

ROZPOLCENÁ MYSL MAURICE BLOCHA

JAN KAPUSTA

The Split Mind of Maurice Bloch

Abstract: The study summarizes the work of Maurice Bloch, especially his theory of ritual and religion. Focusing on Bloch's concepts of rebounding violence, ideology and knowledge, it is argued that the cognitive dualism does not correspond to the fact of the entirety of the human mind, a unique constellation of specific biological, natural environmental, historical, social and cultural circumstances as well as personal and experiential conditions. When dealing with some analogies of Bloch's thought, the assumptions of Marx, Freud and Rousseau are recalled. The recognition of the europocentric polarization also demands a mention of the Latin *naturalis* and *supernaturalis* dichotomy as well as the Greek sophistic duality of *fysei* and *nomó*. On the other hand, Bloch's precise critique of functionalist and Marxist approaches allows moving towards deeper psychosocial processes within ritual.

Key words: Maurice Bloch, religion, ritual, cognition, violence, dualism.

Tato studie rekapituluje tvorbu soudobého britského antropologa francouzského původu Maurice Blocha. Od počátků své odborné kariéry v 70. letech 20. století (Bloch 1971) až po současnost (Bloch 2008) se tento antropolog pokouší neotřelým způsobem vyrovnat s problematikou transcendentna v lidské imaginaci a poznání. Pro účely této studie jsem zvolil za středobod Blochova díla jeho práce z přelomu 80. a 90. let (Bloch 1989 [1985]; 1986; 1992), představující základní materiál pro jeho pojetí *rituálu*. Přes toto zaměření se pokusím podat co nejbarvitější obraz jeho způsobu myšlení, především teorie poznání, bez níž jednotlivostem plně porozumět nelze. Přestože Maurice Bloch zřejmě nepatří k autorům, kteří by určovali trendy současné antropologie, domnívám se, že základní

povědomí o něm může být českým sociálním vědám přínosem. Tato práce navíc není pouhou „materiálovou studií“ z dějin vědy, ale pokusem zasadit téma do širších souvislostí a poukázat na teoretické a metodologické otázky, které jsou stále aktuální.

Odrážející se násilí

Kniha, kterou se Maurice Bloch zapsal do antropologie náboženství, nese název *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience* (1992). Je to krátká teoretická práce, snažící se přenést jeho obecnou teorii rituálu a náboženství na množství rozmanitých jevů v široké mezikulturní perspektivě. Jádrem či „centrální minimální strukturou“ rituálu je podle něho logika „odrážejícího se násilí“ (rebounding violence). Na tomto místě nebudu rekapitulovat celou knihu, neboť příkladů, na nichž Bloch svoji teorii demonstuje, je skutečně mnoho; zaměřím se na příklad, kterým autor knihu uvádí a který je také nejlépe zpracovaný – na iniciační rituál u Orokaivů z Papuy Nové Guineje (Bloch 1992: 8–23). Tato kultura byla antropologicky popsána už ve 20. letech F. E. Williamsem, v 70. letech pak E. Schwimmerem a v 80. letech A. Iteanem.

První fáze rituálu představuje útok na děti, které mají podstoupit iniciaci. Dospělí se převléknou za duchy předků a napodobující ptáky vběhnou z pralesa do vesnice, jako by pořádali lov na divoká prasata. Zátah je ohromující pro děti, které se náhle ocitly v roli prasat, stejně jako pro jejich rodiče; pro děti jde totiž o děsivou a smrtelně nebezpečnou událost, při níž občas dojde i ke skutečnému usmrcení některého z nich. Obraz, že děti jsou divoká prasata, že je na ně pořádán hon a že budou zabity a snědeny, je až příliš realistický a barvitý. Nicméně děti ve skutečnosti zabity nejsou. Ve druhé fázi rituálu jsou odtaženy z vesnice do pralesa, do izolovaného příbytku, kde jsou podrobeny iniciačním zákazům a zkouškám, kde jsou zasvěcovány do tajemství, vědomostí a zručností, kde se stávají samotnými duchy předků. Podstupují vlastně rituální smrt, symbolicky se stávají mrtvými. Třetí fáze rituálu znamená návrat do vesnice, ale nikoliv už v roli dětí a divokých prasat, na které byl pořádán hon, nýbrž v roli dospělých a lovců, kteří hon budou provádět. Došlo k proměně obětí v zabijáky, *kořisti v lovce*. Triumfální návrat je spojen s tancem a s lovem skutečných prasat, která se obětují a sní.

