

# Za hranice sekulární autonomie? Pojetí emancipace u Saby Mahmood a Judith Butler<sup>1 2</sup>

**Jakub Ort** 

Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav politologie

## **Beyond Secular Autonomy? The Concept of Emancipation According to Saba Mahmood and Judith Butler**

**Abstract:** The article deals with a feminist critique of the secular notion of autonomy as a normative basis for the emancipation of the subject. It does so on the basis of discussions related to the so-called post-secular turn in feminist thought. The text is based on a comparison and interpretation of the theoretical insights of Saba Mahmood and Judith Butler. According to Mahmood, the poststructuralist critique of the Enlightenment conception of the subject, as seen in Butler, still places too much emphasis on secular detachment from tradition. In contrast, Saba Mahmood's approach seeks to rehabilitate a 'consolidationist' conception of the subject through which a more positive interpretation of religious ethics can be made, especially (but not only) in the case of Muslim women. The text also shows, however, that while Mahmood's reflections challenge Judith Butler's notion of performative identity they connect well to her later reflections on the precarity of life. The article concludes by assessing to what extent and in what sense the critique of the autonomy of the subject put forward here can be evaluated as post-secular.

**Keywords:** Judith Butler, Saba Mahmood, postsecular turn, autonomy of subject

Ort, Jakub. 2023. Za hranice sekulární autonomie? Pojetí emancipace u Saby Mahmood a Judith Butler. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 146–170, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.018>.

<sup>1</sup> Tento článek je přepracovanou verzí kapitoly dizertační práce *Postsekulární obrat v současné feministické teorii* obhájené 16. 5. 2023 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

<sup>2</sup> Článek vychází v rámci projektu OLIPOL, Ochrana lidských práv v polarizovaném kontextu financovaného Norskými fondy pod číslem LP-HRMGSA-026.

Pod vlivem širší kritiky tzv. sekularizační teze v sociálních vědách, ale také v reakci na instrumentalizaci diskurzu ženských práv a některých feministických důrazů v boji proti islámu se rozvinula mezi některými feministickými autorkami diskuse, která kriticky zkoumá vztah mezi feminismem a sekulárními hodnotami a myšlenkovými vzorci. V některých textech můžeme v tomto ohledu dokonce narazit na poněkud schématické označení postsekulární feminismus (Braidotti 2008; Vasilaki 2016;). Mezi ně lze počítat především antropoložku Sabu Mahmood, autorku zásadní knihy *Politics of Piety*, (Mahmood 2012) Judith Butler a její texty z období po roce 2001 (především Butler 2013) a Joan Wallach Scott, zejména její knihu *Sex and Secularism* (Scott 2017). V následujícím textu představím feministickou kritiku sekularismu postavenou především na kritice emancipace postavené na normativním důrazu na autonomii subjektu. V první části článku představím obecnější východiska této kritiky a v druhé se budu podrobněji zabývat myšlenkami Saby Mahmood a Judith Butler a jejich vzájemnou diskusí. Naznačím také způsob, jak je možné na základě jejich myšlenek rekonstruovat pozitivní nárys feministické emancipace subjektu. V této fázi také spojím argumenty Butler a Mahmood s východisky Kompozicionistického manifestu Bruna Latoura (Latour 2017). Ačkoli v jeho textu nejde o feminismus, argumentuji, že vykazuje strukturálně podobný přístup k problému modernity a postmodernity, a to jak na analytické, tak na normativní rovině.

Nejprve musím stručně vymezit používání ne zcela jasných a vzájemně se překrývajících pojmů sekularizace, sekularismus a sekularita, od nichž se pak odvíjí i používání pojmů jako postsekularita. Rozdíly mezi pojmy chápu takto: *Sekularizace* popisuje historicko-společenský proces spojený s modernizací, patří především do sociologie a je spojen s tradiční a zároveň problematizovanou sekularizační tezí (Vido 2011). *Sekularismus* je pak ještě širším pojmem. Rozlišit ho můžeme spolu s Josém Casanovou na „státnickou doktrínu“ a filosoficko-historický či ideologický postoj (Casanova 2009: 1061). V prvním případě se jedná především o typ institucionálního politického uspořádání, který určitým způsobem odděluje církev od státu a nastavuje jejich vzájemný vztah. V druhém případě jde o širší a někdy velmi volný soubor světonázorových představ a hodnot, často spojených osvícenským dědictvím, které se mohou radikalitou svého vztahu k náboženství velmi různit. Třetím termínem je *sekularita*, kterou Casanova nazývá „ústřední moderní epistemickou kategorií“ (Casanova 2009: 1050). Tento termín nám pomáhá přesunout pozornost z roviny legálně-politického diskurzu o institucích či formulací idejí a hodnot na rovinu žité zkušenosti sekulárního člověka. Jak píše Saba Mahmood, její charakteristiky nevyvěrají ani tak ze „státních výnosů a opatření, ale spíše z kultury jako celku, kde se diseminují, reprodukují a vtělují jakožto sensibility“. Sekularita je tedy určitý způsob, jak prožívat a poznávat svět, ale také jak se formuje lidská subjektivita i tělesnost.

Feministickou diskusi, kterou na následujících stránkách umísťuji mezi sekularismus jako širší světonázorový a hodnotový rámec a sekularitu jako určitou strukturu subjek-

tivace a žité zkušenosti. V prvním případě jde především o normativní vzorce a představy, které se do feminismu propisují skrze jeho (vnitřně kontradiktorní) vazbu na osvícenskou emancipační tradici, v druhém případě jde především o vztah genderové subjektivace na její další aspekty, ke kterým sekularita patří. Takto vymezené konceptuální pole pak také může předejít určitým nedorozuměním ohledně postsekulárního obratu. Ten zde nevypovídá přímo o „návratu náboženství“, jak je tomu v případě, že postsekulární obrat postavíme proti určitým variantám klasické sekularizační teze. Neznamená ani výzvu k desekularizaci státních institucí a rozpuštění oddělení církve od státu tam, kde funguje. (I když pro legálně-institucionální uspořádání vztahu náboženství a státu může mít tato diskuse relevanci.)

Jedním z klíčových aspektů sekulárního étosu je důraz na lidskou autonomii. Člověk sám má být mírou pravdivosti poznání, etičnosti vlastního jednání a aktérem při úsilí o hledání smyslu. Sekulární autonomie stojí v protikladu k náboženské heteronomii, k metafyzickým zdrojům pravdy, smyslu a dobra podpíraným tradicí či církevní autoritou. Charles Taylor pokládá důraz na autonomii za jeden ze čtyř konstitutivních komponentů velkých vyprávění, které společně podpírají sdílenou zkušenost „uzavřených struktur světa“, typickou pro „imanentní rámec“ sekulárního zakoušení světa. Hodnoty mají být nově „autorizovány“ autonomním já (Taylor 2007: 590). Tento důraz můžeme najít vyjádřený v dílech osvícenských filosofů, typicky např. v Kantových spisech, Taylor ale upozorňuje, že se jedná o širší narativ, který přesahuje argumenty jednotlivých myslitelů a čerpá svou sílu ze zdání samozřejmosti, které vytváří (Taylor 2007: 591).

Přechod od závislosti na heteronomních rámcích k autonomní autorizaci hodnot a morálního jednání je pochopitelně také jedním ze základních kamenů pojetí emancipace, které se v různých podobách promítá do emancipačních hnutí a myšlení. To feministické je jedním z nich. Ne vždy a všude je přitom myšlenka autonomie explicitně formulována v protikladu k *náboženské* heteronomii. Dichotomie náboženství/sekularita a heteronomie/autonomie se jistě zcela nepřekrývají. Destabilizace této představy je ostatně jedním z cílů tohoto článku. Dějiny osvícenské myšlenky autonomie jsou plné i kontinuit s křesťanstvím.<sup>3</sup> Jak ale vidíme v současných diskusích, autonomie subjektu je jednou z hodnot, která se v současných diskusích o náboženství a feminismu znovu a znovu mobilizuje. Antropoložka Orit Avishai upozorňuje, že i na akademické úrovni se stále znovu palčivě vyjevuje paradox, který lze s příděchem ironie (vůči těm, kteří a které ho kladou) vyjádřit: Proč ženy

<sup>3</sup> Zásadní je v tomto ohledu reformace a Lutherův důraz na spasení pouhou vírou, které věřícího do jisté míry emancipuje od instituce církve, a i mnozí teologové tak tento posun pokládají za jeden ze základních předpokladů zrodu moderního subjektu. S tím pak souvisí i povaha německého osvícenství, které nikdy nebylo jednoznačně protináboženské.

praktikují patriarchálně laděné náboženství a jak emancipovat ty, které si zřejmě emancipované být nepřejí?<sup>4</sup>

Antropoložka Orit Avishai ve svém textu o ortodoxních židovkách popisuje tři způsoby, jakými se sociální vědci a vědkyně pokouší vysvětlit to, co se z hlediska sekulárního pojetí emancipace jeví jako paradox. Jak vůbec chápat motivace a způsoby jednání žen, které se přimykají k rigidním formám náboženství? Kde je zdroj jejich aktérství? Avishai popisuje tři obvyklé strategie, kterými se s problémem vyrovnávají současné sociální vědy (Avishai 2008: 411). První z nich klade důraz na ambivalenci náboženství, negativní efekty patriarchálních struktur mohou být vyvažovány určitými pozitivními efekty, např. ochranou před sociálními riziky moderní společnosti. Druhá interpretační strategie klade důraz na určité prvky subverze obsažené ve způsobech, jakými ženy náboženství praktikují. Ačkoli to nemusí být zřejmé na první pohled, při bližším zkoumání se ukazuje, že ženy nenaplníují náboženskou ortodoxii či ortopraxi slepě. Nepřímo se tak posiluje předpoklad, že jednání je spojené se subverzí. Nakonec zbývá interpretace, která klade důraz na mimonáboženské cíle – náboženství plní funkce spojené s politickými ideologiemi, kulturní identitou či ekonomickými zisky.

