočívá v tom, že by zde byly a spolu zápolily různé kultury nebo že bychom měli různé modalities času, z nichž každá je vnímána jako soběstačná a které jsou artikulovány v odlišném a rozlišeném kulturním prostoru nebo které se dostávají do zmateného nebo brutálního kontaktu se sebou navzájem. Tento popis by v určité rovině mohl platit, ale v jednom důležitém bodě neplatí – hegemonická pojetí pokroku se totiž definují přes předmoderní časovost, definičně se vůči ní vymezují a tuto časovost tvoří za účelem legitimace sebe sama. Politicky jsou otázky jako „V jaké době se nacházíme?“, „Nacházíme se všichni ve stejné době?“ a především „Kdo dospěl do modernity a kdo ne?“ vznášeny uprostřed velmi vážných politických rozbrojů. Nelze je zodpovědět pomocí návratu k prostému kulturalismu.

Domnívám se, že sexuální politika nestojí na okraji těchto rozbrojů, ale naopak je jejich součástí, a že mnohdy jsou nároky na nové nebo radikální sexuální svobody vyhrázovány právě z pohledu, který, většinou z pozic státní moci, definuje Evropu a sféru modernity jako privilegovaný prostor, kde se sexuální radikalismus může odehrávat a také se odehrává. Mnohdy, ač ne vždy, je vznášen i další nárok, a to aby byl tento privilegovaný prostor radikální svobody chráněn před domnělou ortodoxností přistěhovaleckých komunit. Nebudu se mu věnovat nyní, protože je spojen s řadou předpokladů, kterým se hodlám věnovat později v této kapitole. Je ale třeba mít na paměti, že se jedná o podezřelou formulaci – mnohdy je pronášena v rámci diskurzu státní moci, která se snaží vytvořit vyčleněná pojetí sexuálních menšin a přistěhovaleckých komunit v časové trajektorii, která z Evropy činí zosobnění jak svobody, tak i modernity.

Nemyslím, že by problém spočíval v tom, že v různých kulturních prostorech nacházíme různé časovosti – a že bychom pak v souladu s tím zkrátka museli rozšířit naše kulturní rámce tak, aby se staly vnitřně komplikovanějšími a prostornějšími. Taková forma pluralismu přijímá vymezené a úplné rámování pro každou z těchto tak zvaných „komunit“ a pak

se uměle ptá, jak by bylo možné překonat napětí mezi nimi. Spíše se jedná o to, že určitá pojetí relevantního geopolitického prostoru, včetně prostorové omezenosti menšinových komunit, jsou sešněrovány tímto příběhem o progresivní modernitě; určité přístupy k tomu, co „tato doba“ může a musí být, jsou podobně vymezeny na stejném základě, ohraničují ono „kde“, ve kterém se „tato doba“ odehrává. Musím upozornit, že nejsem proti veškerým pojetím „směrování vpřed“, rozhodně neodmítám veškeré podoby „pokroku“, jsem však značně ovlivněna, ne-li přesvědčena, způsobem, jakým Walter Benjamin promýšlel pokrok a „ted“ – a to je jedna z věcí, které se snažím vztahovat k uvažování o sexuální politice. Chci říci: k uvažování o sexuální politice *ted*, a o to se v pravdě jedná, ale možná má teze jednoduše zní, že nemůžeme uvažovat o sexuální politice, aniž bychom kriticky zvažili ono „ted“. Budu tvrdit, že takto položená otázka časovosti a politiky může otevřít odlišný přístup ke kulturní odlišnosti, takový, který se vymyká nárokům pluralismu i konceptu interseksionality.

Časové a prostorové předpoklady některých našich progresivních narativů, těch, které formují různé omezené, ne-li přímo strukturálně rasistické podoby politického optimismu, nestačí pouze brát na vědomí. Jde spíše o to ukázat, že naše chápání toho, co se děje „ted“, je svázáno s určitým geopolitickým omezením toho, jak si ve světě můžeme představovat relevantní hranice, a dokonce s nechutí pochopit, co se děje s naším pojetím času, když vezmeme otázku hranice (co hranici překračuje a co nikoliv, prostředky a mechanismy onoho překračování nebo dojití ke hranici) jako stěžejní pro naše chápání současného politického života. Současná mapa sexuální politiky je přetátá spory a antagonismy, které čas sexuální politiky definují jako popudlivou konstelaci. Příběh o pokroku tvoří v této konstelaci jenom jeden proud, a ten se z pochopitelných důvodů dostal do krize.⁷⁴

Mým zájmem je soustředit se na to, jak některé sekulární koncepce dějin a toho, co je míněno „progresivní“ pozicí v rámci současné politiky, závisí na koncepci svobody jako něčeho, co se vynořilo v průběhu času a co má časově progresivní strukturu.⁷⁵ Je to právě tato vazba mezi svo-

74 Viz Wendy Brown, *Politics Out Of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

75 Janet Jakobsen and Ann Pellegrini, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, New York: New York University Press, 2004; Saba Mahmood, *The Politics of Piety*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005; Talal Asad, *Formations of the Secular*:

bodou a pokrokem v čase, na kterou se poukazuje, když různí experti a politici mluví o modernitě nebo sekularismu. Nechci tím naznačit, že by neměli na mysli nic dalšího, chci však říci, že jisté koncepce svobody se dovolávají proto, aby jejím prostřednictvím odůvodnili jistou praxi donucení a aby sloužila jako nástroj této praxe. Ty z nás, kdo se obvykle považují za zastánce progresivní sexuální politiky, to dostává do bezvýchodné situace.

V této souvislosti bych ráda uvedla několik případů, kdy se do politické debaty promítla sexuální politika i protiislámská praxe a kde se ukázalo, že některé ideje spojené s pokrokem „svobody“ napomáhají politickému rozdělení mezi progresivní sexuální politikou a bojem proti rasismu a náboženské diskriminaci. Z této nové konstelace plyne, že v určité podobě a při určitém způsobu užívání se pojem „svobody“ může stát nástrojem bigotního myšlení a donucování. Děje se tak nejhroživějším způsobem, kdy jsou sexuální svobody žen nebo svoboda projevu a shromažďování gayů a leseb zneužívány k vedení kulturní války proti islámu, války, která znovu potvrzuje suverenitu USA a jimi páchané násilí. Máme se znovu zamýšlet nad svobodou a jejími důsledky v rámci příběhu o pokroku, nebo se máme snažit umístit svobodu mimo omezení tohoto narativu? Rozhodně si nemyslím, že máme odvrhnout svobodu jako normu. Máme-li se postavit proti tomu, jak moc v současnosti instrumentalizuje svobodu v zájmu donucování, a pokud má získat jiný význam, který by byl nadále užitečný pro radikálně demokratickou politiku, je třeba se třeba spíše zaměřit na její používání a uvážit, jak ji znovu promyslet.

Například v Nizozemí si musí žadatelé o povolení k pobytu prohlédnout fotografie dvou líbajících se mužů a odpovědět, zda tyto fotografie považují za urážlivé, zda tyto fotografie vyjadřují osobní svobody a zda jsou připraveni žít v demokracii, která si váží práv gayů a leseb na svobodu vyjádření.⁷⁶ Obhájci tohoto postupu tvrdí, že přijetí homosexuality se

Christianity, Islam, Modernity, Palo Alto: Stanford University Press, 2003; William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

⁷⁶ Jak je uvedeno na <http://www.msnbc.msn.com/id/1184216>. Toto stanovisko lze nalézt na stránkách nizozemské Imigrační a naturalizační agentury (IND): http://www.ind.nl/en/inbedrijf/actueel/basisexamen_inburgering.asp. Povšimněme si, že současnější revize této politiky nyní navrhuje dvě verze testu, v němž obrazy nahoty a homosexuality nejsou již povinně ukazovány věřícím, jejichž víra by mohla být dotčena. Otázkou se nadále zabývají nizozemské a evropské soudní dvory.

rovná přijetí modernity. Na tomto případě vidíme, jak je modernita definovaná ve vazbě na sexuální svobodu a jak je konkrétně sexuální svoboda gayů a leseb v tomto případě chápána jako ilustrace kulturně pokrokové pozice v protikladu k pozici, kterou bychom mohli označit za předmoderní. Zdá se, že nizozemská vláda přijala speciální opatření v zájmu skupiny lidí, o kterých se předpokládá, že jsou moderní. Mezi ty, u nichž předpokládáme, že jsou moderní, a kteří nemusí procházet tímto testem, patří následující skupiny: občané států Evropské unie, žadatelé o azyl a kvalifikovaní pracovníci, kteří vydělávají více než 45 tisíc eur ročně, občané Spojených států, Austrálie, Nového Zélandu, Kanady, Japonska a Švýcarska - u nich se s homofobií budto setkávat nemáme, nebo v jejich případě import působivě vysokých příjmů převažuje nad rizikem, že v Nizozemí budou šířit homofobii.⁷⁷

V Nizozemí tato tendence samozřejmě sílí po delší dobu. Identifikaci gayské a lesbické politiky s kulturní a politickou modernitou v evropské politice ztělesňoval Pim Fortuyn, gayský a otevřeně protiislámský politik, který byl v roce 2002 zastřelen radikálním environmentalistou. Podobný konflikt se odehrál v díle i smrti Thea van Gogha, který nebojoval za svobody sexuální, ale za svobody umělecké a politické. Jistě stojím na straně těchto svobod, musím si ale položit otázku, zda ony svobody, za které bojují, nejsou instrumentalizovány za účelem vytvoření určitého kulturního základu, jenž je specifickým způsobem sekulární a který funguje jako nezbytný předpoklad pro přijetí „dobrého“ přistěhovalce. Budu se tomuto základu věnovat - co to je, jak funguje jako transcendentální podmínka i teleologický cíl, jak komplikuje jakékoli jednoduché distinkce mezi sekulárním a náboženským.