Pro Blocha je tento rituál *dialektickým procesem*: třemi fázemi, v nichž se jako teze, antiteze a synteze proměňují tři základní substance – prasečí, duchovní a lidská. Prasata jsou, jak známo, tradičními etniky Papuy považována za zvířata cenná, blízká, ba lidem podobná; jsou trochu jako lidské děti a ženy se o ně tak i starají. Pro Blocha je prase symbolem přirozenosti, sexuality a smrtelnosti,

jednoduše přírody a jejích procesů. Duchové předků, potažmo ptáci, jsou pak pravým opakem: jsou symbolem nadpřirozenosti, asexuality a nesmrtnosti. Dospělí lidé jsou spojením obojího. Když se narodí lidská bytost, je vlastně prasetem, při iniciaci se stává duchem a následně jakýmsi mixem obojího; s přibývajícím věkem pak duchovní složka nabývá na síle, až člověk nakonec zemře a stane se duchem zcela. Život člověka tak lze vidět jako proces od plné přirozenosti k plné nadpřirozenosti.

V tomto kontextu hraje iniciační rituál ústřední roli. V jeho první fázi *násilným* způsobem umírají děti jako prasata: jako bytosti přírody, změny, rozmnožování, výroby a spotřeby potravy, smrtelnosti. Ve druhé fázi se v pralese děti stávají duchy: bytostmi nadpřirozena, neměnnosti, asexuality, nesmrtnosti a spojení s věčnou příbuzenskou linií. Ovšem takto rituál skončit nemůže – konečné splynutí s předky by znamenalo smrt: je třeba se znovu navrátit do vesnice, dál růst, pracovat, vyrábět potravu, jíst a množit se. Třetí fáze proto znamená návrat z pralesa a *nové násilí*, kdy mladí lidé musejí – teď již pod nadvládou nadpřirozena – znovu dobýt to přirozené či vitální z vnějšího světa, nejlépe zabitím a požitím prasete; tím se kruh odrážejícího se násilí uzavírá.

Centrálním prvkem rituálu a života vůbec je vlastně *podmaňování* (conquest) a *pohlcování* (consumption) jednoho elementu tím druhým. Nadpřirozený svět předků je ideál; dítě se vzdává své přirozenosti (je duchy podmaněno a pohlčeno), aby však mohlo žít dál, musí se zmocnit nové přirozenosti, fyzické síly či vitality (strength, vitality), tentokrát zvenčí. Jak Bloch říká, „pokud jsou lidé naživu, je z definice nemožné utéct do světa duchů naprosto“ (Bloch 1992: 15). A právě tato čistá logika definice je, jak se mi zdá, pro Blocha více než mnohobratrá a pestrá realita. Blochova striktní dichotomizace prase/duch, vesnice/prales, stárnutí/nestárnutí, produkce/neprodukce, sexualita/asexualita, smrtelnost/nesmrtelnost, kreativita/stabilita, změna/neměnnost, chaos/řád je příliš velkou abstrakcí a znásilněním skutečnosti. Bloch byl ostatně v tomto směru mnohokrát kritizován; samotná spojitost prasete s dítětem a přírodní vitalitou v opozici k ptáku, starci a nadpřirozenému řádu je etnograficky nepodložená a je spíše svévolnou interpretací a „digitalizací“ daleko složitější reality (Whitehouse 1996: 707–708).