Není pochyb o tom, že všechny tři výkladové přístupy mají své přednosti. Zajímavý a problematický je ale jejich sdílený předpoklad problematičnosti náboženství, se kterým je třeba se tím či oním způsobem vyrovnat. Jak píše Avishai, za všemi těmito přístupy proznívá slaběji či silněji dědictví sekulárního důrazu na autonomii, spojené s feministickou opozicí vůči náboženství. „Nábožensky praktikující ženy jsou utlačované a jednají podle falešného vědomí,“ popisuje Avishai kriticky implicitně přítomné východisko těchto snah (Avishai 2008: 411). Ačkoli popisované přístupy ukazují, že badatelé a badatelky nechtějí zůstat u této jednostranné interpretace a snaží se ji doplnit či diferencovat, stále ji považují za určité sdílené východisko společných úvah. V tomto článku mě naopak zajímají způsoby, jakými feministické autorky sekulárně pojatou autonomii jako východisko emancipace subjektu kritizují, problematizují, či dokonce nahrazují jinými důrazy a normativními obrazy emancipace.

Článek začíná kritickou analýzou dvou základních zdrojů autonomie subjektu, historicky ranějším důrazem na rozum a pozdějším důrazem na sexuální touhu. Na ni navazuje část o poststrukturalistickém pojetí emancipace jako transgrese a jejích limitech. V druhé části článku interpretuji tři pokusy o rozvržení takového pojetí subjektu, které nepracuje v první řadě s měřítkem autonomie a je otevřené i náboženským tradicím. Zvláštní prostor budu věnovat konceptualizaci Saby Mahmood a jejímu obratu k aristotelské etice ctnosti. Dále srovnám melancholickou a afirmativní snahu

<sup>4</sup> Stále silnější je ovšem také kritika takto položené otázky. Kromě Avishai a dalších autorek diskutovaných v článku existuje už téměř klasická kritika ze strany postkoloniálního feminismu (Mohanty 1984).

vykročit ze sekulárně humanistického pojetí subjektu, založenou na pozdějších textech Judith Butler.

## Autonomní rozum

Klíčovým zdrojem autonomie jedince je v sekulárním osvícenství rozum. Na jeho univerzální moci se může podílet každý jedinec a sám za sebe tak přezkušovat, co je správné a co nikoli. Klasickou filosofickou formulaci tohoto přesvědčení předložil Immanuel Kant. Rozum je zdrojem emancipace jako cesty člověka „z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti“ a poručnictví, které nad ním vykonávají druzí, mj. duchovní. Kanta nelze v žádném smyslu považovat za radikálně protináboženského osvícence, jeho filosofie pracuje i s jakýmsi „zachraňujícím přivlastněním“ zásadních obsahů víry křesťanského náboženství (Habermas 2004: 463). Vychází navíc i ze sebeomezení samotného rozumu, kterému zapovídá výpovědi o metafyzické, nadsmyslové oblasti. Pevným bodem se naopak stává praktický rozum, zdroj rozhodnutí pro naše morální jednání, jehož základní pravidlo je vyjádřené kategorickým imperativem. Ten se stává zdrojem přezkušování, oné Taylorem zmiňované autorizace, vnějších pravidel a obsahů víry tradovaného náboženství, ale také zdrojem hodnoty každého člověka.

Morálka se zakládá na pojetí člověka jako bytosti, která je svobodná, a právě proto váže svým rozumem sebe sama na nepodmíněné zákony. [...] Morálka tedy sama pro sebe vůbec nepotřebuje náboženství (ani objektivně pokud jde o chtění, ani subjektivně pokud jde o schopnost jednat), nýbrž na základě čistého praktického rozumu postačuje sama sobě,

píše Kant na začátku první předmluvy ke knize *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (Kant 2013: 49). Autonomní rozum má být také základem svobodné výměny názorů ve veřejné sféře, a proto by měl být oddělován od donucování státní moci, ale také od náboženských přesvědčení. To je jeden z kantovských principů, který se, často ve zjednodušené podobě, stal samozřejmým prvkem liberálního sekularismu (Weidner 2007: 98).

Feminismus měl vždy k autonomnímu rozumu jako základu emancipace rozporuplný vztah. Pavel Barša rozděljuje feministické tradice na humanistické, diferencialistické a poststrukturalistické (Barša 2002: 16). Toto dělení odpovídá i různým postojům k univerzalitě rozumu. Diferencialistická pozice trvá na odlišnosti ženy od muže a pozitivně je zhodnocuje. Humanistická tradice („Mary Wollstonecraft počínaje a Susan Moller Okin konče“ [Barša 2002: 16]) zdůrazňuje to, že rozum nemá pohlaví, požaduje, aby byl chápán skutečně univerzálně a byl tedy (navzdory některým osvícenským filosofům jako byl právě Kant) důsledně rozšířen i na ženy. Žena tak může a má

vystoupit ze své „nesvéprávnosti“ spolu s mužem na základě univerzálně sdílených lidských kvalit. Jedním z příkladů, jak se osvícenský důraz na autonomii rozumu vrací do současných diskusí, je francouzská feministická filosofka a publicistka Elisabeth Badinter, která nazvala svůj esej o jedné z „šátkových kauz“ na francouzských školách „Zahalený rozum“. Spojila náboženský a kulturní symbol pokrývky hlavy s omezením v přístupu k univerzálnímu rozumu. Sama ostatně uvádí, že argumentuje z „univerzalistických“ a „racionalistických“ pozic navazujících na osvětenství (Badinter 2008: 176).

Vyčlenění nezávislého rozumu jako základu emancipace ovšem má i své problémy, které se z feministických pozic dosti jasně vyjevují. Zbylé složky lidského subjektu mohou být podceňovány a zanedbávány nebo mohou být naturalizovány a vyčleněny z kritiky nerovností. To popisuje Wendy Brown, podle které je liberální rámec pro snahu o dosahování genderové rovnosti nedostatečný, protože „abstrahuje od ženských podmínek a aktivit v soukromé sféře (podmínek a aktivit, které implikuje ženská sexualita a určení žen skrze mateřství) a zvěčňuje ženský subjekt, místo aby zachycoval diskurzy, které tento subjekt utvářejí. Společenská rovnost žen tak zůstává nekompletní.“ (Brown 2008: 74)

Nejde však jen o rozšíření rovnosti do všech oblastí lidského života, ale i o samotné její docenění – kantovské pojetí emancipace založené na rozumu má totiž vysloveně podezřívavý postoj k tělesnosti, smyslovosti a emocionalitě jako k morálně i epistemologicky nespolehlivým složkám lidské bytosti. Právě to je moment, ve kterém se střetává určitý typ feministické kritiky politického myšlení, zdůrazňující čistotu autonomního rozumu, s kritikou sekularismu, jak ji formuluje politický filosof W. Connolly ve své knize *Proč nejsem sekularistou* (Connolly 1999).

Ačkoli Kant předřazuje nezávislost intelektu a morálky církevní hájenému dogmatu, podle Connollyho jeho přístup vykazuje některé strukturální podobnosti právě s rysy dobového křesťanství. Tím je např. samotná snaha najít jeden nezávislý pevný bod, který by byl uchráněn jakýchkoli pochybností (Connolly 1999: 32); tento bod musí být stabilní, protože je skrze něj souzeno vše ostatní. „Místo aby kotvil morálku v církevní víře, kotví Kant racionální náboženství v zákoně morálky. Zachovává tak příkazový model morálky Augustinova pojetí křesťanství, ale posouvá místo velení z křesťanského Boha k samotnému morální subjektu.“ (Connolly 1999: 31)

Connolly v tomto směru navazuje na filosofickou tradici Nietzscheho a Deleuze. Deleuze kritizoval Kanta z důsledně imanentistických pozic právě za transcendentální pojetí rozumného subjektu, které jaksi předchází a přesahuje imanentní skutečnost. Connolly se od této kritiky odráží a tvrdí, že ačkoli Nietzscheho ani Deleuze nelze podezřívát z velkých sympatií ke křesťanství či jiným náboženstvím, jejich důrazy mohou otevírat nové „asekulární“ pojetí etiky a politiky (Connolly 1999:20), které může být podle Connollyho svým způsobem otevřeno i komunikaci s teistickými a nesekulárními aktéry (Connolly 1999: 26).

Takový pokus o překonání sekularismu na první pohled nečekaně zdůrazňuje důslednější imanentismus. V pojetí emancipace jde o důraz na dynamičtější pojetí subjektu, který se neformuje podle předem daného univerzálníhoustru (v tomto případě daného určitou formulací univerzálního rozumu), ale otevřeností světu a širšímu rejstříku zkušeností, které mohou *já* formovat předem těžko předvídatelnými způsoby. Pro Connollyho je v tomto ohledu zásadní to, co nazývá „viscerálním rejstříkem“ lidské zkušenosti a poznání, který podle něj stojí za novými a experimentálnějšími strategiemi rozvíjení lidské subjektivity. Takové strategie jsou podle něj „důležité pro teorii, protože mohou rozvázat uzly ve vlastním myšlení, jsou důležité pro politiku, protože mohou dláždít cestu novým hnutím politiky stávání se (*politics of becoming*), a jsou přínosné pro étos pluralitní kultury, protože mohou pomoci nastolovat velkorysost a trpělivost do etických *sensibilit* ve světě mnohodomenzionální plurality“ (Connolly 1999: 27).