V současnosti se do podmínek udělení občanství začíná začleňovat jistý soubor kulturních norem. Mohli bychom souhlasit s tím, že takové normy vždy existují, a dokonce také s tím, že plná občanská a kulturní participace kohokoli, nezávisle na genderu a sexuální orientaci, takové normy vyžaduje. Je ale otázka, zda se artikuluji nejen diferencovaně, ale

⁷⁷ Všimněme si změn, jež v roce 2008 přinesla Nizozemská zkouška občanské integrace, která měla projevit větší kulturní citlivost vůči novým přistěhovaleckým menšinám. V červnu 2008 byl test v jeho stávající podobě prohlášen za protizákonný. Viz http://www.minbuza.nl/en/welcome/comingtoNL,visas_x_consular_services/civic_integration_examination_abroad.html a <http://www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands-court-rules-pre-entry-integration-exam-unlawful>.

také instrumentálně proto, aby podepřely předběžné, partikulární náboženské a kulturní podmínky, které ovlivňují jiné formy vyloučení. Toto kulturní ukotvení nelze odmítnout, protože tvoří základ, a dokonce předpoklad funkčního pojmu svobody, přičemž svoboda se artikuluje skrze množinu explicitních obrazů, postav, které představují to, co může a musí být svoboda. Vzniká tak určitý paradox, kdy se nucené převzetí určitých kulturních norem stává nezbytným předpokladem pro vstup do obce, která sama sebe definuje jako ztělesnění svobody. Věnuje se nizozemská vláda vzdělávání vlastních občanů prostřednictvím propagace sexuální svobody gayů a leseb a nutila by k absolvování testu vlastní pravice rasisty z Vlaams Blok (nyní Vlaams Belang), kteří jsou usazeni u hranic s Belgií a žádají vybudování *cordon sanitaire* okolo Evropy, aby se do ní nedostali jiní lidé než Evropané? Prověřuje gaye a lesby, aby se ujistila, že nejsou uraženi viditelnými úkony a praxí muslimských menšin? Kdyby byla zkouška občanské integrace součástí širší snahy budovat v rozmanité nizozemské populaci porozumění sexuálním a náboženským normám a kdyby jeho součástí bylo financování veřejných uměleckých projektů s tímto cílem, mohli bychom kulturní „integraci“ chápat v jiném smyslu, ale tak tomu nemůže být, pokud je prováděna cestou donucování. V našem případě je nastolena tato otázka: má tato zkouška prověřovat toleranci, nebo je ve skutečnosti útokem na náboženské menšiny a součástí širšího donucovacího programu ze strany státu, jehož smyslem je zbavit žadatele o pobyt v Nizozemí jejich tradičního náboženského přesvědčení a úkonů? Je tato zkouška liberální obranou mé svobody a měla bych s ní být spokojná, nebo je v tomto případě má svoboda zneužita jako prostředek donucování, jehož cílem je učinit Evropu bílou, čistou, „sekulární“, způsobem, který nezpochybňuje násilí, jenž takový projekt zajišťuje? Abychom si rozuměli - jistě chci mít možnost líbat se na veřejnosti. Ale chci trvat na tom, že na líbání na veřejnosti se musí každý dívat a schvalovat ho, aby mu pak mohlo být přiznáno právo na občanství? Myslím, že ne.

Pokud je nezbytným předpokladem pro existenci obce kulturní homogenita nebo model kulturního pluralismu, pak se řešení v každém případě představuje jako přízpůsobení se souboru kulturních norem, které jsou chápány jako vnitřně soběstačné a samostatné. Tyto normy nejsou v rozporu, nejsou ani otevřeny debatě, nejsou v kontaktu s jinými norma-

mi, a v poli, ve kterém se sbíhá nebo nedokáže sbíhat řada jiných norem, nejsou zpochybňovány nebo narušovány. Panuje zde předpoklad, že kultura tvoří jednotné a zavazující základy norem, nikoliv otevřené, časově dynamické pole sporu; tyto základy ale fungují jen tehdy, pokud jsou jednotné nebo nerozporné, a toto *desideratum* se vyžaduje, třeba s použitím síly, aby se mohlo vynořit a udržet to, co nazýváme modernitou. Jistě můžeme již teď rozpoznat, že takto specificky pojatá modernita je naočkovaná proti zpochybnění, že se udržuje prostřednictvím dogmatické tvorby základů a již my jsme svědky jistého typu dogmatismu charakteristického pro sekulární formaci. V tomto rámci závisí svoboda vyjádření, široce vzato, na potlačení proměnlivého a nejednoznačného chápání kulturní odlišnosti a tento problém nám ukazuje, jak státem páchané násilí investuje do kulturní homogenity, když na zdůvodnění státních politik vůči islámským migrantům používá vylučující politiky.⁷⁸

Nepouštím se do diskusí o teoriích modernity, protože koncept modernity mi připadá příliš obecný. Tyto teorie jsou podle mého z většiny příliš široké a fragmentární, než aby mohly být užitečné, a představitelé různých disciplín jimi míní zcela rozdílné věci. Jen chci poukázat na způsoby, jakými se jimi argumentuje, a tyto způsoby také komentuji. Sledovat diskurzivní užívání modernity má smysl – a není to totéž jako předkládat nějakou teorii. Z tohoto pohledu se zdá, že onen pojem nefunguje ani jako znak kulturní mnohosti, ani jako znak normativních schémat, která by byla dynamicky nebo kriticky nestabilní, a rozhodně ani jako model kulturního kontaktu, překladu, konvergence nebo divergence.

Neboť umělecké vyjádření i sexuální svoboda jsou chápány jako jednoznačné znaky vývojové verze modernity a jsou pojímány jako práva podporovaná určitou formací sekularismu, je třeba, abychom zřetelně oddělili boje za sexuální svobodu od bojů proti rasismu a proti protislámským vášním i činům. V rámci, který jsem právě nastínila, není pro solidaritu mezi těmito snahami místo, ačkoli bychom mohli poukázat na přítomné koalice, které by dokazovaly opak. Podle dané logiky jsou sexuální svobody závislé na omezování a rušení svobod náboženských (zůstáváme-li v liberálním rámci); vzniká tak antinomie uvnitř samého diskurzu

78 Viz Marc de Leeuw and Sonja van Wichelin, „Please, Go Wake Up! Submission, Hirsi Ali, and the ‚War on Terror‘ in The Netherlands,“ *Feminist Media Studies* 5: 3 (2005).

liberálních práv. Mně se však zdá, že se děje něco zásadnějšího, konkrétně, že liberální svobody jsou nyní vnímány jako závislé na hegemonické kultuře, která se nazývá „modernitou“ a závisí na určitém progresivním chápání rozšiřujících se svobod. Tato nekritická oblast „kultury“, fungující jako předběžná podmínka pro liberální svobodu, se vzápětí stává kulturní základnou, jež dává oprávnění projevům kulturní a náboženské nenávisti a ponižení.

Mým cílem není vyměnit sexuální svobody za svobody náboženské, ale zpochybnit rámec, z něhož vyplývá, že nemůže existovat politická analýza usilující o analýzu homofobie a rasismu pomocí prostředků, které jdou za rámec této liberální antinomie. Je otázka, zda je možná konvergence či aliance mezi takovými boji nebo zda boj proti homofobii musí být v rozporu s boji proti kulturnímu a náboženskému rasismu. Dokud se udržuje tento rámec vzájemného vylučování – který je odvozený, domnívám se, od omezeného pojetí osobní svobody, a to je zase svázané s omezenou koncepcí pokroku –, pak by se mohlo zdát, že vyjma násilných střetů a vyloučení mezi lidmi progresivními v otázkách sexuality a náboženskými menšinami neexistují žádné styčné body. Když se však namísto liberální koncepce osobní svobody zaměříme na kritiku státního násilí a na vývoj jeho mechanismů donucování, můžeme se dopracovat k alternativnímu politickému rámci, ze kterého vyplývá nejen jiný význam modernity, ale také času, onoho „teď“, ve kterém žijeme.

Thomas Friedman v *New York Times* tvrdil, že islám dosud nedosáhl modernity, čímž naznačoval, že je v jakémsi dětském stadiu kulturního vývoje a že kulturní dospělost reprezentují právě kritici, jako je Friedman sám.⁷⁹ V tomto smyslu je islám představován jako entita existující mimo *tuto* dobu, mimo *naši* dobu, ale jako z *jiného* času, jen se anachronicky zjevila v této době. Ale není právě tento přístup odmítnutím uvažování o tomto čase jako o jednom čase, jediném příběhu, který se vyvíjí lineárně? Nepředstavuje tento přístup sblížování historií, které ne vždy byly myšleny dohromady a jejichž sblížování nebo jeho nepřítomnost představuje dilemata, o kterých lze říci, že jsou pro naši dobu rozhodující?