Bloch je přesvědčen, že jím popsanou strukturu rituálu (proměnu kořisti v lovce) lze aplikovat na množství jevů tradičně nazývaných náboženství, obětní rituál, posednutí duchem, rituál plodnosti, manželství, pohřeb, milenarismus nebo mýtus. Jeho kniha je ukázkou takového pokusu. Problémem je však selektivnost a dezinterpretace dat i to, že některé příklady teorii spíše podrývají, než by ji potvrzovaly. Je ostatně údělem všech univerzalistických teorií, že je lze na některé

jevy aplikovat poměrně snadno, na jiné s obtížemi a v některých případech teorie selhává zcela (Gellner 1999: 142). Blochovy indické a japonské ilustrace jeho teoretické struktury jsou spíše výrazem „přání otce myšlenky“ a jsou už za hranicí únosnosti (Ohnuki-Tierney 1992; Gellner 1999); problém nastává i v aplikaci na katolické rituály (Mitchell 2004).

Od smrtelnosti k politice

Kde je původ mechanismu odrážejícího se násilí a jaký je jeho nejhlubší smysl? Bloch trvá na tom, že na počátku je paradox lidské existence: smrtelnost člověka a nesmrtelnost společnosti. Zkušenost přirozeného světa života a změny je negována domnělou existencí nadpřirozeného světa společnosti, kultury, neměnnosti, řádu, náboženství. Život člověka je situován do „trvalého rámce, který transcenduje přírodní transformativní proces narození, růstu, reprodukce, stárnutí a smrti“ (Bloch 1992: 3). Smrtelnost/nesmrtelnost je pro Blocha tak trochu metonymií zásadního *dualismu* „přirozené“ (tj. přírodní) a „nadpřirozené“ (tj. iluzivní). „Rozdělení osoby do dvou elementů, jeden požívající ten druhý“, je tedy nutností a řešením problému, se kterým se skupiny potýkají: „jak mohou být lidské bytosti součástí trvalých institucionálních struktur“ (ibid.: 19). Lidé jsou smrtelní a nestálí a zároveň nesmrtelní a neměnní.

Bloch v důsledku řeší zakládající otázku sociálních věd, jak je společnost možná, jak může existovat nějaká nadindividuální, transcendentující entita. O přetrvávání a kontinuitě hovoří daleko více než o změně, a potvrzuje tak eminentní zájem klasické antropologie (Berliner 2005: 205; Gellner 1999). Bloch změnu předpokládá, příliš ji ale netematizuje; proměně sociálního řádu se věnuje jen v její extrémní formě milenarismu (Bloch 1992: 85–98).

Ovšem uvržení člověka do smrtelného těla a nesmrtelného ducha není jediným, ba ani klíčovým prvkem Blochovy teorie rituálu. Jeho hlavním tématem je nakonec *moc*, resp. vztah rituálu a symbolismu ke vzniku a udržování autority. Blochův rituál počítá s „odraženým násilím“, s druhou vlnou agrese, která je tentokrát namířena *vně* skupiny. Oběti pro duchem posedlé mladíky, dychtící po vnější vitalitě, nemusí být jen prasata: sami Orokaivové využívali každé příležitosti k tomu, aby agresí zacílili i na své sousedy, nepřátele; výboje, války či únosy žen jsou uskutečněním logiky odrážejícího se násilí. Tento mechanismus nabízí dle Blocha přinejmenším tři typy legitimizace chování, popřípadě jejich kombinace: *potvrzení reprodukce* (člověk je duchovní povahy, nicméně k setrvávání skupiny je produkce a reprodukce nezbytná); *legitimizace expanzionismu*, mířeného buď dovnitř skupiny (udržení sociální hierarchie a moci), nebo vně (agrese vůči nepřítelům); a *opuštění pozemské existence*, tj. setrvávání

uprostřed mechanismu bez návratu do praktického světa, např. milenarismus (Bloch 1992: 98).