Feministické myšlení i kritika sekularismu navazující na tradici nietzscheánské filosofie tedy vykazují určité průsečíky. Ukazují, jak důraz na autonomii rozumu jako základ emancipace zanedbává či přímo potlačuje různé další složky lidské existence a jednání, které souvisejí především s tělesností a smyslovostí. Zpochybnění univerzality osvícenského rozumu je ostatně směr, kterým se ubírala v druhé polovině 20. století poststrukturalistická filosofie jako taková. Nebyl to přitom ojedinělý trend, ale filosofický výraz prohlubující se nedůvěry v univerzální platnost rozumu jako základu poznání a morálního jednání. Tento obrat lze zaznamenat v širších společenských a kulturních trendech a do jisté míry i v samotném feministickém hnutí šedesátých let, které do jisté míry zpochybňovalo dominantní vzorce racionality. Ačkoli lze v tomto ohledu těžko mluvit o čistě oddělených epochách, můžeme sledovat rostoucí důraz na svobodnou tělesnost a posilování hodnoty autonomie touhy spojené se sexuální revolucí.

## Autonomní touha

Tělo se začalo hlásit o slovo v teorii a praxi. Feministické myšlení ukazovalo omezenost lidského subjektu založeného na abstraktním pojetí rozumu a zdůraznilo jeho tělesnost. Politické a kulturní hnutí šedesátých let si dalo za cíl osvobodit touhu ze zatuhlých krusty zbytku křesťanské morálky, ale také měšťanské patriarchální rodiny. Sexuální revoluce se probojovávala do společnosti v celé řadě podob: od radikálních experimentů volné lásky, polyamorie a pokusů překonat nukleární rodinu až po nové módní a popkulturní trendy. Je třeba předeslat, že většina feministických teoretiček chápala tělesnou a sexuální autonomii mnohem komplexněji než pouze jako neoomezované uspokojování vlastních tužeb. Luce Irigaray např. rozvíjí takové pojetí tělesné autonomie, které právě skrze tělesnost otevírá vztah k druhému, jenž není limitem,

ale do jisté míry zdrojem vlastní emancipace (Irigaray 1985). Touha a možnost jejího uspokojení se nicméně v západních společnostech začaly dostávat do středu představy o svobodě lidské individuality a slast se stala jedním z měřítek lidské realizace. Scott mluví o sexuální touze dokonce jako o novém univerzálním měřítku lidské svobody (Scott 2012a: 155).

Pokud stál osvícenský rozum proti náboženskému dogmatu, stojí sexuální touha proti náboženské morálce. Tento protiklad se s novou silou začal aktualizovat ve vztahu se současným islámem. Zvláště diskuse okolo zahalování pomohla narýsovat hranice veřejné diskuse mezi svobodnými a autonomními sekulárními ženami volně projevujícími svoje ženství a sexualitu a muslimskými ženami, jejichž sexualita je doslova zakryta. Scott přichází s termínem „sexularismus“ (Scott 2012a), jímž popisuje situaci, ve které jsou „sekulární a sexuální osvobození synonymy“ (Scott 2012a: 157).

Téměř doslovně ilustruje tuto situaci film *Sex ve městě 2* (2010), natočený jako pokračování slavného seriálu, který se sám stal symbolem určitého mainstreamového proudu liberálního feminismu a ženské emancipace. Hrdinky filmu zažívající krizi středního věku se rozhodnou posílit své přátelství společnou dovolenou v Abú Dhábí. Radovánky luxusní dovolené kalí jen nutnost přizpůsobovat v některých momentech svůj západní životní styl místním konzervativním zvyklostem. To se ovšem nakonec nepodaří. Samantha, jedna z hlavních postav, dostane sebe a své přítelkyně do neštěstí, když se jí na ulici plné mužů spěchajících k pravidelné modlitbě vysypou z kabelky prezervativy. Před muži rozlícenými setkáním s ženskou sexualitou je zachráněna skupina zahalených žen. Ty nakonec v bezpečném prostoru sejmou z tváře nikáby a k překvapení západních turistek začnou sdílet svou vášeň pro luxusní značkovou módu, kosmetiku a západní popkulturu.

Není těžké odhalit celou řadu předsudků a stereotypů, na kterých je postaven v podstatě celý film (Wajhat 2010). Abú Dhabí zobrazuje jako kombinaci kouzelné zahrady orientálních slastí a místa ovládaného rigidními náboženskými fanatiky a pokrývá tak oba základní póly tradice západního orientalismu. Muslimská praxe je tu definovaná prostě jako negace západního pojetí sexuální emancipace. Nejkriklavější je ovšem asi představa o univerzalitě vlastního životního stylu, která se projeví v závěrečném odhalení místních muslimských žen. Příležitost pro skutečné setkání hrdinek *Sexu ve městě* s muslimskými ženami, jejich nadějemi a problémy film odmítne, aby místo toho nabídl úlevu hrdině při zjištění, že všechny ženy světa jsou ve skutečnosti stejné jako ony. Problémy, kterým ve svých životech čelí, se navíc nakonec ukážou v kontrastu s útlakem muslimských žen jako malicherné. Morální ponaučení zní jasně: západní ženy, buďte vděčné za to, co máte.

Nebylo by fér smést ze stolu diskusi o náboženství a sexuální svobodě poukazem k hollywoodskému filmu. *Sex ve městě* ale ukazuje některé hlubší problémy spojené se ztotožněním svobody se sexuální touhou. Nejzřetelněji zde vyvěrá problém ztracení



sexuality spojený s tím, jak se zájmy neoliberálního kapitalismu protnuly s některými aspekty dědictví roku 1968. Dalším tématem, které se ve filmu projevuje a které sahá daleko za popkulturu, je představa o určité univerzalitě touhy jako síle vlastní každému lidskému tělu, která se pokouší dostat ven navzdory jakýmkoli zákazům a zahalením. Právě tuto představu, kterou nazval represivní hypotézou, podrobil kritice v prvním díle svých *Dějiny sexuality* Michel Foucault.

Represivní hypotéza pracuje s představou, že sexualita je mohutnost, kterou je obdařený každý lidský subjekt a která se dostává do střetu se zakazující mocí, která ji omezuje, zapovídá a staví bariéry v podobě studu. Represivní hypotéza, se kterou se vyrovnává Foucault, pracuje především s vývojem západní společnosti posledních 300 let, kdy byl nastolen viktoriánský režim potlačování, pokrytecké sexuality a přepjaté stydlivosti, úzké spojení sexuality s účelností plození a soukromím manželské ložnice (Foucault 1999: 9–10). S takovou hypotézou je spojen také jistý morální imperativ, potřeba odhalit závoje studu, útlak pokrytecké morálky a sex znovu osvobodit.

Foucault ovšem přichází s překvapivým obratem. Podle něj není latentní moc sexuality ukrytá v temných sférách lidské bytosti, deroucí se na povrch protikladem rigidní společenské moci, ale samotná tato představa je do jisté míry jejím efektem. Sedmnácté století a století následující podle Foucaulta nevytlačila sexualitu z veřejného diskurzu, ale naopak rozvinula celou řadu nových diskurzů o sexu.

Podstatné je ale právě nové rozmnožení diskursů o sexualitě na poli vykonávání moci samotné: toto institucionální podněcování k tomu, aby se o sexu mluvilo a aby se o něm mluvilo čím dál víc; zatvrzelý požadavek instancí moci slyšet, že se o něm mluví, a nutit samotný sex, aby promlouval explicitně a neomezeně v hromadících se detailech. (Foucault 1999: 24)

spojená se sexualitou není podle Foucaulta založená na zákazu, ale na doznání. Jedná se o tradici sahající ke katolické zpovědi, která se ale rozvinula v mnohosti moderních vědeckých diskurzů: medicíně, psychiatrii, pedagogice či demografii. Cílem těchto věd není vynutit si mlčení o sexu, ale podobně jako zpovídající katolický kněz chtějí o sexualitě získat vědění, je to forma moci, která „pracuje metodou zkoušek a nepřetržitého pozorování“ (Foucault 1999: 54). Samotná představa o sexualitě jako skryté pravdě o člověku tu není navzdory mocenskému aparátu, ale je do jisté míry jeho účinkem. Celá tato síť moderních institucí do jisté míry vytvořila představu sexu jako pravdy o člověku. „Důležité je, že sex už není jen záležitostí pocitu a slasti, zákona nebo zákazu, ale také pravdy a nepravdy – že pravda o sexu se stala podstatnou věcí, užitečnou nebo nebezpečnou, vzácnou nebo strašlivou – zkrátka že sexualita se konstituovala jako věc pravdy,“ píše Foucault (1999: 67).

Ve světle Foucaultových analýz se ukazuje, že představa o touze jako jakési univerzální síle dřímající či planoucí uvnitř každé lidské bytosti moci navzdory, na které by bylo možné založit lidskou svobodu, je problematická. Sexualita totiž není protikladem moci, ale spíše dalším prostorem moci a samotné pojetí sexuality jako tajemství o člověku je účinkem jedné z podob moderních mocenských diskurzů. Sexuální osvobození si tak těžko můžeme představit jako prosté proražení krupobití zakazování skrze autentické lidské pudy, ale spíše jako nové pole utváření lidského subjektu, které je s různými podobami moci přímo spojené.

I v tomto ohledu platí, že sekulární subjektivace se uskutečňuje skrze určité typy disciplinace a není prostá moci. Zdánlivě banální módní znaky osvobozené sexuality spojené s líčením a módou, které reprezentuje právě zmiňovaný seriál *Sex ve městě*, nejsou prostým vyvřením ženské přirozenosti, ale je třeba se je učit a formovat své vlastní tělo a jednání podle jejich logiky. Socioložka Nilüfer Göle popisuje na příkladu Turecka, že sekularita je spojená s rozvojem tělesných disciplinačních technik, které se týkají i vzájemného vztahování mužů a žen. Sekularita znamená v tomto smyslu úkol, je třeba se učit, jak obývat sekulární prostory, kde se „muž a žena procházejí ruku v ruce, zdraví se podáním ruky, tančí na plesech a stolují spolu“ (Göle 2013).