Něco podobného lze sledovat ve Francii, kde se poměrně nešťastně schází otázka sexuální politiky s politikou antiimigrační. Jistě tu jsou

79 Thomas Friedman, „Foreign Affairs: the Real War“, *New York Times*, 29. listopadu 2001, A19.

podstatné rozdíly. V dnešní Francii vychází kultura odporu proti přistěhovaleckým komunitám z normativních ideálů, jež strukturují debatu o sexuální politice, jen selektivně. Například převládající názor vychází ze smluvního práva a to se s novou sexuální politikou změnilo. Zároveň ale bylo právo uzavírat smlouvy omezeno tak, aby nemohlo narušovat patrilinéární příbuzenství a maskulinní normy národní příslušnosti. Ideje „kultury“ a „laïcité“ (nebo sekularismu) fungují odlišně a můžeme pozorovat, jak je jistý druh zdánlivě progresivní sexuální politiky opět schvalován jako logické vyústění sekulárního uskutečnění svobody, zároveň však ona koncepce sekulární svobody funguje jako norma vylučující nebo minimalizující možnost etnických a náboženských komunit ze severní Afriky, Turecka a Blízkého Východu nabýt plného občanského a právního členství v společenství. Situace je složitější, než se na základě této analýzy zdá, jelikož pojetí kultury, svázané s koncepcí symbolického práva, je nahlíženo jako fundamentální pro svobodu vstupovat do svobodných svazků, kdy zároveň omezuje svobodu gay a lesbických párů adoptovat děti nebo získat přístup k reprodukční technologii. Takto chápaná kultura se tedy hlásí k právu smluvnímu, ale odmítá zpochybnit normy příbuzenství. Argumenty, které zajistily legislativní vítězství pro PACS (*pacte civil de solidarité*) – právně potvrzená partnerství, která mohou uzavírat osoby libovolného pohlaví –, jsou založeny na rozšíření práva uzavírat smlouvy z vlastní vůle.⁸⁰ Jakmile jsou však zrušeny předběžné kulturní podmínky oné svobody, je nutné podle zákona zasáhnout, aby byla zmíněná kulturní integrita zachována, nebo dokonce přikázána.

Lze například poměrně snadno, na základě různých názorů, které jsme mohli číst ve francouzských novinách a časopisech, dovodit, že existuje poměrně rozšířené přesvědčení, že dva gayové nebo dvě lesby s větší pravděpodobností vychovají duševně nemocné dítě, než kdyby se jednalo o pár heterosexuální. Výjimečná podpora pro občanský pakt solidarity (PACS) ze strany francouzských republikánů již od začátku závisela na tom, že byla oddělena od práva na adopci nebo možnosti existence rodičovské struktury vně heterosexuální normy. V novinách a napříč veřejným diskurzem zaznívaly hlasy sociálních psychologů, že gay a lesbické rodičovství (podobně jako výchova dětí svobodnou matkou) může narušit

80 D. Borillo, E. Fassin a E. Iacub, *Au-delà du PACS*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

základní rámec, který dítě potřebuje, aby a) poznalo a pochopilo rozdílnost pohlaví a b) aby se zorientovalo v kulturním světě. Předpokládá se, že dítě, které nemá otce, neporozumí maskulinitě v dané kultuře a v případě, že jde o chlapce, nedokáže ztělesnit nebo inkorporovat vlastní maskulinitu. Tento argument stojí na několika předpokladech, především na tom, že instituce otcovství je jediným nebo hlavním nástrojem reprodukce maskulinity ve společnosti. I kdybychom připustili ono diskutabilní normativní tvrzení, že by malý kluk měl reprodukovat maskulinitu (a ke zpochybnění tohoto předpokladu existují velmi dobré důvody), může přeci vycházet z celé škály maskulinit, které jsou přenášeny prostřednictvím řady kulturních prostředků a v nich také vtěleny. Jak si všímá Jean Laplanche, který se snaží formulovat psychoanalytickou alternativu k oidipovskému trojúhelníku, „svět dospělých“ dítěti vštěpuje své kulturní znaky z nepřeberného množství stran a dítě, chlapec či dívka, tyto normy musí pochopit a počítat s nimi. Nicméně se ve Francii „rámec orientace“ – zvaný *le repère* – chápe jako něco, co předává výhradně otec. Jsou-li přítomni dva otcové, nebo jen občasně přítomný otec, nebo když není přítomen otec vůbec žádný, má být tato symbolická funkce zjevně ohrožena, nebo dokonce zničena. Musíme se bránit, abychom nebyli vlákáni do souboje vedeného podle těchto pravidel, protože takový boj přehlíží témata, o která se tu skutečně jedná. Pokud bychom se vlákat nechali, lze jistě namítat, že maskulinita může být ztělesněna a předávána rodičem jiného genderu. Jenže kdybych toto tvrdila, přistoupila bych na to, že rodič je a musí tvořit jediný kulturní prostor pro komunikaci a reprodukci genderu, a to je hloupost. Proč konec konců přijímat argument, že bez jednoho ztělesnění maskulinity nemůže dítě nabýt kulturní orientace? Toto tvrzení transformuje jedinečnou maskulinitu otce v transcendentální podmínku kultury, místo abychom znovu uvažovali o maskulinitě a otcovství jako o řadě nespojitých, rozdílných a různě signifikantních kulturních praxí. Pro pochopení této debaty je nutné vědět, že patrilinearita je ve francouzském občanském zákoníku zajišťována skrze zákony příbuzenství. Dokud tedy heterosexuální manželství udržuje svůj monopol na reprodukci, děje se tak privilegovaním biologického otce jako reprezentanta národní kultury.⁸¹

81 Viz Eric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, Paris: Éditions Amsterdam, 2006; Didier Fassin a E. Fassin, *De la question sociale à la question raciale?* Paris: La Découverte, 2006.

Debaty o sexuální politice se zpravidla brzy propojí s politikou vůči novým přistěhovaleckým komunitám, protože obojí je závislé na zakládajících idejích kultury, které předem podmiňují alokaci základních právních nároků. Chápeme-li tyto základní ideje kultury jako sekulární, potom mám dojem, že dost možná nemáme dostatečnou slovní zásobu, abychom pochopili tradice, ze kterých se tyto ideje kultury formují a skrze něž tyto formace udržují, nebo sílu, jíž jsou udržovány. Pak je zřejmé, že teorie psychologického vývoje, které vytvářejí patrilineární podmínky národní kultury, utvářejí taky „normy dospělosti“ podmiňující podstatná občanská práva. Takto se Ségolène Royal, kandidátka na post prezidenta za socialisty v roce 2006, mohla přidat k vítěznému kandidátovi Nicolasi Sarkozymu v tom, že *les émeutes*, nepokoje v pařížských *banlieues* v roce 2005, byly přímým důsledkem úpadku rodinných struktur, úpadku, který přichází s novými přistěhovaleckými komunitami.⁸² Znovu se v tomto kontextu objevuje motiv dětinskosti – jsme nabádáni k tomu, abychom politické projevy islámských menšin chápali jako selhání v duševním a kulturním vývinu. Tato argumentace nám připomíná argumentaci Thomase Friedmana, který ji formuloval ve vztahu k sekulární modernitě, kdy „rodič“ figuroval jako zcela dospělý jedinec. Anachronický islám je v této figuře přítomen jako vývojově opožděné dítě. Rodinná politika a heterosexuální členění rodiny tak pomáhají zabezpečit časovou následnost, jež situuje francouzskou kulturu do čela modernity. Tato verze modernity zahrnuje zvláštní situaci, kdy neústupný zákon vývoje stanoví hranice svobodě volby, přitom ale smluvní forma takovou svobodu přesahuje až nezměrně. Jinými slovy, smlouvy mohou být užity libovolným párem dospělých, jenž projeví souhlas – právní výdobytky občanského paktu solidarity byly pro heterosexuální a gay a lesbické páry relativně normalizovány. Taková partnerství je však nutné přísně oddělit od příbuzenství, které smluvní formu z definice předchází a omezuje ji. Normy příbuzenství jsou označovány pojmem *l'ordre symbolique* (symbolický řád), který je ve veřejném diskurzu skutečně přítomný a který musí být chráněn právě proto, aby mohly být smluvní vztahy platné, stejně jako je ho třeba obrnit proti úplnému nasycení těmito vztahy. Zda je nebo není tento pořádek neotřesitel-

82 *Liberation*, 2. června 2006, <http://www.liberation.fr/actualite/evenement/evenement1371.FR.php>.

ně sekulární, je, domnívám se, jiná otázka, otevřená debatě. Měli bychom se však ptát, nakolik přenáší a udržuje jisté převážně katolické teologické názory. Zřejmě je to například v díle antropoložky Françoise Héritier, která z katolické pozice tvrdí, že onen symbolický řád je jak teologicky odvozený, tak je zároveň podmínkou psychosociálního vývoje.