Stručně řečeno, rituál pro Blocha v typickém případě znamená udržení kulturního a sociálního řádu a mechanismus vytváření nezbytné představy společnosti a autority jako něčeho transcendentního; nedílnou součástí tohoto procesu je násilí, které je jeho zdrojem i důsledkem. Rituál je násilný, násilí vyžaduje a také je legitimuje. Ani Bloch v této souvislosti nemůže opomenout funkcionalistickou antropologii rituálu a teorii Victora Turnera zvláště. Z tohoto pohledu není ničím novým, že rituál mimo jiné slouží sociální kohezi, utvrzení kulturních norem, hodnot a řádu, a tím i vytváření autority, moci, sociálních statusů a rolí apod. Turner se navíc zaměřil na krizi a změnu a poukázal na to, jakým způsobem k chodu a proměně společnosti a kultury dochází; Blochova představa milenarismu jako inverze řádu je ve srovnání s Turnerovou koncepcí *communitas* značně zjednodušující. Konečně není pravda ani to, že se aktéři vracejí z rituálu nezměněni, což Bloch těmto badatelům vyčítá (Bloch 1992: 6, 15); je však pravda, že se Blochovi obřadníci navracejí proměněni trochu jinak.

Na otázku, co nového či přínosného poskytl Bloch studiu rituálu, lze odpovědět jednoduše: vyzdvihl důležitost *násilí*. Pro Turnera nebyl násilný aspekt rituálu zásadní; násilí či oběť prostě patřily k jeho liminální, tedy střední části. Bloch jako by tento aspekt z druhé fáze vyňal a umístil ho do fáze první a třetí. Je také pravda, že Bloch není první, kdo se rituálním násilím zabývá; práce Reného Girarda či Waltera Burkerta jsou v antropologii dobře známy. Avšak pro Blocha není násilí vyjádřením vnitřní lidské agresivity, kterou je třeba vybit a očistit se, nýbrž výsledkem nutnosti tvorby transcendentna tváří v tvář přírodě (Bloch 1992: 7). Je proto zapotřebí si znovu položit otázku: proč právě násilí?

Moc a ideologie

Blochova kniha *Prey into Hunter* je vlastně teoretickým rozpracováním jeho rozsáhlého historicko-antropologického díla *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar* (1986), ve kterém předkládá svou teorii rituálu a náboženství v téměř finální verzi, ačkoliv ještě nepoužívá pojem odrážejícího se násilí. Kniha se věnuje Merinům z Madagaskaru, u nichž Bloch prováděl většinu svých terénních výzkumů. Centrálním motivem knihy je rituál obřizky, jeho dějiny a význam. Blocha zaujala skutečnost, že ačkoliv Merinové byli za posledních dvě stě let svědky mnoha zásadních politických, ekonomických či obecně společenských změn, rituál obřizky zůstal – navzdory funkcionalistickým a marxistickým předpokladům – po své symbolické stránce téměř nezměněn. Přitom byl jednou rodinnou událostí,

podruhé velkou státní slavností za účasti královské rodiny, jindy příležitostí inkorporovat koloniální nadvládu v přítomnosti daných úředníků, v krizových situacích šlo zase o milenaristické hnutí. Rituál vždy měl svůj symbolický obsah vyjadřující požehnání předků či autorit mladé generaci a sloužící přenosu jejich duchovní moci; určité ekonomicko-politické klima pak určovalo, kdo těmito autoritami byl, resp. jaká dominance, vláda či agrese byla legitimizována.

Blochovi jde o spojitost náboženství s autoritou; rituál je výrazem dominance. Rituál vytváří moc tím, že produkuje symbolický svět – *ideologii*. Struktura rituálu pracuje se dvěma světy: s přirozeným a nadpřirozeným, ideologickým; „centrálním bodem této struktury je tvorba uspořádaného transcendentna prostřednictvím devalvace hodnoty lidské zkušenosti a činnosti“ (Bloch 1986: 175). Nejsem sám, kdo si v souvislosti s Blochovou dichotomií přirozeného biologického procesu a vnuceného umělého řádu vzpomněl na Freuda a zvláště na jeho práci *Nespokojenost v kultuře* (Wolf 1986: 358). Rétorika obou – kultura a náboženství jako iluze, která je v rozporu s naší přirozeností, která je nám násilně vštěpována, kterou však musíme přijmout, má-li společnost smysluplně fungovat – je značně podobná. Řád za podřízenost.