Naopak muslimské šátky na hlavách žen mohou získat v nových kontextech celou řadu významů. Göle popisuje, jak „asertivní“ nošení šátku může proměnit znamení stigmatu na znak zmocnění či prestiže, výraz nového typu módní estetiky, ale také projev přivlastnění si náboženské tradice, na jejichž interpretaci si činí exkluzivní nárok muži (Göle 2013: 257).

Joan Wallach Scott přidává další argumenty proti nekritickému spojení emancipace se sexualitou. Kromě již zmiňované komodifikace sexuality je to také naturalizace jednoho partikulárního aspektu lidské bytosti.

Toužící těla mají materialitu, kterou abstraktní rozum postrádá, ale sex jako přirozený společný jmenovatel lidství, stejně jako rozum, stále pracuje s abstrakcí od celé řady sociálních determinant vědomí a materiálního života [...]. Sexuální sebeurčení je ve stejné míře fantazií jako racionální sebeurčení... (Scott 2012b)

Takový přístup za prvé zastiňuje další zásadní rysy lidské bytosti, které mají být předmětem emancipace, jako je např. pozice člověka v sociálních vztazích. Nejde ovšem jen o běžný poukaz na to, že by otázky spojené s genderem vytlačily otázky spojené s třídou a ekonomickou spravedlností. Scott upozorňuje, že redukci lidské přirozenosti a svobody na uspokojování vlastní touhy se vytrácí i z feministické politiky intersubjektivní rovina genderové rovnosti a v posledku může být ohroženo samotné pojetí politiky v širším smyslu (Scott 2012b: 163–64). Pokud se totiž vyčlení sexuální touha jako nezávislá kvalita z přediva společenských vztahů a mocenských působení

a přiřkne se jejímu uspokojování nekriticky emancipační potenciál, vytratí se otázka, která má být základem politiky: jak spravedlivě uspořádat vztahy, jichž je sexualita součástí a jimiž je spoluurčována?

## Postmoderní Prometheus

Judith Butler vychází z poststrukturalistického myšlení a představu o tom, že je možné najít jakýsi pevný základ, o který bychom mohli jednou pro vždy opřít emancipaci ženy, odmítá. Její zásadní kniha *Gender Trouble* je vystavěná kolem kritiky feministické politiky, která pracuje s esenciální ženskou identitou, což samo o sobě není nic zcela nového (Butler 2003). To, že je žena v patriarchální společnosti do jisté míry definovaná svým vztahem k muži, tvrdila již Simone de Beauvoir (Beauvoir 1966: 10). Butler ale tento postřeh ještě radikalizuje. Diskurzivní označování podle ní pomáhá utvářet samotnou genderovou binaritu žena/muž. Pokud bychom se chtěli vrátit k lidskému tělu a pohlaví jako k nějakému pevnému východisku předřazenému systému společenských vztahů, upadneme do pastí. Přijmeme totiž za dané a přirozené právě to, co se stávající diskurzivní řád snaží jako přirozené představit. Proto Butler odmítá návrat k pevnému bodu mimo síť diskurzivního působení, ať už by se jednalo o tělesnou identitu nebo o jakési předdiskurzivně konstituované já čekající na své vyjádření (Butler 2003: 196).

V pozdější knize *Rámce války* Butler navazuje na tento přístup v kontextu vztahu náboženství a sekularity (Butler 2013). Jak náboženský, tak sekulární subjekt se utváří skrze diskurzivní matici vztahů. Oba jsou nějakým způsobem podmíněné. Můžeme se ptát, jakým způsobem, a můžeme tyto způsoby i hodnotit, nemůžeme ale sekulární subjekt označit za kvalitativně jinak utvářený než ten náboženský. Poststrukturalistický posthumanismus, ze kterého Butler čerpá, jí zcela jistě pomohl obrousit určité hrany, které se objevují mezi náboženstvím a humanisticky pojatou feministickou politikou zakotvenou v představě o různých podobách autonomie. Zároveň se ale v tomto pojetí emancipace utvářejí dichotomie, které mají tendenci novým způsobem nasedat na opozici mezi náboženstvím a sekularitou.

Butler přichází s konceptem performativní identity, podle které není identita pevným a nehybným bodem, ale efektem diskurzivních praktik. Naše identita, včetně té genderové, je utvářena společenským působením. Síla ohraničení této identity tkví v tom, že je výsledkem široké sítě systému vztahů, které si nevybíráme, ale působí na nás a do jisté míry nás utváří. Její slabost tkví v tom, že ji nelze chápat substantiálně, jelikož její trvání v čase je možné jen díky jejímu opakování. To ale otevírá cestu k posunům od originálu a pro feministickou politiku je zásadní „vytýčit strategie subverzivního opakování“ (Butler 2003: 201). Takové opakování má za úkol radikální „zmnožení rodu“ (Butler 2003: 202) a zpochybnění ontologického řádu, který chce

sám sebe postavit do pozice neutrálního ukazatele základu, ale je přitom normativním příkazem (Butler 2003: 202). Právě tato subverze identit se stala jedním ze znaků queer politiky, pro niž je Butler zásadní.

Teoretička J. B. Puar se v knize *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Puar 2007) zabývá způsobem, jak se ve Spojených státech amerických protínala sexuální politika se vztahem k islámu a válkou proti teroru. Queer hnutí sice podle ní nepracuje s „osvobozovacím paradigmatem“, ale má vlastní normativní impuls, kterým je právě důraz na překračování identit. „Queer subjekt je exkluzivně transgresivní,“ píše Puar (2007: 22). Důraz na transgresi je podle ní problematický právě proto, že vytváří opozici mezi subjekty schopnými překračovat identity a těmi náboženskými, svázanými tradicí, dogmatem či tabu. „Queer sekularita vyžaduje zvláštní transgresivní norem, náboženských norem, které jsou chápány jako přivazující k restriktivnímu náboženskému rámci.“ (Puar 2007: 13)

Samotná transgrese tak nakonec může nahradit univerzalistické transcendentální rysy subjektu, které měla nahradit původně. Na konci *Gender Trouble* Butler varuje před snahou „prosadit hledisko, které je mimo konstruované identity představou epistemologického modelu, který se bude distancovat od svého vlastního kulturního umístění, a tak se povýší na globální subjekt,“ a tvrdí, že právě to je „pozice rozvíjející imperialistické strategie, kterou by měl feminismus kritizovat“ (Butler 2003: 200–201). Důraz na subverzi pevných identit měl tento problém vyřešit, ale může se skrze něj vrátit jako bumerang. Představa, že každá identita musí být soustavně zpochybňována, může vytvořit pojetí „transcendentního subjektu, který si je vždy již vědom normalizujícího působení moci a je vždy připraven a schopen je podvracet, překračovat či jimi odporovat“ (Puar 2007: 24). Sara Ahmed píše, že spojení queer s negativním pojetím svobody a překračováním hranic kladených uspokojováním neheteronormativních tužeb může „ironicky zvrátit queer slast v narativ objeovávání, který není tak vzdálený od žánrů, které vyprávějí o slastech kolonialismu: o cestách do nezmapovaných oblastí“ (Ahmed 2010: 164).

Problém takového pojetí subjektu pak nakonec může spočívat i v tom, že klade těžko splnitelné normativní nároky na ty, kteří se jim snaží dostát. Jako by se tu vytvořil jakýsi obraz „postmoderního Promethea“. Zatímco moderní Prometheus objevuje netušené možnosti člověka v moderním průmyslu, vědě, kultuře a politických projektech, ten postmoderní napírá své titánské úsilí do nekonečné transgrese. Přes rozdílné důrazy tu můžeme vidět jakousi kontinuitu s osvícenským pojetím rozumu, subjektu a emancipace. Talal Asad mluví v této souvislosti o „heroickém“ prvku sekularity (Asad et al. 2013: 55).

Podobnou kritiku najdeme i u Saby Mahmood, která se výslovně odkazuje na způsob, jakým Butler dekonstruuje humanistickou představu o autonomii subjektu, zároveň ale kritizuje přehnaný důraz na transgresi. „Ačkoli transcendentální liberální

subjekt podpírající (negativní a pozitivní) pojetí svobody je v analýze Butler (stejně jako pojetí autonomní vůle) zpochybněn, co zůstává bez zásahu, je přirozený status přiřknutý touze po odporu vůči sociálním normám a vtělení tohoto pojetí jednání do prostoru emancipační politiky.“ (Mahmood 2001: 211) Butler je tu příkladem určitého posunu, ke kterému přispěl poststrukturalistický obrat ve feministické teorii, ale zároveň se u ní vyjevují přetrvávající pojetí poststrukturalistického a humanistického feminismu, která spočívají právě v binární opozici podřízení/subverze spojené s představou o emancipačním jednání (Mahmood 2001: 14).

Mahmood ukazuje, že performativní identita subjektu se ovšem může utvářet i jinak. Rozlišuje přitom parataktické a kumulativní (Mahmood 2001: 216) či transgresivní a konsolidační pojetí (Mahmood 2012: 164). Parataktické či transgresivní pojetí reprezentuje Butler a normy jsou zde buď úspěšně, či neúspěšně zopakovány. Hledí se na to, jakým způsobem je případný posun v opakování přetvoří. Normativní důraz je přitom kladen na posun těchto norem. Mahmood oproti tomu nabízí pohled spojený s jeho etnografickým výzkumem zbožných muslimských žen v egyptské Káhiře. Ty podle ní reprezentují kumulativní či konsolidační pojetí performativní identity. Opakování norem se zde vrší na sebe a subverzi norem nahrazuje naopak kontinuita jejich aplikace do sebetvorby subjektu. Pokud dojde k odlišnostem mezi jednotlivými verzemi opakování norem v praxi, klíčovým se stává to, jak úspěšně normy skrze tu kterou „zakořenily v těle a mysli“ (Mahmood 2001: 216).