Fakt, že gayům a lesbám upíráme právo adoptovat děti, působí spolu s protiislámskými státními politikami, které mají podporovat náš kulturní pořádek, v němž je heterosexuální normativita vázána na rasistickou koncepci kultury. Tento řád, koncipovaný jako důsledně paternalistický a nacionalistický, je jiným způsobem, ale do stejné míry, ohrožován příbuzenskými svazky, které údajně vznikají v přistěhovaleckých komunitách. Tyto komunity nedokáží obhájit patriarchální a manželský základ rodiny, jež zase zakládá srozumitelné parametry kultury a možnost se v dané kultuře „dobře orientovat“. Nejprekvapivější na kritice nepřítomného otce v *banlieues* jistě není to, že zaznívá jak od pravice, tak od socialistů, ale neschopnost uvědomit si, že současná legislativa věnovaná přistěhovalectví je sama do jisté míry zodpovědná za určité způsoby znovu-ustavování příbuzenských svazků. Francouzská vláda nakonec byla odhodlána oddělit děti od jejich rodičů, bránila opětovnému spojení rodin a udržovala neodpovídající úroveň sociálních služeb pro komunity nových přistěhovalců. Někteří kritici dokonce šli tak daleko, že sociální služby označili za konstitutivní prvek „vykleštění“ státu.

Podobné postoje formuluje Michel Schneider, psychoanalytik, který se vyjadřuje ke kulturním otázkám. Veřejně se nechal slyšet, že stát musí zaujímat místo nepřítomného otce, a to nikoli prostřednictvím sociálních dávek (které Schneider pojímá jako mateřskou deformaci státu), ale tím, že bude prosazovat dodržování zákona, disciplíny a nekompromisních způsobů trestání a věznění.⁸³ Podle něj to je jediná cesta, jak zabezpečit kulturní základy občanství, tedy kulturní základy, které vyžaduje určitá koncepce svobody. Takto jsou těmito vysvětleními ospravedlněny a zahlazeny politiky státu, které vytvářejí extrémní třídní rozdíly, přetrvávající rasismus v praktikách zaměstnavatelů, které se snaží rozdělovat rodiny proto, aby děti byly uchráněny před islámskou výchovou, a které se snaží vyčlenit *banlieues* jako prostory rasově vymezené chudoby. Protirasistické

83 Michael Schneider, *Big Mother: Psychopathologie de la vie politique*, Paris: Odile Jacob, 2005.

ké demonstrace jako například ty, které se odehrály v roce 2005, mířily na majetek, ne na osoby, a přesto byly běžně interpretovány jako násilné a k ničemu neodkazující činy mladých mužů, jejichž rodinným strukturám scházela rodičovská autorita.⁸⁴ Tvrdí se, že v rodině a v kultuře tehdy scházelo nějaké jednoznačné, zakazující „ne“, a stát proto musí v takové situaci kompenzovat rodičovskou autoritu. Byla tudíž sestavena řada důvodů, proč regulovat rodinu a školu v *banlieue*, což nám opět dokazuje, že na vzednutí odporu stát reaguje tím, že konsoliduje a posiluje svou moc ve vztahu k biopolitice a příbuzenským vazbám na všech úrovních. Můžeme tedy dojít k závěru, že na základní úrovni nárok na svobodu založenou na smlouvě je omezen těmi svobodami, jež by mohly smlouvu rozšířit až příliš, a to až k bodu, kdy by narušovaly předběžné kulturní podmínky samotného kontraktualismu. Vyjádříme-li totéž jinými slovy, narušování rodinné formace nebo příbuzenských vztahů, jež nepůsobí ve prospěch patrilinearity a z ní vycházející normy občanství, obhajují státní zákazy a regulace, jež posilují státní moc v obrazu otce, nepřítomného dospěleho, toho kulturního fetišu, jenž označuje dospělost založenou na násilí.

Pravidla, jež definují kulturu jako opírající se o heterosexuální rodinu, jsou zjevně také ta samá, jež nastavují nezbytné předpoklady pro udělení občanství. Přestože ve Francii tato pravidla tvoří základ *laïcité* a jsou podkladem pro státní zásahy v zájmu ochrany práv lidí před kulturní invazí zvenku, působí analogicky k papežovým prohlášením odsuzujícím gay a lesbické rodičovství a praktikování islámu, obojí na stejných teologických základech. V obou případech máme co do činění s kulturně specifickými pravidly či zákony, které omezují smluvní vztahy ve sféře rodiny a příbuzenství a rozhodně také v poli rozpoznatelnosti. Tato podobnost nás přivádí k otázce významu této ideje kultury jakožto součásti sekulární modernity a konkrétně pak k otázce, zda je symbolický řád nakonec sekulární koncept (a pokud ano, co nám to říká o nedostatečné čirosti sekularismu). Konkrétně vznáší otázku, zda symbolický řád, chápaný jako závazný a jednotný soubor pravidel, jež konstituují kulturu, působí ve spojení s teologickými normami, které vládou příbuzenství. Je pozoruhodné, že tento přístup není vzdálený přesvědčení papeže, že hete-

84 Viz Nacira Guénif-Souilamas, *La république mise à nu par son immigration*, Paris: La Fabrique Éditions, 2006.

rosexuální rodina zabezpečuje gender v jeho přirozeném místě, a jež mu předepisuje božský řád.⁸⁵ Zatímco ve Francii je pojetí „kultury“ přesně tím, co předává univerzální nezbytnost pohlavní odlišnosti chápané jako jasný rozdíl mezi maskulinním a femininním, v současné katolické teologii zjišťujeme, že v rodině nejenže musí být dvě rozdílná pohlaví, ale že je dokonce její povinností ztělesňovat a reprodukovat pohlavní odlišnost jako kulturní a teologickou nezbytnost.

V roce 2004, dříve než se stal papežem, věnoval se kardinál Ratzinger v „Listu biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi i ve světě“⁸⁶ dvěma přístupům k ženské otázce. První podle něj staví na protikladném vztahu muže a ženy. Druhý souvisí s novou genderovou politikou, jež gender chápe jako sociální funkci, která se může měnit. Ratzinger tento druhý proud feminismu charakterizuje následovně:

Ve snaze zabránit dominantnímu postavení jednoho nebo druhého pohlaví směřuje tato tendence ke smazávání jejich rozdílností, které jsou

85 Ratzinger se snaží doložit, že doktrína pohlavní odlišnosti vychází z příběhu o Stvoření (Genesis), příběhu, který ustavuje „pravdu“ o mužích a ženách. Jeho odpor vůči manželství gayů a leseb, které se snaží „zničit“ tuto pravdu, je tak založeno na jeho implicitním kreationismu. Dalo by se zkrátka odpovědět, že tato údajná pravda o mužích a ženách vůbec pravdou není, že tento řád chceme zničit, aby vznikl lidštější a radikálnější soubor genderových praktik. Ale takovouto mluvou bychom jen reiterovali kulturní rozdíl, který brání jakékoli analýze. Spíše bychom měli začít u stejného příběhu, příběhu Stvoření, a hledat, jaká další jeho čtení jsou možná. Mohli bychom se ptát, jakou biologii Ratzinger přijímá a zda biologické teorie, na které se odvolává, neuvádějí homosexualitu jako neškodný aspekt lidské sexuální variantnosti. Zdá se, že svou poznámkou o sociálních konstruktivistech, kteří chtějí popřít a překročit biologické odlišnosti, jej vážou k jistému teologickému čtení sociálního konstruování, kdy „transcendence“ je podle všeho tím, co máme hledat v „sakralizaci“ sexuality v pojmech její transcendentní funkce. Lze ukázat, že biologické odlišnosti, ke kterým odkazuje Ratzinger, se ve skutečnosti shodují s transcendentními významy, které vyhrazuje pro heterosexuální sexualitu ve službách reprodukce? Měli bychom ukázat, který biologický přístup má Ratzinger na mysli, jakož i pochopit, zda sociální praktiky, které chce zkotřit, včetně občanských svazků mezi osobami stejného pohlaví, jsou předepisovány nebo zakazovány nějakou údajnou biologickou funkcí. Nejde o to zavrhnout biologii a bezpodmínečně přijat představu voluntaristické konstrukce sebe samého, ale ptát se, jak se navzájem pojmají biologie a sociální praxe. Nedávno papež prohlásil, že teorie, podle níž je gender sociálně konstruován, je analogická ke zničení deštného pralesa, protože obojí se snaží popřít kreationismus. Viz „Meditation on Gender Lands Pope in Hot Water,“ Independent, 23. prosince 2008; a také feministickou odpověď od Angely McRobbie, „The Pope Doth Protest Too Much,“ Guardian, 18. ledna 2009.