Není pak násilí pro Blocha ústřední právě proto, že v jeho dualistickém světě jsou přirozenost a nadpřirozenost tak odlišné a *nepřátelské*, že lze jejich hranice překonat pouze násilným způsobem? Není to proto, že symbolismus, náboženství či ideologie jsou od lidské zkušenosti s přirozeným světem tak radikálně odlišné, tak jiné, že jsou nepřirozené a *nechtěné*? Domnívám se, že teprve z tohoto pohledu dává Blochovo nadcenění násilí v rituálu smysl. Mnoho kritiků již poukázalo na to, že se násilí v mnoha rituálech nevyskytuje a že je jeho umělé hledání nepřesvědčivé (Gellner 1999: 150; Ohnuki-Tierney 1992: 19; Bagger 2009). Jsou vitální síly operující v rituálu opravdu jiné podstaty než síly duchovní? Nejde zde o podobný případ jako ve sporu o povahu libida mezi Freudem a Jungem? Je skutečně hranice přirozeného a nadpřirozeného v lidském myšlení tak ostrá? Vskutku existuje nějaký „přirozený“ člověk? A konečně: není struktura rituálu, která je vystavěna na takových pochybných základech, přinejmenším problematická? Proč vlastně Bloch užívá pojmu ideologie?

Dvojitá komunikace, dvojitá poznání

Ve své studii „From Cognition to Ideology“ (1989 [1985]) Bloch shrnuje své přesvědčení o tom, že se antropologie věnuje jen určité části lidského vědění a poznání, tomu, co se zpravidla nazývá kolektivními reprezentacemi, symbolismem, kosmologií či v americké antropologii kulturou, tedy „historicky konstruovanému systému poznání, který je koherentní, všezahrnující a neindividuální“

(Bloch 1989 [1985]: 109). Přitom jde podle Blocha jen o *jednu část* poznání; tou druhou je poznání každodenní, založené na bezprostředním kontaktu s prostředím. Sociální teorie, vycházející z Kanta, je tak v protikladu k teorii navazující na empiriky, zdůrazňující individuální řešení přirozených problémů v přírodním a společenském prostředí.

Bloch odmítá naivní empiricismus, tedy to, že by se realita dávala lidským smyslům a rozumu tak, jak je; veškeré poznání je do určité míry kulturní. Na druhou stranu odmítá sociální konstruktivismus a kulturní relativismus, tvrdící že veškeré poznání je nedílnou součástí společnosti, jazyka a kultury, v nichž jedinec vyrůstá. Podle Blocha existují přinejmenším dva světy různého původu a podstaty, dva typy poznání, které se v člověku podle situace obměňují: přirozený a ideologický. To, že jsou ideologie (kosmologie či kultury) různé a relativní, je zřejmé; to, že na druhé straně existuje univerzální přirozené lidské poznání ukotvené v biologii a v přírodním a společenském prostředí, se snaží Bloch dokázat na výstupech vývojové psychologie, především na díle Jeana Piageta a Christiny Torenové nebo antropologů Brenta Berlina a Paula Kaye.

Diskusi ostatně Bloch vyvolal už svým kontroverzním článkem „The Past and the Present in the Present“ (1977). Striktně tu rozlišil rituální a nerituální diskurz či abnormální a normální komunikaci. Nicméně i za těmito pojmy se skrývá dichotomie jakéhosi „umělého“ a „praktického“ vědění. Reakci vzbudil Blochův klíčový příklad, kdy napadá kulturní relativismus, který tvrdí, že lidé některých kultur vnímají čas pouze cyklicky. Bloch namítá, že běh času je v nerituálním životě vnímán univerzálně, zatímco při rituálu je uměle vytvářeno bezčasná a cykličnost. Kritici se pak snažili upozornit na to, že čas je danými kulturami vnímán jaksi lineárně a cyklicky zároveň, resp. že chápání času má obě dimenze a že mezi nimi udělat dělicí čáru tak jednoduše nelze (Bourdillon 1978: 592–593; Howe 1981).