## Mahmood a ctnostný subjekt

Kniha Saby Mahmood *Politics of Piety* (Mahmood 2012) je především antropologickou studií tzv. hnutí mešit situovaného v Káhiře. Jedná se o proud sunnitského islámu blízkého salafismu, který klade důraz na probuzení osobní zbožnosti a návrat islámských hodnot zpět do každodenního života. Ženy, které jsou v rámci tohoto hnutí činné, se aktivně vzdělávají v koránu a muslimské tradici a hledají společně cesty, jak žít svou zbožnost uprostřed společnosti, která je do velké míry sekularizovaná či v ní hraje islám často spíše kulturní roli. Zatímco celá řada badatelů a badatelek interpretuje islám skrze právní a náboženská pravidla a zbožný subjekt chápou jako ten, který se rozhodl tato pravidla přijmout, Mahmood zdůrazňuje praktický aspekt zbožnosti a náboženskou pedagogiku. Nejde jí pouze o samotné hodnoty, ale o způsob, jakým se tyto hodnoty naplňují v praxi a jak věřící subjekty skrze ně zároveň uskutečňují sebe sama (Mahmood 2012: 119).

Mahmood chce sledovat, jak se v sociální realitě utvářejí klíčové elementy subjektu na základě komplexního vztahu mezi normami a různými aspekty praxe, ve kterých se potvrzuje a naplňuje jejich platnost.

Specifická gesta, styly, formální vyjádření, které charakterizují vztah já k morálnímu kódu, nejsou nahodilým, ale nezbytným prostředkem mezi já a strukturami sociální autority, mezi tím, čím člověk je a čím chce být a jakou práci chce vykonávat sám na sobě, aby uskutečnil konkrétní modalitu bytí osobou.

(Mahmood 2012: 120)

Jedním z příkladů významu konkrétních praktik pro utváření zbožného subjektu jsou pravidelné modlitby. Mahmood zachytila způsob, jakým mluvila o významu pravidelnosti ranních modliteb jedna z kazatelek a náboženských učitelek hnutí mešit. Ženě, která měla problém s důsledným dodržováním rituálu ranních modliteb, vysvětlovala, že cílem je dosáhnout takové pravidelnosti, která nejenže bude mít dopad na zvnitřnění kýžených náboženských ctností, jako je sebekontrola a trpělivost, ale stane se pro ni předmětem vlastní touhy.

Provozování ranní modlitby by mělo být jako jedna z věcí, bez kterých nemůžeš žít: když nejíš nebo když neuklízíš svůj dům, máš pocit, že to *musíš* udělat. To je pocit, o kterém mluvím: něco uvnitř tebe, díky čemu se chceš modlit, díky čemu vstaneš časně ráno a modlíš se. (Mahmood 2012: 125)

Tento výrok lze chápat spolu s Freudem jako výraz náboženské neurózy (Freud [1939] 2010). Takové stanovisko ale předpokládá, že rozumíme zbožným ženám lépe než ony samy sobě. Touha modlit se by pak byla takovým projevem omezení individuální svobody, které by sestoupilo tak hluboko, že by ženám zamezilo uvědomit si vlastní závislost na rituálu a vzepřít se jí. Ženy ovšem nechápou rituál modlitby jako omezení, ale jako prostředek rozvinutí vlastní subjektivity. Probuzení pocitu, který touží po modlitbě, je jedním ze způsobů, jak prohloubit a rozšířit vlastní zakoušení světa. Mahmood píše: „Ženy, se kterými jsem pracovala, nechápaly svou snahu následovat autorizované modely jednání jako výsledek externího společenského donucení. Zacházely se společensky autorizovanými formami performance jako s potencialitami, jako se základem, skrze který se realizuje já.“ (Mahmood 2012: 31)

Mahmood se pokouší popsat subjektivaci zbožných žen způsobem, který vykračuje z dichotomie mezi náboženskými normami a svobodou subjektu. S tím souvisí i druhý aspekt: náboženství se zde nepojímá intelektualisticky, ale je spojené s praxí, a dokonce i tělesností. Identita subjektu i s jeho touhami existuje nezávisle na praxi stejně málo jako náboženské normy, obojí se ustavuje opakováním, tak jako je tomu u Butler a jejího popisu performativní identity spojené s genderem. Mahmood jde o to, zrušit nutné spojení mezi konceptem jednání a odporem proti normám. Náboženská subjektivace neznamena nutně omezení subjektu, ale můžeme ji chápat jako rozvíjení jeho potencialit.

Jak ale pracuje Mahmood s pojmy ctnosti a tradice, které jsou spojené s konsolidačním pojetím performativní identity a vyznačují tedy oblast, kde se její úvahy od Butler vzdalují? Co se týče tradice, Mahmood pracuje stejně jako Talal Asad se spojením přístupu Foucaulta a Alasdaira MacIntyry. Asad jejich přístupy využívá pro zkoumání islámu, který navrhuje chápat jako „diskursivní tradici“ (Mahmood 2012: 115). Je to do jisté míry otevřené pole, které formuje subjekty, ale také jim otevírá nové možnosti jednání a zakoušení skutečnosti. „Tradice v tomto pojetí není sbírka symbolů a kulturních preskripcí, které legitimizují současnou praxi, nejde ani o kulturní příkazy, které stojí v kontrastu k tomu, co je moderní. Minulost je spíše samotným základem, skrze který je utvářena subjektivita a sebeporozumění přívrženek tradice,“ píše Mahmood (2012: 115).

Tradice v tomto pojetí je navíc praktická záležitost. Pravda kanonických textů se osvědčuje skrze jednání a autorizuje se v síti praxí, vztahů a mocenských dynamik. Ačkoli mohou mít jednotlivá ustanovení autoritativní vyznění, jejich skutečná autorita v každodenním životě souvisí se způsobem, jakým jsou provázána s jednáním. Právě to je každodenní práce žen z hnutí mešit, které sice nijak nezpochybňují autoritu kóránu, hadísů či právních komentářů patřících k muslimské tradici, ale kladou si především otázku, jak jejich význam znovu ustavovat ve střetu s každodenními situacemi.

Hnutí mešit lze do jisté míry chápat jako snahu znovu rozvíjet pojetí náboženské tradice silněji propojené s osobní zbožností, ale i s komunitními vztahy. To nakonec explicitně formulují i některé příslušnice tohoto hnutí, které viní sekularizaci a westernizaci z toho, že z islámského vědění učinila abstraktní věrouku bez přímého vztahu s každodenním životem (Mahmood 2012: 4).

Téma ctnosti je spojené také s odklonem od deontologické kantovské etiky, která činí racionálně zakotvené rozhodnutí tradicí a zvyku navzdory, k aristotelsky pojaté etice, která vidí zdroj morálního jednání v prakticky osvojené ctnosti. Druhý přístup jí umožňuje překonat dichotomii mezi subjektem a vnějšími morálními normami, ale i tělesností a morálním rozvažováním.

Jedním z inspiračních zdrojů Saby Mahmood je Michel Foucault, který sám navazuje na antickou etickou a filosofickou tradici a odmítá ve svém pojetí péče o sebe platnost jakéhosi univerzálního nezávislého morálního kódu, kterým by se měl subjekt řídit, ale vidí možnost vybírat do jisté míry v síti mocenských působení, norem a diskurzivních praktik ty, které budou utvářet jeho vlastní subjektivitu. Místo absolutního se zbavení moci subjekt rozvíjí strategie protimoci, „umění nebýt ovládán právě takto a za takovou cenu“ (Bierhanzl 2021: 97). Takový eticko-politicky orientovaný projekt je založený na etické formaci opřené o různé formy technologií sebetvorby, na oné kumulaci opakování a zvnitřňování norem.

Butler ukazuje, že ve Foucaultově případě jde stále o jakýsi typ kritického přístupu, který hledá způsoby, jak konfrontovat dominantní moc. Ačkoli Foucault dobře ví, že

neexistuje pevný bod usazený mimo moc, který by mohl subjekt osvobodit od moci jednou pro vždy, pouští se do ustavování vlastního subjektu, i když si je vědom, že se při této snaze nikdy nebude moci vyhnout určitým formám podřízení. Podle Butler je samotné toto rozhodnutí aktem odvahy, která je v tomto ohledu dominantní Foucaultovou ctností. „Jedná se o ctnost v minimálním smyslu právě proto, že nabízí perspektivu, díky níž subjekt získává kritický odstup od etablované autority.“ (Butler 2002: 9–10, cit. dle Bierhanzl 2021: 98)

Zatímco Butler se k tomuto typu odvahy jako ctnosti hlásí a svým způsobem tak ukazuje jeho kontinuitu s osvícenskou kritikou autority, Mahmood na Foucaultovy koncepty záměrně navazuje způsobem, který se od těchto důrazů více vzdaluje. To se projevuje i ve způsobu, jakým spojuje foucaultovský přístup s myšlením filosofa Alsdaira MacIntyry. MacIntyre je deklarativně konzervativní autor, který silněji zdůrazňuje konstruktivní prvek tradice, ve kterém je utváření morálního i politického subjektu zakotveno. Kritizuje kantovský vliv na moderní pojetí morálky a iluzorní touhu zavěsit morálku na jakýsi nezávislý bod. Pojem tradice je oproti tomu místem, skrze které jsme napojení na sociální a dějinnou síť rozvíjení ctností, síť, ze které čerpáme při procesu učení se etickému jednání. Mahmood nakonec ukazuje, že dokonce existuje spojení mezi aristotelským pojetím etiky ctností a každodenní praxí hnutí mešit, kterou představuje Al-Ghazálí, středověký muslimský učenec a aristotelik, jehož konkrétní duchovní cvičení tyto muslimské ženy praktikují (Mahmood 2012: 137).