86 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html (česky „List biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě“, Česká biskupská konference at <http://tisk.cirkev.cz/dokumenty/list-biskupum-katolicke-cirkve-o-spolupraci-mu-u-a-en-v-cirkvi-a-ve-svete/>).

považovány pouze za výsledek historicko-kulturní podmíněnosti. Na této rovině je tělesná odlišnost, nazývaná pohlaví, minimalizována, zatímco rozměr úzce kulturní, nazývaný gender, je zdůrazněn a považován za primární. Zastírání rozdílnosti nebo duality pohlaví má ohromné následky na různých úrovních. Tato antropologie, která zamýšlela hájit úsilí o rovnost ženy a její osvobození od biologického determinismu, ve skutečnosti inspirovala ideologie, které podporují např. zpochybnění rodiny s její přirozenou strukturou dvou rodičů, tedy otce a matky, zrovnoprávnění homosexuality s heterosexualitou a nový model polymorfní sexuality.⁸⁷

Dále tvrdí, že tento druhý přístup pramení z následující motivace:

Z tohoto antropologického hlediska by v sobě lidská přirozenost neměla charakteristiky, které by jí náležely absolutním způsobem: každá osoba od chvíle, kdy by byla svobodná od každého předurčení spojeného s jejím tělesným založením, by se mohla nebo by se měla zformovat podle svého přání.⁸⁸

Ve Francii je názor, podle něhož kulturu nese patrilineárně definovaná heterosexuální rodina, předáván pomocí tvrzení, že dítěti bez heterosexuálních rodičů bude nejenže scházet kognitivní orientace, ale bude dokonce vyloučeno z kulturních a kognitivních nezbytných předpokladů pro občanství. Tím se částečně vysvětluje, proč bylo ve Francii možné rozšířit smluvní práva prostřednictvím občanského paktu solidarity a proč se zároveň uplatňoval zamítavý postoj vůči gay a lesbickému rodičovství. Souvisí to s přesvědčením, že novým přistěhovaleckým rodinám schází silná otcovská postava a že udělení plných občanských práv vyžaduje podřízení se jistému ztělesnění otcovského zákona. Některé francouzské politiky tato analýza vedla k závěru, že stát musí vstoupit do rodin a regulovat je tam, kde se předpokládá, že nejsou přítomní silní otcové. Následkem toho byli rodiče oddělováni od svých dětí, a to pomocí nové politiky vůči přistěhovalcům, tj. politiky nastavené ve prospěch otce, a tudíž i ve prospěch symbolické rodiny, přestože to znamenalo, že budou zničeny rodiny skutečné, již existující.

87 Ibid.

88 Raději bych se nestavěla ani na jednu stranu, ale co pak zbývá? Ratzinger zde jednotlivé názory charakterizuje bez toho, aniž by je citoval, takže ačkoli to vypadá, že četl tyto zdroje nebo alespoň některé z nich, nemá oporu v žádných textech. Cituje samozřejmě Písmo svaté, ale názory, které mu údajně odporují nebo ho ohrožují, nikoli (nebo jsem je nenalezla).

Zatímco papež ve své argumentaci proti gay a lesbické sexualitě a neheterosexuálnímu rodičovství odkazuje k přirozeným zákonům kultury, v nepřímých odsudcích islámu se odvolává na civilizaci. Jak víme, koncem roku 2006 papež veřejně citoval dokument, který obsahoval následující odsudek islámu: „Ukaž mi, co nového přinesl Mohamed, a nalezněš tam pouze věci špatné a nelidské, jakou je jeho příkaz šířit víru mečem.“⁸⁹ Ratzinger tvrdil, že to nebylo jeho stanovisko, že je pouze citoval, ale když se na onen projev podíváme blíže, zjistíme, že text cituje, pak se od něj distancuje a následně jej mobilizuje, aby varoval před stávající hrozbou, již islám pro tuto civilizaci představuje. K této poměrně ohromující deklaraci lze jistě přistupovat více způsoby, například poukazem na krveprolití, skrze které se po stovky let šířilo křesťanství. Ale upozornila bych na pojem „nelidský“, jelikož je dán na roveň „zlu“ – papežovým názorem na kulturní základy lidství samotného jsme se již zaobírali.

Krom toho, když je meč v Koránu jako prostředek vnucování víry zakázán, v tomto scénáři je tak jistě prvkem přenosu. Kdo ten meč držel v ruce a vnucoval jím konverzi, když ne křesťanství? Právě proto, že meče dnes nejsou tím, co bychom zvolili pro účinný boj, odhalují mytickou dobu, kmenový archaismus, a stávají se pojičkou s fantazií. Mohla bych dlouho pokračovat, ale chci zde jen poukázat na výjimečné převrácení dějin, které umožňuje slovo „meč“, a na ohromnou ideologickou sílu rozlišování mezi lidským, čili zřejmě tím, co má oporu v židovsko-křesťanské kultuře, a „nelidským“, „zlým“, které vyvstává, když se od této kultury vzdalujeme. Vzpomeňme, jak upozorňuje Uri Avnery, že islám nebyl nikdy vnucován židům, že když Španělsko dobyli katolíci a muslimové byli zbaveni moci, inkvizice se obrátila proti muslimům i proti židům a Sefardové po padesát generací nacházeli útočiště v arabských zemích.⁹⁰

Když papež mluví o „meči“, kterým se ohánějí ti ne-lidští, musíme přemýšlet o tom, jaké převrácení, přesun, vymazání části dějin se ukrývá v této podivné výpovědi, v této přinejlepším řeči snů, která odhaluje hluboké spojení s tím, čím proklamativně opovrhne a co zavrhuje. Tato řada

⁸⁹ „Faith, Reason and the University: Memories and Reflections,“ a speech given at the University of Regensburg, September 12, 2006. Projev a další komentáře lze nalézt na http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html.

⁹⁰ „Muhammad's Sword,“ 23. září 2006, <http://zope.gush-shalom.org/home/en/channels/avnery/1159094813/>.

papežových proklamací před našimi zraky předvedla popření a přesun. Je to jako by papež říkal: „Řekl jsem to, neřekl jsem to; jen jsem citoval; říkali to jiní, a proto to má jistou autoritu; ta agrese je jejich, je to má agrese, kterou zažehává cizí agrese, ačkoli já vlastně vůbec žádnou agresi necítím.“ Figura, jejíž pomocí pojmenovávám agresi islámu, je figura agrese samotného křesťanství, což je moment, v němž dochází ke sbližování obou figur, a schopnost nadále rozlišovat mezi zakladateli islámem a křesťanstvím selhává. Jistě, je to právě ono rozlišení, které se papež snaží podtrhnout, zajistit, učinit nepochybné, ustavit bez nejmenšího zaváhání. Ale jeho jazyk převrací jeho vlastní argument, a to už tím, jak zároveň uznává a zavrhuje onu citaci. Tento paradox má sociální a dokonce i psychoanalytickou valenci, ale také se zdá, že navazuje na určitou ideu rozvoje a civilizačního pokroku (kdy bereme v potaz, že musíme z mnoha důvodů rozlišovat mezi kulturou a civilizací, ale že civilizace, nehledě na svůj původ v nahrazení církevních autorit občanskými soudy, funguje v tento moment diskurzivně za účelem synkretismu náboženských a sekulárních ideálů).

Je možné, že ve vztahu k výše popsaným argumentům se snažíme obhajovat čistě sekulární odpor. Nejsem si však zcela jistá, zda naše chápání sekularismu již nenese náboženský obsah nebo zda se z jakékoli z těchto pozic můžeme dovolávat ryzího sekularismu (možná lze sekularismus definovat, jen pokud je zapleten v těch samých náboženských tradicích, od nichž se chce odlišit, ale to je obecnější otázka, ke které mohu v tomto kontextu jen poukázat). Jako provizorní formulaci navrhuji, že sekularismus má řadu podob, z nichž mnohé obsahují formy absolutismu a dogmatismu, jež jsou jistě stejně problematické jako ty, které závisí na náboženském dogmatu. Kritická perspektiva se ostatně dokonale neschází s rozlišením na myšlení náboženské a sekulární.

Idea kultury, jak je chápána ve Francii – přístup, kdy kultura sama sebe chápe jako „sekulární“ – zjevně funguje v součinnosti s papežovou argumentací. Ačkoli papež vychází z náboženských základů, má mezi věřícími zřetelné odpůrce, a proto bychom neměli sekularismus vnímat jako jediný zdroj kritiky a náboženské myšlení jako jediný zdroj dogmatismu. Jestliže náboženství funguje jako klíčová matice pro artikulaci hodnot a jestliže se většina lidí v podmínkách globalizovaného světa uchyluje k náboženství, aby se zorientovali v otázkách hodnot, bylo by politickou

chybou tvrdit, že náboženství je třeba v každém případě překonat. Uvažme, že náboženství není jen řada přesvědčení nebo dogmat, ale matice pro formování subjektu, jehož konečná podoba není předurčena, je to diskurzivní matice pro artikulaci a zpochybňování hodnot a pole nesouhlasu. Stejně tak nemůžeme přistupovat k sekularismu jako k monolitu, protože různé sekularismy jsou mnohdy definovány způsobem, jakým se odtrhávají od určitých náboženských tradic. Nicméně někdy se sekularismu daří dosáhnout definice tím, že popře náboženskou tradici, která sice nedokonalá, ale trvale utváří a podporuje vlastní, údajně post-náboženské nároky. Domnívám se, že neprotiřečivý status sekulárního žida je toho dobrým, názorným příkladem. To samé můžeme pozorovat také například v rozdílném zacházení s náboženskými menšinami uvnitř údajně sekulárního rámce, kdy je *laïcité* ve Francii definována právě zasahováním církevních představitelů do záležitostí státu a zároveň v opozici k tomuto zasahování. Zdá se, že tento paradox zcela odhalila debata, zda mají mít dívky zakázáno nošení šátek ve školách. Na ideje sekularismu se odvolávalo, když bylo třeba posílit neznalé a nenávislné názory na islámskou náboženskou praxi (tj. šátek není nic jiného než sdělení myšlenky, podle níž jsou ženy podřízené mužům, šátek funguje také ve spojení s „fundamentalismem“), což je chvíle, ve které se *laïcité* stává nikoli způsobem vyjednávání nebo umožňování kulturní odlišnosti, ale naopak posílením určité řady kulturních předpokladů, jež vedou k vyloučení a snižování kulturní odlišnosti.