Bloch je znám tím, že do britské antropologie přinesl marxismus, především marxismus „francouzského stříhu“. A byl to Marx, na něhož se odvolával při zavádění své teorie poznání. Pro Marxe byly, jak známo, ideové formace bytostně napojeny na materiální praxi, vycházející z přírodního prostředí, produkce a reprodukce. Vývoj lidského vědomí podle něho postupuje od vědomí o nejbližším smyslovém okolí a vědomí o přírodě, které je jakýmsi „přírodním náboženstvím“ spojeným se zásadním faktem lidské společenskosti a vztahovosti, k rozvinuté produkci a dělbě práce (Marx – Engels 1952 [1932]: 29). Teprve v této fázi „si může vědomí opravdu namlouvat, že je něčím jiným než vědomím existující praxe, že skutečně něco představuje, aniž představuje něco skutečného – od této chvíle je vědomí s to se emancipovat od světa a přejít k vytváření ‚čisté‘ teorie,

teologie, filosofie, morálky atd.“ (ibid.: 30). Ve své *Německé ideologii* Marx vytváří dichotomii dvou „řečí“ či „vědomí“: přirozeného vnímání bezprostředního života a umělého vnímání světa prizmatem ideologie („fantazie“, „iluze“, „teoretické mlhoviny“, „metafyzických preludů“, „idealistických tlachů“, abychom použili některá z Marxových přízvisek), která je cizí silou, prostředkem ovládnání a legitimizace moci.

V tomto rozdělení vědomí či řeči spatřuje Bloch řešení dilematu mezi naivním empiricismem a redukcionistickým symbolismem: existuje *neideologické poznání*, vyrůstající ze zkušenosti s přírodou, reprodukcí či sdílenou prací, a *ideologické poznání*, vytvořené historicky a spojené s morálkou a pojmy autorit (Bloch 1989 [1985]: 107–108). Tento moment nepřísluší jen Marxovi. Nelze si nevzpomenout na Rousseaua a jeho osvícensko-romantickou vizi společnosti, která kazí naši přirozenost. Jeho dichotomie přírody, venkova, běžné manuální práce, přirozeného citu a rozumu versus civilizace, města, intelektuální činnosti a náboženství je dosti výmluvná. Marxovo diktum, že „největší dělbou hmotné a duševní práce je odloučení města od venkova“ (Marx – Engels 1952 [1932]: 53) s tím, že venkov a fyzická práce jsou „dobře“ a město a intelektuální práce „špatně“, je možno chápat i z tohoto pohledu.

Vrátíme-li se nyní k otázce, proč vlastně Bloch užívá pojmu ideologie a nikoliv kosmologie, světový názor či kultura, jeví se odpověď jasněji. Tyto zavedené kategorie implikují nějakou *celostní* manifestaci lidského myšlení, zatímco ideologie je Marxem definována jako jasně vytyčený segment, specifický typ řeči, jako nepřirozená část vědomí, která je v protikladu k té přirozené (přičemž Marxův akcent na zájmy vládnoucí třídy tu nemusí hrát roli). Tento Blochův kognitivní dualismus byl mnohokrát podroben drtivé kritice. Copak je člověk opravdu schopen rozlišovat mezi takto pojatými kognitivními světy? A je toho schopen antropolog v terénu? Není spíš člověk *jeden*, ukotven vždy v jedinečné konstelaci své genetické výbavy, daného přírodního prostředí, určitého historického a sociálního kontextu, jisté kulturní tradice a řady svých osobních zájmů, zkušeností a prožitků? Rituální a praktické se prostupuje (Bourdillon 1978: 593–594), odlišit dva druhy komunikace a kognice nelze (Kertzer 1988: 203), reminiscence na Rousseaua jsou tu silné (Peel 1986: 358), a ačkoliv by se Bloch takovému nařčení bránil, nelze se při četbě jeho prací ubránit vzpomínce na osvícenskou dichotomii iluze a skutečného vědění (Heald 1986: 356).

Závěr

V této studii jsem se snažil systematicky představit teorii náboženství a rituálu u Maurice Blocha, vlastně jeho teorii poznání, která je skutečným fundamentem

veškerého jeho myšlení. Postupoval jsem netradičně, od novějších prací k těm starším, se záměrem rozkrývat bod po bodu linie, spojnice a zdroje, které dílo formovaly. Toto mé rozhodnutí odráží skutečnost, že hlubší porozumění pozdějším pracím typu *Prey into Hunter* a orientace v nich nejsou bez povědomí o základních autorových předpokladech nejsnadnější.