Mahmood popisuje rozvíjení ctností na příkladech ze svého výzkumu a ukazuje, jak se tento přístup v praxi vymyká prostému rámci, který staví do opozice odpor a podřízení. Příkladem může být ctnost trpělivosti, které se ženy snaží dosáhnout tváří v tvář útrapám, na něž v životě naráží, a to včetně těch, které jsou založené na jejich genderu a způsobené nerovným postavením ve společnosti. Trpělivost není v sekulárně-feministickém prostředí vnímána pozitivně: značí pasivitu a neochotu vzeprít se nespravedlivému sociálnímu řádu. Mahmood se nesnaží popírat, že se trpělivost liší od sekulárně pojaté emancipace genderové nespravedlnosti, zároveň ale ukazuje, že neznamená nutně pasivitu ani iluze ohledně nespravedlností, ve kterých ženy žijí.

Odlišnou logiku jednání s nábožensky pojatou ctností ukazují dilemata ohledně ženských snatků. Muslimská učitelka Nadia podle Mahmood viděla stejně jasně jako sekulárně laděná Sana nespravedlnost spojenou se sociálním tlakem na ženy kolem 30 let, které nebyly vdané. Ten je namířen v nesrovnatelně větší míře na ženy než na muže ve stejné situaci. Odlišují se ale strategie, jakými se s touto situací vyrovnat. Sana sází na budování sebevědomí, které by ji obrnilo před názory okolí a umožnilo jí rozhodovat se autonomně. Nadia místo toho vidí klíč v trpělivosti tváří v tvář těžkostem, kterým ženy čelí. (To může nakonec v různých situacích znamenat preferenci pro různé typy rozhodnutí.) Trpělivost může pomoci ženám snášet těžkosti spojené s nespravedlivým genderovým řádem, zároveň to však není hlavní motivací ani kritéri-



em pro kultivaci této ctnosti. Hodnota trpělivosti není chápána instrumentálně, ale je zakotvená v Bohu. Její pozitivní důsledky pro lidský život jsou podle Nadiy sekundární.

Jak píše Mahmood, jednání zdůrazňující sebedůvěru se primárně opírá o sociální strukturu, jednání zdůrazňující trpělivost o eschatologickou strukturu (Mahmood 2001: 222). Nelze ale říci, že by trpělivost znamenala defetismus nebo absenci jakéhokoli jednání. Zároveň Mahmood upozorňuje, že důraz na ctnost nijak nevylučuje vědomí lidské odpovědnosti za nespravedlivé společenské jevy ani možnost sociální reformy (Mahmood 2001: 222). Spíše než prostou oddanost osudu zde kultivace vlastní trpělivosti znamená schopnost „žít těžkosti *správně*,” tvrdí Mahmood (2012: 172). Ta je založená primárně na respektu k božské kauzalitě, na pokorném přiznání omezení vlastního vědění. Zároveň ale nabízí možnosti vyrovnání se se sociálním utrpením, které na rozdíl od liberálně-sekulárního přístupu nepracuje prostě s představou jeho eliminace, ale staví na předpokladu, že existují lepší a horší způsoby, jak se k tomuto utrpení vztáhnout a jak jím nenechat určit svůj život.

Spojením poststrukturalistické tradice zakotvené běžně v prostoru progresivního politického myšlení s praxí žen z hnutí měřit se podařilo Mahmood posunout momenty kritické k osvícenské tradici až na samotnou hranici toho, co lze ještě považovat za emancipační diskurz, a v mnoha polohách i za ni. Mahmood zde neopouští jen představu autonomie subjektu, ale vykračuje i z představy politického jednání jako kritiky či překračování sociálních norem. Většinou už tak nelze mluvit o rozšíření pojetí emancipace, přitom je zřejmé, že se v případě muslimských žen nejedná ani o prosté pasivní podřízení. Jedná se o specifický typ sebetvorby, který nelze zahrnout pod představu osvobození už proto, že pracuje se zvnitřňováním určitých jednoznačně patriarchálních norem, zároveň však rozšiřuje rejstřík jednání, etického cítění i sebevědomí žen.

Zde je třeba zmínit, že perspektiva Saby Mahmood je v rámci práce specifická tím, že je etnografická. Na několika místech zdůrazňuje, že jí nejde na prvním místě o normativní přístup, ale o rozšíření analytických nástrojů. Při setkání s neliberálními náboženskými hnutími je podle ní třeba podniknout dočasnou „suspenzi soudu“ (Mahmood 2001: 196). Na jiném místě upozorňuje, že jejím cílem není „zpochybnit zásadní transformaci, kterou umožnil liberální diskurz svobody a emancipace v životech žen po celém světě, ale obrátit pozornost ke způsobům, jakými byly jeho předpoklady naturalizovány v bádání o genderu“ (Mahmood 2001: 208).

Zároveň je však zřejmé, že nejde o pouhou analytickou přesnost, ale o politickou a hodnotovou výzvu současnému feminizmu, kterou by měl podle Mahmood přijmout. „Nemůžeme nadále předpokládat, že sekulární rozum a morálka vyčerpávají formy hodnotného lidského rozkvětu.“ (Mahmood 2001: 255) Lidský rozkvět (*human flourishing*) je termín, který znovu odkazuje k aristotelské tradici. Jde o anglický překlad pojmu *eudaimonia*, který se do češtiny obvykle převádí jako blaženost (Aristotelés

1996). Jde o naplnění dobrého života spojeného s uskutečňováním ctností. Mahmood tak odkazem na Aristotela rozšiřuje pole vymezené sekulární emancipací a zároveň uchovává pozitivní hodnocení, které v sobě toto označení nese.

## Butler, truchlení a ohrožený subjekt

Jestliže byl důraz na transgresi přítomný v ranějších textech Judith Butler na předchozích stránkách do jisté míry terčem kritiky, je na místě upozornit, že pozdější vývoj jejího myšlení k němu do jisté míry nabízí alternativu. Jedná se především o texty, které můžeme datovat do období po přelomu tisíciletí, mezi nimi je i kniha *Rámce války*.

Podle Birgit Schippers vykazuje současnější myšlení Judith Butler „výrazně normativní přístup“, „obrat k etice“ a „revidované úvahy o otázkách ontologie“, ačkoli velká část myšlenek byla v jejím myšlení v „zárodečné podobě“ přítomná již dříve (Schippers 2014: 3). Na následujících řádcích stručně pojednám o tématu zranitelnosti, se kterým Butler pracuje především v *Rámcích války*. Ačkoli její úvahy jsou spojené především se sociální ontologií a kritikou násilí, mohou představovat určité doplnění či přenesení důrazu z pojetí emancipace a politického jednání přítomného v *Gender Trouble* a přispět k diskusi o autonomii subjektu v diskusi o postsekularitě.

Pokud v dřívějších textech odmítala Butler silné humanistické pojetí autonomie kvůli závislosti subjektu na společensky konstruovaných normách, skrze něž se utváří vlastní identita, později zdůrazňuje především relacionalitu a závislost subjektu na druhých. Tyto dvě perspektivy ovšem nejsou v rozporu. V knize *Undoing Gender* popisuje, jak je lidský subjekt spojen s druhými i skrze sexuální touhu: „Jakožto sexuální bytosti jsme závislí na světě druhých, zranitelní k potřebám, násilím, zradě, nutkáním a fantazii; projektujeme touhu a touha je projektována na nás.“ (Butler 2004: 33) Lidský subjekt je v tomto smyslu ekstatický. Nejen že vychází ze sebe, ale je konstituován skrze vztah s druhými. Takové pojetí subjektu zároveň otevírá možnost zohlednit silněji témata ekonomických vztahů a sociální spravedlnosti. Na druhých jsme závislí i materiálně. Druzí i společenské instituce jsou samotnou podmínkou našeho života. Jak píše Butler, již naše zrození je závislé „na společenské síti rukou“ (Butler 2013: 20).

Nezajištěnost je tedy hlavním a do jisté míry univerzálním ontologickým rysem lidského subjektu. Koncept nezajištěnosti Butler doplňuje konceptem prekarity, který se týká spíše politické úrovně (Butler 2013: 28). O míře prekarity již rozhodují sociální, ekonomické a politické faktory. Liší se tedy např. podle toho, jak je nám dostupná zdravotní péče či bydlení. Butler ale upozorňuje, že jde také o hlubší otázku uznání života a násilí, což je klíčové téma *Rámců války*. Hodnota života je podle Butler zprostředkována různými typy společenských a kulturních rámců, které pomáhají uznat život jakožto život a zároveň rozhodují o síle etické reakce proti násilí vůči němu.

Jak napovídá podtitul knihy, jedním ze způsobů, který vyjadřuje hodnotu lidského života, je smutek projevový v okamžicích jeho ztráty. Truchlení je proces, který spojuje niternou emocionální reakci s veřejnou a částečně institucionalizovanou reakcí na ztrátu života. Podle Butler se tento typ smutku týká životů, u nichž jsme předpokládali možnost dalšího žití, je to do jisté míry jejich budoucnost, která je oplakávána. Podle Schippers je pro Butler truchlení jakýmsi „lakmusovým papírkem žitelného života“ (Schippers 2014: 41). Různé reakce na války, které v současné době probíhají, a lidé, kteří v nich umírají nebo před nimi prchají, bolestně ukazují aktualitu, s jakou toto kritérium stále znovu odhaluje rozdílnou míru, s níž jsou různé životy ukotveny v rámci společenského uznání.