Jestliže jsem se na začátku této kapitoly zamýšlela nad důsledky sekulárního pokroku jako časového rámce pro uvažování o sexuální politice v naší době, nyní bych ráda uvedla, že to, o co se nyní jedná, nejsou ani tak způsoby, jak nahlížet do budoucna (v budoucnost věřím a radostně ji vyhlížím!), ale že jde o ideu pokroku, v níž sekularismus ani tak neporáží náboženství postupně, jako jej spíš oživuje coby součást své teze o kultuře a civilizaci. Sekularismus, jakého jsme svědky ve Francii, denuncuje a překračuje náboženský obsah, který zároveň oživuje právě v těch pojmech, jimiž se definuje kultura. V případě papežské autority se jedná o odlišné odkazování k rámci, který je podle všeho věčný a závazný a který je zároveň kulturní a teologický, což naznačuje neproměnné pronikání jedné sféry do druhé. S idejí nizozemské občanské integrace zde není úplná shoda, ale možná lze najít paralely, dokonce až příznačné rezonance, které má smysl nadále zkoumat. Problém samozřejmě není

v pokroku *per se*, a jistě ne v budoucnosti, ale ve specifických narativech rozvoje, v nichž se určité vylučující a vyčleňující normy stávají zároveň předběžnou podmínkou a teleologií kultury. Kultura tedy, rámována jako transcendentální podmínka a jako teleologie, může v obou případech vytvářet pouze monstrózní přízrak toho, co leží vně vlastního rámce myslitelnosti v čase. Mimo její vlastní teleologii existuje zhoubný a neblahý význam budoucnosti a pod transcendentální podmínkou vystrkuje různé bloudící anachronismus, který již vtrhl do naší politické přítomnosti, rozeznívaje poplach uvnitř sekulárního rámu.

Píši zde z pozice někoho, kdo chce kriticky porozumět diskurzu o islámu a politicky oponovat, jenž v současné době propagují Spojené státy, a politicky mu oponovat. Dostáváme se tak ještě k jinému diskurzu – k diskurzu civilizační mise, a nemáme zde dost prostoru, abychom se pokusili načrtnout jeho logiku nebo sledovat jeho rezonanci s jinými šablonami vývoje, které jsem se na těchto stránkách snažila rozlišit. Bylo by asi vhodné ve zkratce uvést, že USA se angažují ve vlastní civilizační misi a zapojují do ní celou škálu sekulárních a ne-sekulárních perspektiv. Konec konců nám prezident Bush tvrdil, že ve svém rozhodování následuje Boha a z nějakého důvodu tento typ diskurzu místy obhajoval jeho mimoprávní nebo dokonce kriminální jednání. Zdálo by se, že jak sekulární rámec, tak civilizační mise, která sama je ve svém sekularismu ambivalentní, jsou ukázány jako pokročilé pozice, které opravňují k tomu předložit vlastní pojetí demokracie těm, kdo jsou charakterizováni jako předmoderní, jako ti, kdo se ještě nesrovnali se sekulárními podmínkami liberálního státu a jejichž náboženská víra je považována za dětinskou, fanatickou nebo vybudovanou na údajně iracionálních a primitivních tabu. Civilizační mise, jak ji popsal Samuel Huntington, je sama o sobě směsicí náboženských a sekulárních ideálů a příliš to neskrývá. Huntington prosazuje názor, že USA, které reprezentují to, co poměrně zbrkle nazývá „Západem“, údajně prošly modernizací, dospěly k sekulárním principům, které přesahují a smírují náboženské pozice, které jsou pokrokovější a nakonec racionálnější, a proto jsou Spojené státy více způsobilé pro demokratickou deliberaci a samosprávu.⁹¹ Ony ideály demokracie,

91 Viz Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations?: The Debate*, London: W. W. Norton & Co. Ltd., 1996; *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster, 2005.

kteře Huntington přijímá za své, vyjadřují zároveň hodnoty vycházející z židovsko-křesťanské tradice. Z tohoto přístupu vyplývá, že všechna ostatní náboženství leží vně trajektorie modernizace, která konstituuje civilizaci a její „misionářský“ nárok na závaznou budoucnost.

Jsou-li islámské společnosti, které byly ničeny v posledních válkách a ve válkách právě probíhajících, považovány za ne-lidské nebo „vně“ kulturních podmínek, za nichž může vyvstat lidské, potom patří do času kulturního dětství neboli toho, co stojí mimo čas, jak jej známe. V obou případech jsou nahlíženy jako společnosti, které ještě nedospěly k ideji racionálního člověka. Z toho plyne, že ničení takových společenství, jejich infrastruktur, obydlí a jejich náboženských nebo společenských institucí, je vlastně ničením něčeho, co ohrožuje lidství, ale ne ničením něčeho, co je samo o sobě lidské. Právě dle tohoto domyšlivého pojetí dějin jakožto pokroku umísťujeme „Západ“ do pozice toho, kdo vyjadřuje paradigmatické principy lidství – lidí, kterým lze přiznat hodnotu, kteří jsou hodni ochrany, jejichž životy jsou nezajištěné a v případě ztráty jsou hodny veřejného truchlení.

V závěru mi dovoluťe, abych se vyjádřila k otázce mučení, která nás dovede zpět k otázce časovosti a k opětovnému promyšlení kulturní odlišnosti. Nejprve chci nabídnout tezi, že když USA schvalovaly své protokoly o mučení, vycházely z chabého antropologického zdroje. Ministerstvo obrany použilo text *The Arab Mind* (Arabská mysl) ze 70. let, který předpokládal, že něco jako „arabská mysl“ existuje a že ji lze obecně charakterizovat ve vztahu k náboženským přesvědčením a k specifické zranitelnosti v oblasti sexuality lidí arabského původu.⁹² Text se opíral o takový druh kulturní antropologie, který pojímal kultury jako soběstačné a osobité, který odmítal globální mísení kulturních a společenských útvarů a který sám sebe umísťoval mimo morálního souzení a obecněji, do služeb kulturní tolerance. Tím zde chci říct, že obrovské zploštění arabského života na „arabskou mysl“ vytváří příhodný objekt pro armádu USA a pro protokoly o mučení, které byly zavedeny generálem Geoffrey Millerem. Jelikož žádná „arabská mysl“ samozřejmě neexistuje – nelze přeci přisoudit stejné obavy a úzkosti celému arabskému světu ve vší jeho geografické kom-

92 Viz Raphael Patai, *The Arab Mind*, revidované vydání, Long Island City: Hatherleigh Press, 2002.

plexnosti a kosmopolitních projevech – text si musel vytvořit objekt, kterým by mohl manipulovat. Byly vyvinuty strategie, jak z oné mysli získávat informace, a tyto strategie byly aplikovány v různých aktech mučení, které jsme měli možnost vidět obrazově zdokumentované i v těch aktech, kterým se žádné mediální reprezentace nedostalo.

Lidé, kteří tyto plány mučení vytvářeli, chtěli pochopit specifická slabá místa populace formované v rámci islámu a vytvořili sexuálně cílené postupy, které byly zároveň formou náboženské bigotnosti nebo nenávislosti. Musíme však mít na paměti, že islám jako subjekt byl tímto mučením konstruován rovněž a uvedené antropologické texty, stejně jako protokoly o mučení, byly součástí produkce tohoto subjektu v rámci vojenského diskurzu. Zde je žádoucí zůstat opatrný, proto svou tezi raději zopakujme: ono mučení nebylo jen způsobem, jak zostudit a ponížít vězně v Abú Ghrajbě a na základně Guantánamo prostřednictvím jejich předpokládaného kulturního formování. Mučení je zároveň způsobem, jak nátlakem vytvořit arabský subjekt a arabskou mysl. To znamená, že bez ohledu na komplexnost kulturního utváření vězňů byli tito vězni nuceni ztělesnit určitou kulturní redukci, která byla popsána ve zmíněném antropologickém textu. Nezapomeňme, že tento text nemá epistemicky privilegovaný vztah ke svému subjektu. Přinutit subjekt k tomu, aby vznikl, je součástí celého projektu – a musíme se tázat, proč je tomu tak.