Subjekt tak není definován skrze autonomii, která by mu dávala jakýsi typ suverénní kontroly nad sebou samým. Pokud můžeme chápat různé zdroje a normativní měřítka autonomie jako způsoby zajištění subjektu a spolehlivý zdroj jeho svobodného jednání ve světě, Butler zde místo toho zdůrazňuje nezajištěnost. Kromě prvku relacionality, která zdůrazňuje intersubjektívni vztahy, jež subjektu předcházejí, je tu propojena tělesnost s otázkou společensko-ekonomických struktur. Místo perspektivy osvobození sexuality, ke které tenduje důraz na autonomii touhy, se zde dostává do popředí zranitelnost a závislost na druhých, která je konkrétním tělesným a materiálním znakem každého života a zároveň vždy již také politickou otázkou, otázkou po tom, zda je tato prekarita spravedlivě distribuována. Butler se tak zároveň daří překonat falešnou dichotomii mezi sexuální politikou spojenou s kulturním progresivismem a politikou zaměřenou na témata ekonomické spravedlnosti.

Důrazy pozdějších textů Judith Butler nelze číst jako odmítnutí východisek z *Gender Trouble*. Právě zprostředkování mezi tělesným a společenským je jedním z přetrvávajících témat, stejně jako předpoklad, že lidský subjekt je vždy již utvářen druhými a společensky konstituovanými normami a institucemi. Místo dřívějšího důrazu na podvracení norem, které nás svazují do binárních genderových identit, se zde objevuje pozitivnější zhodnocení sítí vztahů, které nás spojují s okolním světem. Místo transgrese norem, které určují podobu subjektu, se zde objevuje konstruktivní prvek podpory sítí vztahů, na kterých je subjekt závislý. Namísto svobody spojené se zmnožováním možných identit se zde otevírá hledisko budování solidárních spojení mezi těmito identitami. „Pozornost je třeba upřít méně na politiku identity nebo na druhy zájmů a přesvědčení, formulovaných na základě identitárních nároků, a více na prekaritu a její rozdílnou distribuci,“ píše Butler (2013: 34).

V *Rámci války* Butler úvahy o zranitelnosti a vzájemné závislosti životů přímo spojuje se snahou otevřít cestu politice koalic, která by byla schopná vykročit z dělení na sekulární a náboženské, svobodné a nesvobodné subjekty. Tato cesta má překonat „slovní konstrukci protichůdnosti a bezvýchodnosti“ mezi právy sexuálních menšin a právy imigrantů a zamezit instrumentalizaci feminismu pro válečné násilí

(Butler 2013: 31). Zároveň však Butler upozorňuje, že je v těchto úvahách přítomné něco z náboženské tradice. V knize *Parting Ways: Jewishness and Critique of Zionism* (Butler 2012) se zabývá izraelsko-palestinským konfliktem a vede přítom rozhovory s židovskými filozofy a filozofkou 20. století: Emannuelem Levinasem, Walterem Benjaminem, Primem Levim a Hannah Arendt. Ačkoli odmítá esencionalizovat židovství, vidí ho jako určitou historicky utvářenou tradici, pracující s určitým typem zkušeností. Butler se přitom opírá o předpoklad, že do myšlenky židovství je nějakým způsobem vpletena zkušenost exilu a diaspory (Butler 2012: 15). Jak Butler upozorňuje, samotné židovství je přitom kategorie, která odporuje jednoduchému označení náboženské a sekulární (Butler 2012: 8–9).

Není na místě dělat z Butler náboženskou myslitelku, lze ale uvést příklady, které ukazují, jak je její myšlení otevřené vzájemné komunikaci sekulárních a náboženských motivů. Motiv, ke kterému se Butler v knize hlásí a který má asi nejbližší k tradičnímu pojetí náboženství, je praxe rituální modlitby za mrtvé. „Praktiky truchlení (šiva a odříkávání kadiš) trvají na důležitosti komunitního a veřejného uznání ztráty jako cesty pokračování v přitakání životu,“ píše Butler (2012: 21). Ukazuje tak možnou souvislost mezi filosoficko-politickým důrazem na relacionalitu a nezajištěnost subjektu.

## Postsekulární feminismus mimo autonomii?

Na závěr článku bych se rád obrátil k *Manifestu kompozicionismu* Bruna Latoura (2010). Ač Latour nemluví přímo k našemu tématu, jsem přesvědčen, že nám jeho přístup může pomoci konstruktivně uchopit problém, se kterým se vyrovnává i Mahmood. V jedné pasáži Manifestu se Latour snaží nabídnout „kompozicionistickou“ alternativu ke kritice. „Aby bylo jasno, kritika udělala skvělou práci v odhalování předsudků, osvětě národů a podněcování myslí, [...] ,došla jí ale pára‘, protože byla nastavená směrem k objevení pravdivého světa skutečností ležícího za závojem jevů.“ (Latour 2010: 474–475) Kritika tedy čerpá z utopického potenciálu rozdílu mezi tím, co se jeví, a skrytou skutečností. Víra, že za jevy je cosi podstatnějšího a opravdovějšího, a ona má privilegovanou schopnost cosi ono objevit, jí dává novou a novou sílu ke strhávání závoje stereotypů, předsudků a tradice. Podobně jako v případě pokroku, i zde můžeme mluvit o transcendentním a utopickém prvku sekularity. „Ironicky [...] spočívá kritika na představě světa za jevy, na transcendenci, která není o nic méně transcendentní tím, že je sekulární.“ (Latour 2010: 475)

V oblasti subjektu zpochybňuje poststrukturalistická filosofie právě onu představu transcendence v podobě skutečného pevného bodu, který zakládá subjekt a jeho autonomii oproti externím tlakům tradice či dogmatu. Kritika Kantova pojetí rozumu ze strany Connollyho, stejně jako pojetí sexuality jako základu lidské přirozenosti a svobody ze strany J. W. Scott se opírají právě o toto teoretické gesto. Zpochybňují status

rozumu, ale nakonec i sexuality jako univerzálních veličin a zároveň vrozených vlastností lidského subjektu. Místo toho upozorňují na to, že jsou samy spoluurčeny sociálními normami, které se nakonec otiskují i do subjektů, jež se skrze ně utváří. Paradox subjektivace ukazuje, že přes jakoukoli snahu o sebeautorizaci subjektu se nemůžeme vyhnout vlivu jiných norem nebo účinku mocenských sítí na podobu vlastního já.

Tento myšlenkový obrat lze ovšem stále číst do velké míry jako sebekritiku, nebo dokonce radikalizaci osvícenského myšlení. To se ostatně projevuje v alternativním pojetí emancipace, kterou v tomto textu reprezentuje za všechny Judith Butler, a politické závěry její slavné knihy *Gender Trouble*. Místo osvobodování subjektu předem narysovaného podle humanistického vzoru nabízí Butler subverzi, transgresi sociálních norem určujících identitu subjektu. Saba Mahmood a J. B. Puar ovšem ukazují i meze tohoto přístupu. Jejich výtky by mohly částečně rezonovat s Latourem, který o pár řádků níže píše, že

postmodernismus můžeme definovat jako jinou formu modernismu, plně vybavenou stejnými ikonoklastickými nástroji jako ti moderní,<sup>5</sup> ale bez víry ve skutečný svět za hranicemi jevů. Není divu, že mu nezbývá nic jiného než rozbít sama sebe na kusy, než odhalovat odhalovače. (Latour 2010: 475)

Puar a Mahmood ukazují, že na úrovni myšlení o emancipaci se může tato postmoderní ztráta víry převrátit v jakousi novou formu heroismu, který překračuje a rozbíjí struktury svazující identitu subjektu, i když ví, že za nimi není žádný svět čisté svobody. Podle Latoura „kompozicionisté věří, že je zde již dost ruin a vše je třeba kousek po kousku skládat dohromady“ (Latour 2010: 475–476).

Podobnými slovy bychom mohli volně popsat i pokus Saby Mahmood, která trasuje „konsolidační“ pojetí utváření subjektu skrze performativní opakování. Právě její dílo vzbuzuje nejemotivnější diskuse, protože některé vhledy poststrukturalistických autorů nepoužívá jen k radikálnější kritice zbavené naivní modernistické víry, ale k otevření nového promyšlení vztahu k náboženské tradici. V případě hnutí mešit jde pak navíc o tradici s jednoznačně patriarchálními prvky.

Co tedy vlastně Saba Mahmood nabízí? Obohacuje svým zkoumáním nějak vizi feminismu? Na základní rovině jde především o to ukázat, jak jsou některé náboženské normy vpletené do životní praxe a jaké skrze ně získávají pro zbožné ženy významy. Rozrušení dichotomie mezi autoritativními náboženskými předpisy a subjektivitou žen nám pak pomáhá nesklouznout do příliš jednoznačného hodnocení náboženství jako překážky emancipace a omezení svobody. Antropologická citlivost, která ukazuje praktický kontext a síť vztahů, ve které se normy realizují, komplikuje představu, že

<sup>5</sup> „Ti moderní“ je Latourovo označení pro lidi, kteří věří modernitě.

určité náboženské znaky můžeme jednou pro vždy označit jako symboly útlaču. Význam symbolů totiž není ukryt v jejich esenci, ale vzniká skrze kontext, který se může měnit. Proto celá řada autorek upozorňuje například na velmi rozdílné významy, které mohou muslimky přiřazovat hidžábům nebo jiným náboženským pokrývkám hlavy.

Druhá rovina spočívá v rozšíření legitimacy různých pojetí života. Citlivější popis způsobu, jak muslimské ženy uskutečňují své životy, pomáhá rozbíjet stereotypy a může vést k větší toleranci a pluralitě, zamezovat různým pokusům o „nucenou emancipaci shora“, spočívající např. v zákazu nošení pokrývek hlavy do veřejných institucí. Jde o odvážný pokus vykočení z vlastních normativních pozic ve snaze pochopit, jak jsou uskutečňovány normy, které jsou na první pohled protikladné. Minimální efekt těchto teoretických podniků tak může být rozšíření legitimacy různých pojetí životních praxí na poli feministického myšlení, řečeno slovy Judith Butler „posunutí podmínek uznatelnosti“ (Butler 2013: 13), které může být protiváhou k různým typům instrumentalizace feminismu. Kdybychom ale na této rovině zůstali, to nejprovokativnější a nejzajímavější z příspěvku Saby Mahmood bychom příliš otupili.

Nejzajímavější otázka dle mého spočívá na rovině skutečného normativního dialogu mezi emancipací založenou na autonomii subjektu od externích norem a podobou subjektivace spojenou s náboženskou tradicí, kterou popisuje Mahmood. Pokud spolu s Latourem a autorkami citovanými v tomto článku ukážeme limity moderního a postmoderního přístupu, nabízí Mahmood jakousi alternativu? A jak by měla vypadat? V etnograficky laděném textu Saby Mahmood nalezneme v tomto ohledu spíše skromné náznaky. Používat termín emancipace pro popis subjektivace zbožných žen by bylo asi přílišné rozšíření tohoto pojmu. To ostatně netvrdí ani Mahmood. Způsob, jakým ji popisuje, ale může být dle mého názoru užitečný i pro samotné feministické hnutí. Odvaha opustit jednoznačnou normativní dichotomii mezi svobodně jednajícím a potlačeným subjektem může pomoci překonávat rozpory mezi sekulárně a nábožensky orientovanými ženami, ale také nabídnout jemnější aparát pro uvažování o některých rozporech feministické politiky.

Zvláštní důraz na konsolidační aspekt performativní identity se totiž nakonec netýká jen zbožných žen, ale každého subjektu. Jak píše Mahmood, subjektivace založená na překračování genderových a dalších norem není jen otevřením prázdného prostoru svobody, ale vyžaduje určitý typ „rekvalifikace sensibilit, afektů, tužeb a sentimentů“ (Mahmood 2012: 188). I v rámci feministického hnutí je možné upřít pohled nejen na svazující normy, které mají být překračovány, ale i na sensibility a afekty, které se utvářejí na způsob, jakým se konsolidují kýžené subjekty. I když to pravděpodobně bude mít málo společného s pravidelnými modlitbami. Důležitost tohoto přístupu se ukazuje i v současných kauzách kolem hnutí MeToo, které otvírají nejen otázky po překračování sexistických norem a otázky soudních trestů za sexuální násilí, ale také ukazují potřebu rozvíjení nového typu etické sensibility na straně žen, nicméně pře-

devším na straně mužů. I v tomto případě je určité pojetí svobodného subjektu jako normy spíše problematické.

Ačkoli věřím, že existují způsoby, jak tyto důrazy Saby Mahmood prakticky rozvíjet, lze souhlasit s Lépinard, podle které není zcela jasné, jak na jejích analýzách vystavět jasnou politickou alternativu. Mahmood podle ní zasáhla srdce „morálního individuálního subjektu feminismu i životnost kolektivního politického subjektu feminismu“, když zde „odhalila implicitní liberální přesvědčení“, její analýzy nás ovšem „zanechaly s určitým stupněm politické bezmoci“ (Lépinard 2020: 7).

Snahy o formulaci normativních východisek jdoucích směrem podobným Sabě Mahmood bychom mohli hledat v textech teoreticky spřízněného Talala Asada, jenž se ještě jednoznačněji vymezuje proti liberálnímu pojetí autonomie a svobody. V knize *Formation of the Secular* odkazuje Asad na filosofku Susan Wolf, která navrhuje nahradit představu o sebeosvobozujícím se subjektu subjektem, který „je při smyslech“ (*being sane*) (Wolf 1987: 55). Nejde už o získání sebekontroly nad sebou samou, ale o jiný způsob spojení se světem (Asad 2003: 73). Podobným směrem uvažuje i antropoložka Elisabeth Povinelli, která se ve svém textu *Flight from Freedom* staví vyloženě proti normativní orientaci na koncept svobody jako „stavu sociální neurčenosti, něčeho, co se obecně chápe jako samospráva“ (Povinelli 2005: 146), a navrhuje, abychom se učili hledat „praktiky sociální koordinace místo praktik odloučení“ (Povinelli 2005: 163).

Mluví-li Povinelli o praktikách sociální koordinace, je to podobný směr, kterým se vydává ve svých pozdějších textech i Butler. Nakonec je to snad ona, kdo ve své koncepci nezajištěnosti a prekarity nabízí možný, i když stále poněkud obecný normativní základ pro pojetí politiky, která poněkud ustoupí z normativního důrazu na svobodu jako autonomii subjektu a bude klást důraz spíše na rovnější a solidárnější formy „sociální koordinace“. Znovu se tedy ukazuje, že nejde o příklon k náboženství, ale spíše o hledání normativního rámce, který neposiluje neproduktivním způsobem dichotomii mezi náboženstvím a sekularitou. Pokud Latour vybízí k opuštění politiky ikonoklasmu a místo toho vybízí k opatrnému skládání světa kousek po kousku, mohou být důrazy Mahmood a pozdější Butler pobídkou a náznakem takového skládání. Postsekulární prvek pak spočívá především v tom, že se při tomto skládání nenecháme omezit některými sekularistickými předpoklady, které nám nakazují, jaké kousky mohou a nemohou patřit k sobě.

## Literatura

- Ahmed, S. 2010. *The Cultural Politics of Emotion*. Reprinted. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.  
Aristotelés. 1996. *Etika Nikomachova*. Praha: OYKUMENH.  
Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

- Asad, T., W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. 2013. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- Avishai, O. 2008. "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society* 22 (4): 409–433.
- Badinter, E. 2008. Der verschleierte Verstand. Pp. 167–175 in A. Schwarzer (ed.). *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Barša, P. 2002. *Panství člověka a touha ženy: feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Beauvoir, S. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Bierhanzl, J. 2022. *Estetika ambiguity*. Praha: Karolinum.
- Braidotti, R. 2008. „In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism“. *Theory, Culture and Society* 25 (6): 1–24.
- Brown, W. 2008. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton Oxford: Princeton University Press.
- Butler, J. 2002. What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. Pp. 212–226 in I. Malden (ed.). *The Political. Blackwell Readings In Continental Philosophy*. Mass: Blackwell Publishers.
- Butler, J. 2003. *Trampoty s rodom: Feminismus a podryvovanie identity*. Bratislava: Aspekt.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender*. New York; London: Routledge.
- Butler, J. 2012. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia Univ. Press.
- Butler, J. 2013. *Rámce války: za které životy netruchlíme?* Praha: Karolinum.
- Casanova, J. 2009. The Secular and Secularisms. *Social Research* (4): 1049–1066.
- Connolly, W. E. 1999. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. 1999. *Dějiny sexuality. I*. Praha: Herrmann & synové.
- Freud, S. (1939) 2010. *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*. Stuttgart: Reclam.
- Góle, N. 2013. Civilizational, Spatial and Sexual Powers of the Secular. Pp. 243–264 in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. J. Calhoun (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. 2004. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung Kants Religionsphilosophie. *Revue de métaphysique et de morale* (4): 460–484.
- Irigaray, L. 1985. *This Sex Which Is Not One*. New York: Cornell University Press.
- Kant, I. 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad.
- Latour, B. 2010. An Attempt at a "Compositionist Manifesto". *New Literary History* (41): 471–490.
- Lépinard, É. 2020. *Feminist Trouble: Intersectional Politics in Postsecular Times*. New York, Oxford University Press.
- Mahmood, S. 2001. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology* 16 (2): 202–236.
- Mahmood, S. 2012. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.



- Mohanty, C. T. 1984. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. Pp. 333–358 in *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*. Duke University Press.
- Ort, J. 2023. *Postsekulární obrat v současné feministické teorii*. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav politologie. Praha. Vedoucí práce Barša, Pavel.
- Povinelli, E. A. 2005. A Flight from Freedom. Pp. 145–165 in A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton, J. Esty (eds.). *Postcolonial Studies and Beyond*. Duke University Press.
- Puar, J. K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Scott, J. W. 2012a. The Vexed Relationship of Emancipation and Equality. *History of the Present* 2 (2): 148–168.
- Scott, J. W. 2012b. *The Fantasy of Feminist History*. Durham: Duke University Press.
- Scott, J. W. 2017. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Schippers, B. 2014. *The Political Philosophy of Judith Butler*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vido, R. 2011. *Konec velkého vyprávění. Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Vasilaki, R. 2016. The Politics of Postsecular Feminism. *Theory, Culture and Society* 33 (2): 1–22.
- Wajhat, A. 2010. "Sex and the City 2's" Stunning Muslim Clich. *Salon.com*. Staženo 23. 11. 2023 ([www.salon.com/2010/05/26/sex\\_and\\_the\\_city\\_cultural\\_tone\\_deafness/](http://www.salon.com/2010/05/26/sex_and_the_city_cultural_tone_deafness/))
- Weidner, D. 2007. Kants Säkularisierung der Philosophie, die politische Theologie der bürgerlichen Gesellschaft und die Kritik der Bibel. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59 (2): 97–120.
- Wolf, S. 1987. Sanity and Metaphysics of responsibility. In F. Shoeman (ed.). *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

© BY-NC Jakub Ort, 2023.

© BY-NC Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., 2023.

Jakub Ort vystudoval evangelickou teologii. Doktorské studium absolvoval na Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy s disertační prací, která mapuje postsekulární obrat v současné feministické teorii. Spolu s Michalem Hauserem a Josephem Grimem Feinbergem vydal kolektivní monografii *Politika jednoty ve světě proměn* (2021). Spolu s Janem Bierhanzlem připravil k vydání a opatřil předmluvou výbor z textů Ernsta Blocha *Filosofie naděje* (2022). Zabývá se politickou teorií, vztahem náboženství a emancipace a teorií sociálních hnutí. ORCID: 0000-0003-4198-9436. Kontaktní e-mail: [jakub.ort@gmail.com](mailto:jakub.ort@gmail.com).