V nejsledovanějších debatách o této otázce nebyla v mainstreamových médiích tato perspektiva brána v potaz. Byly zde zřetelné dva způsoby, jak k tématu přistupovat uvnitř liberálního rámce. První je založen na argumentu, který vychází z kulturních práv a jejich porušování. Podle něj sehrané a zorganizované scény mučení a fyzického ponižování u těchto arabských populací zneužívají jejich specifickou zranitelnost na rovině sexuality. Podle druhého přístupu musíme mučení odsoudit normativně a bez odkazu na kulturu, protože jde o jednání, které je špatné, ať se provádí proti komukoli a ať se jej dopouští kdokoli. První přístup, který klade důraz na kulturní práva, zastává například americký novinář Seymour Hersh⁹³. Zastánci tohoto přístupu tvrdí, že v průběhu mučení docházelo ke specifickým útokům na kulturu a toto narušování kulturních hra-

93 Viz Seymour Hersh, *The Chain of Command: The Road from 9/11 to Abu Ghraib*, New York: HarperCollins, 2004; a „The Gray Zone: How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib,“ *New Yorker*, 25. května 2004, http://www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fa_fact.

nic souviselo s cudností, tabu ve vztahu k homosexualitě a okolnostmi obnažování na veřejnosti a studem. Mučení také rozbilo sociální kódy pohlavní odlišnosti, protože při něm byli například muži nuceni oblékat se do ženského spodního prádla a ženy byly ponižovány tím, že se musely obnažovat.

Oba tyto rámce jsou nezbytné, abychom porozuměli mučení, ale nakonec nedostačují. Ano, při mučení docházelo ke specifickým útokům na kulturu a zjevně byly v rozporu s jakýmkoli normativním rámcem, jenž by byl hoden tohoto označení. Ale chceme-li pochopit, v jakém smyslu jsou tyto scény sexuálního ponižování a fyzického mučení součástí civilizační mise, konkrétně i pochopit jejich snahu získat absolutní kontrolu nad konstrukcí subjektu mučení, pak oba tyto přístupy musíme zasadit do širšího rámce. Ptáme-li se, co je ve hře při vytváření arabského subjektu jako osobitého místa specifické sexuální a sociální zranitelnosti, musíme se dobrat toho, jaká pozice subjektu je vtahována do hry nejen armádou Spojených států, ale obecněji válečným tažením. Pokud chceme mluvit o „specifických kulturách“, bylo by logické začít specifickou kulturou armády Spojených států, s jejím zdůrazňovaným maskulinismem a homofobií, a ptát se, proč musí pro vlastní účely převážně muslimské populaci, proti které vede válku, přidělit roli primitivního tabu a studu. Zastávám názor, že v tomto kontextu se jedná o civilizační válku, která zobrazuje armádu jako kulturu, která je sexuálně progresivnější. Příslušníci armády se cítí jako více sexuálně „pokrokoví“, protože si prohlížejí pornografii nebo ji nutí svým vězňům, protože překonali vlastní zábrany a jsou s to vykořisťovat a ničit zábrany těch, které týrají.

Zdánlivá „nadřazenost“ armády nespočívá v její schopnosti vést válku proti vojenským subjektům nebo proti domnělým sexuálním a morálním pravidlům islámu, ale spočívá v její schopnosti konstruovat arabský subjekt s pomocí protokolů o mučení. Nejde jí jen o prolomení těchto pravidel a předpisů, ale o zkonstruování subjektu, který se zhroutl sám, když je donucen svá pravidla porušovat. Nabízí se otázka, jaký subjekt by se za daných podmínek nezhroutil. Možná se mučitel staví do pozice někoho, kdo čerpá z radikální prostupnosti vězně, aby sám dosáhl neprostupnosti – potom ale přehlíží fundamentální prostupnost, zasažitelnost veškerého tělesného života. Porušování pravidel je ze strany armády aktem mocenského ovládnutí, ale armáda přitom také užívá a „předvádí“ svou svobodu,

kteřá je na jednu stranu mimozákonná a donucující, na druhou stranu reprezentuje civilizační misi působící v její prospěch. Konec konců, podle Huntingtonových zastánců a tvůrců „arabské mysli“ nemůže existovat civilizace, jejíž niternou součástí by byl islám. A přesto, když pozorně ji nahlédneme, co se v tomto případě reprezentuje jako civilizační mise, spatříme bezuzdně homofobní a misogynní činy. Tyto případy mučení musíme číst jako činy homofobní instituce, působící proti uměle zkonstruovanému společenství, které se stalo terčem právě kvůli svému studu ve vztahu k homosexualitě, jako činy misogynní instituce proti společenství, v němž jsou ženy stavěny do rolí určených pravidly cti a studu, a nejsou tedy „rovnoprávné“ způsobem, jako jsou údajně rovnoprávné ženy na Západě. Takto lze pochopit fotografie žen se strženými závoji, které americká armáda šířila v Afghánistánu coby symbol svého „vítězství“, jako předzvěst digitálního snímání a porušování pravidel sexuálního chování, jež byly vynucovány vojáky USA v Abú Ghrajbě a na Guantánamu.

Vidíme zde také propojení určitého kulturního předpokladu pokroku s oprávněním bezmezně ničit. Konkrétněji, v tomto druhu implicitní racionalizace je krutě zneužita norma „svobody“, jež funguje v současné sexuální politice, a tato „svoboda“ je zneužita nejen coby prostředek donucení, ale také jako něco, co bychom mohli nazvat „*jouissance* mučení“. Ptáme-li se, o jaký druh svobody se jedná, je to ten, který nepodléhá zákonům a zároveň je prostředkem donucení; je to rozšíření logiky, jež ustavuje státní moc a její mechanismy užívání násilí jako by byly mimo zákon. Tato svoboda nepatří do diskurzu práv, pokud tedy mezi práva nepočítáme právo nenést žádnou právní odpovědnost za své jednání.

Ve scéně mučení působí přinejmenším dvě protichůdné tendence. Na jedné straně jsou iráčtí vězni považováni za předmoderní právě v tom smyslu, v němž je předmodernost chápána jako ztělesnění jistých zákazů a zábran ve vztahu k homosexualitě, obnažování, masturbaci či nahotě. Chce-li armáda prosadit tuto představu o předmodernosti, nejenže spoléhá na špatný kulturní esencialismus, ale mučení používá k tomu, aby ověřila a potvrdila tezi tohoto špatného kulturního esencialismu. A šla bych ještě dál: mučení lze v tomto smyslu chápat jako jistou techniku modernizace. Na rozdíl od těch disciplinárních režimů formování subjektu, kterým jde o to, transformovat mučené v exemplární moderní subjekty, mučení tohoto druhu se snaží vystavovat status mučených jako

trvalý, nízký a úchylný vnějšek samotného formování subjektu. Pokud se jedná o nějaké subjekty, jsou to subjekty mimo civilizační trajektorii, jež zajišťuje „lidskost“, a to dává ochráncům civilizace „právo“ vylučovat je mnohem násilněji. Jedná-li se o subjekty určitého druhu, nachází se vně civilizační trajektorie, jež zabezpečuje „lidské“, což dává ochráncům civilizace „právo“ je vylučovat o to násilněji. Přestože jde o donucovací prostředky modernizace, ve hře je rovněž otázka barbarství specifického pro sekulární modernismus. Z tohoto úhlu pohledu vidíme, že civilizační mise, v níž se angažuje armáda svými akty mučení, komplikuje narativ pokroku, který by válku proti islámu obhajoval. V zkratce rovněž vidíme jak je postoj sexuální svobody strategicky „rozmístěn“, aby byl zneužit k vynucení kapitulace před sexuálním ponížením, což je moment, ve kterém se „donucovací“ dimenze této dějinné verze moderního sekularizačního projektu stává celkem zřetelnou. Je, doufám, zřejmé, že akty mučení nechápu ani jako úchylinky v konání jednotlivců, ani jako strategické cíle armády Spojených států, které se jimi stali při jejím plném vědomí. Donucovací povahu těchto aktů ponížení a mučení spíše chápu jako něco, prostřednictvím čeho se donucení – jež je už stejně přítomné v civilizační misi a především v násilném nastolení jistého kulturního řádu zobrazujícího islám jako zavrženíhodný, zpátečnický, očekávaně destruktivní, pročež vyžaduje buď podřízení se kultuře lidskosti nebo vyloučení z ní – jenom stává explicitnějším, zřetelnějším. Tato logika není vzdálena popření a přesunu v papežově rétorice vůči islámu. Je-li nám islám představován jako z definice násilný, jakkoli je svázán pravidly, pak musíme mít k dispozici nová disciplinární pravidla proti jeho násilnosti; pokud jde o stávající pravidla, islám vyžaduje emancipaci, kterou mu může přinést jedině modernita.

Netvrdím, že upírat někomu právo na pobyt je totéž, co sexuální týrání, jsem ale přesvědčena, že přísné vyloučení islámských komunit z převládajících norem euroamerického prostoru, budeme-li mluvit velmi široce, je založené na přesvědčení, že islám představuje hrozbu pro civilizaci a převládající normy polidštění. A pokud se nějaká skupina lidí zdá být hrozbou pro kulturní podmínky polidštění a občanství, je tak zaručen důvod pro jejich mučení a zabíjení – jelikož tito lidé již nemohou být konceptualizováni jako lidé nebo jako občané. V případě sexuálního mučení jsou sexuální svobody rozvíjeny zhoubným způsobem: „Tuto svobodu ztě-

lesňujeme my, vy ne; proto vás můžeme donucovat a tak uplatňovat naši svobodu a vy, vy pro nás budete ukazovat svou nesvobodu a tento spektakl poslouží jako vizuální ospravedlnění našeho útoku proti vám.“ Jistě, je to něco jiného než strhávání závoje afghánským ženám, jehož jsme byli svědky na titulní straně *New York Times*, nepůsobí zde však stejný předpoklad? Nestaly se, k našemu zděšení, v těchto kontextech z feminismu a sexuální svobody „znaky“ probíhající civilizační mise? Můžeme vůbec začít chápat mučení, dokud nebudeme hovořit o homofobii uvnitř armády, homofobii, která je uplatňována na populacích, jež byly nábožensky formovány skrze tabu homosexuality?

Co je to tedy za setkání, když ve scéně mučení využívá brutální homofobie a misogynie předpokládanou homofobii a misogynii svých obětí? Pokud se zaměříme na onu předpokládanou homofobii a misogynii obětí, a to i kdybychom ji nahlíželi v rámci tolerance, kulturních práv nebo specifických kulturních útoků, přestáváme brát ohled na konkrétní zneužívání, vykořisťování, jež ve scéně mučení působí. Homofobie a misogynie se ve scéně mučení zdají být mnohem zásadnější než jakákoli homofobie nebo misogynie, kterou bychom mohli připisovat mučené populaci, nebo již bychom mohli chápat jako specifický sklon nebo zaostalost samotného islámu. Ať je vztah mezi islámem a postavením žen jakýkoli, je naprosto nezbytné vyjít z tvrzení, že tento vztah je komplexní, v dějinách se proměňoval a nelze jej jen tak snadno zjednodušit (jako vhodný úvod do problematiky pro anglicky mluvící čtenáře doporučuji edici *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, jejíž editorkou je Suad Joseph a z níž bylo publikováno již šest svazků v nakladatelství Brill).

Ve scéně mučení se jedná o spojení násilí a sexuality, jež patří k civilizační tezi, jak byla formulována v kontextu těchto válek. Spojené státy konec konců přinášely zdánlivě „zaostalému“ nebo předmodernímu islámskému Druhému civilizaci. To nejzřetelnější, co přináší, je mučení jako nástroj a znak civilizace. Nejsou to deviace typické pro válku, je to krutá a spektakulární logika imperiální kultury Spojených států, jež operuje v kontextu jejich současných válek. Scény mučení se odehrávají jménem civilizace proti barbarství a vidíme, že civilizace, o kterou se zde jedná, je součástí pochybné sekulární politiky, jež není o nic více osvícená nebo kritičtější nežli nejhorší formy dogmatického nebo restriktivního náboženství. Historická, rétorická a logická spojení mezi nimi mohou být

ostatně mnohem hlubší, než se domníváme. Barbarství, o kterém je řeč, je barbarství civilizační mise a každá protiimperialistická politika, především feministická a queer politika, mu musí vytrvale vzdorovat. Cílem je ustavit politiku, jež se brání proti státnímu útlaku, a vystavět rámec, v němž lze vidět, jak násilí páchané jménem zachování určité modernity spolu s domyšlivou představou o kulturní homogenitě nebo integraci vytvářejí pro svobodu tu největší hrozbu. Jsou-li scény mučení zbožštěním určité koncepce svobody, pak jde o koncepci, v níž zcela schází zákony a veškeré zábrany právě proto, aby tato koncepce mohla prosazovat zákony a jejich prostřednictvím uplatňovat donucování. Je zjevné, že ve hře jsou dvě soupeřící pojetí svobody, ačkoli je asi vhodné poznamenat, že svoboda být ochráněn před donucováním a násilím je jedním z významů, který se ztratil z dohledu. Stejně tak se ztratila schopnost vnímat čas, tuto dobu, vně oné teleologie, jež sama sebe násilně ustavuje jako počátek i cíl toho, co je vůbec kulturně myslitelné. Ustavení politického rámce, který by nám dovoľoval zpochybňovat a dynamizovat naše představy o kulturních normách uvnitř globálního rámu, by jistě bylo jedním ze způsobů, jak přemýšlet o takové politice, jež by znovu zmobilizovala sexuální svobodu v kontextu spojeneckých bojů proti rasismu, nacionalismu a proti pronásledování náboženských menšin.

Nejsem si ale vůbec jistá, jestli tyto boje musíme soustředit do jednotného rámce. Jak jsem, doufám, (alespoň v předběžné formě) ukázala, pokud trváme na sjednoceném kulturním rámci jakožto podmínce politiky, ať už by byl tento rámec sekulární nebo náboženský, vylučujeme tento rámec z politického zpochybnění. Jestliže, jak tvrdí Marx, musí být výchozím bodem pro naši analýzu historická přítomnost, pak proto, abychom docílili jakéhokoli komplexního popisu přítomnosti, budeme muset znovu promyslet, jak na sebe časovosti naráží a jak se zase sbíhají. To znamená, jak se domnívám, jednak odolávat sjednoceným rámcům, které by zmíněné antagonismy začlenily do rovnocenných právních nároků, jednak odolávat narativům rozvoje, jež předurčují, z čeho sestává správná představa lidského prospívání. Vždy je možné nejen ukazovat, v jakých významech je islám moderní, stejně tak je důležité tvrdit, že některé sekulární ideály by se nemohly vyvinout, pokud by nebyly přeneseny do islámské praxe a v ní i rozpracovány. Cílem nicméně není ukázat, že jsme všichni moderní. Jestliže modernita usiluje o konstituci sebe sama skrze

plynulé a rozvíjející se chápání času a jestliže jsou některé naše osobní svobody konceptualizovány uvnitř tohoto chápání plynulého a rozvíjejícího se uskutečnění, potom bychom snad měli vzpomenout na Nietzscheho bonmot z *Vůle k moci*. „Lidstvo nespěje kupředu, lidstvo ani neexistuje.“⁹⁴ Ještě výstižnější je možná to, jak Walter Benjamin v třinácté tezi v práci *O pojmu dějin* trvá na tom, že „představu okroku lidského rodu v dějinách nelze oddělit od představy, že dějiny postupují homogenním a prázdným časem. Kritika představy tohoto postupu musí tvořit základnu kritiky představy pokroku vůbec.“⁹⁵ V jedné z následujících tezí poznamenává, že „revoluční třídy mají v okamžiku své akce za to, že prolamují kontinuum dějin“.⁹⁶ Historik, který chápe, jakým způsobem se před námi minulost vyjevuje, jak minulost není minulostí, ale pokračuje do přítomnosti, je historikem, který chápe „nynějšek“ jako čas, v němž je „zaražena tříska mesiánského času.“⁹⁷ Benjaminův odkaz, výrazně nesekulární, nespolehá na ideální budoucnost, která má přijít, jako spíše na výbušnou sílu minulosti, která se projeví v současnosti a která pomocí svého sjednocujícího působení smazává veškeré kvalitativní rozdíly. „Konstelace“, což je jakákoli historická doba, je právě tou náročnou a přerušovanou scénou mnohačetných časovostí, kterou nelze redukovat na kulturní pluralismus nebo na liberální diskurz práv. Benjamin vyvozuje závěr, že „každá vteřina v ní totiž byla malou brankou, jíž mohl vstoupit Mesiáš“ – jde o dějinnou situaci, v níž politická odpovědnost za přítomnost existuje právě „teď“. Není náhodou, že Benjamin považoval revoluční čin, jakým je stávková, za zavržení donucující státní moci. Ona moc spoléhá na určité nepochybné pojetí historického pokroku, aby tím sama sebe legitimizovala, a toto je vymoženost zcela moderní. Oddělovat „nynějšek“ od těchto nároků modernity znamená podkopávat časový rámec, který nekriticky podporuje státní moc, jeho legitimační působení a jeho donucující instrumentalitu. Bez kritiky státního násilí a moci, kterou stát ovládá za účelem konstrukce subjektu kulturní odlišnosti, je naše domáhání se svo-

94 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. W. Kaufman, trans. W. Kaufman and R. Hollingdale, New York: Vintage, 1968.

95 Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1968 (česky Benjamin, W.: *Výbor z díla II. Teoretické pasáže*, přel. M. Ritter, Praha: Oikoymenth, 2011, s. 313).

96 *Ibid.*, 314.

97 *Ibid.*, 316.

body ohroženo přivlastněním státem, který nás může přimět, abychom se vzdali veškerých jiných závazků. Pouze prostřednictvím takové kritiky státního násilí máme šanci najít již existující spojení a místa spojení s jinými menšinami a vážit si jich, a to proto, abychom mohli soustavně reflektovat, jak se nás donucování snaží rozdělit a odvádět naši pozornost od samotné kritiky násilí.

Pouze když se vyrovnáme s epistemickými posuny uvnitř kulturních perspektiv, jak sekulárních tak i náboženských, budeme všichni schopni zvážit čas a místo politiky. Je-li svoboda jedním z ideálů, v něž věříme, bude důležité si zapamatovat, jak snadno může být rétorika na podporu svobody zneužita ve jménu sebelegitimace státu, jehož donucovací moc vyvrací jeho prohlašování se za ochránce lidskosti. Pak možná budeme moci přehodnotit svobodu, dokonce svobodu jako absenci donucení, a považovat ji za podmínku solidarity mezi menšinami a pochopit také, jak důležité je v kontextu všudypřítomné kritiky války utvářet sexuální politiku.