Blochovo dílo je jednotné; mění se jen pojmový aparát. Jednou mluví o všední a formální řeči (Bloch 1974), podruhé o normální a rituální komunikaci (Bloch 1977), pak o každodenním a ideologickém poznání (Bloch 1989 [1985]), jindy o smrtelném a nesmrtelném světě (Bloch 1992), nakonec o jazykovém a nejjazykovém vědění (Bloch 1998) nebo o transakčním a transcendentním sociálnu (Bloch 2008). Spojnicí je dichotomie přirozeného a ne/nad-přirozeného či přírodního a umělého. Rituál je mechanismus, který dokáže mezi těmito dichotomiemi prostředkovat a který zároveň tento duální svět vytváří. V Blochově pojmosloví lze také sledovat vliv určitých společenskovedních směrů. V pracích ze 70. let je vidět silný vliv marxismu, kdy do určité míry platí Bourdillonův závěr, že za Blochovými dichotomiemi implicitně stojí duality marxismus/ostatní konceptuální systémy a dobré/špatné (Bourdillon 1978: 598); v 80. letech se Bloch od klasického marxismu distancuje, nicméně stále prosazuje pojem ideologie; od 90. let upouští od marxistické rétoriky zcela a hovoří o nesmrtelnu, transcenci či imaginaci.

Přiřadit Blocha k některému z antropologických směrů je obtížné. Bloch kritizuje klasický funkcionalismus, který smysl náboženství a rituálu redukuje na jejich účel udržet celistvost společnosti; za formy funkcionalismu považuje i kulturní ekologii a kulturní materialismus, které podobným způsobem téma redukuje na potřebu ekologické rovnováhy nebo prioritu materiální základny. Stejný problém vidí i v marxismu, jenž chápe ideologii jako prostředek, kterým „vládnoucí třída vnucuje své představy, hodnoty a obrazy reality těm, jež ovládá“ (Bloch 1986: 6). Ve všech těchto „funkcionalistických“ přístupech jde o jedno: převést rituál na jednoho společného jmenovatele, určit jeho funkci, *kvůli níž* existuje, na níž stojí i padá. Říci, že rituál a ideologie legitimizují autoritu a násilí (na čemž Bloch trvá), neznamená, že vznikly z vypočítavosti a falše mocných či z konspirace ovládajících elit proti nebohému lidu, čemuž většina marxistů naivně věří. Všechny tyto „funkce“ jsou pro Blocha jen jakési přídatky, které *se mohou nabalit* na základní symbolický korpus rituálu, v jehož centru stojí dilema přirozeného a nadpřirozeného (ibid.: 177).

Také Blochův vztah ke strukturalismu je sporný. Za Blochovými dichotomiemi život/smrt, sexualita/asexualita, časovost/bezčasí, změna/stálost, kreativita/stabilita, individualita/kolektivita, rozdílnost/jednota, chaos/řád, viditelný/

neviditelný, praktický/rituální, obyčejný/nadpřirozený apod. lze vidět protiklad přírody a kultury. Ovšem u Blocha se nejedná o binární opozici. Bloch v podstatě jasně definuje, co se *objektivně* přírodou a kulturou rozumí; strukturalismus postihuje *rozdíl*, který vzniká na základě kulturních obsahů. Blochovi nejde o hru nevědomých binárních opozic, ale o dialektický proces vědomých dichotomií; nejde mu primárně o prázdné struktury a vztahy, nýbrž o jím předem definované, logicky vykonstruované obsahy.

Avšak snad největší boj sváděl Bloch se symbolisty a intelektualisty, kteří zkoumají náboženství, kosmologii či kulturu jako „nejobecnější principy uspořádávající vědění a poznání“, jako „komplexní vysvětlení místa člověka ve světě“, jež rituál uvádí v život (Bloch 1986: 179). Tento směr podle Blocha redukuje věc podobně jako funkcionalismus: vyzdvihuje významy a smysl, ignoruje sociální a politické funkce i vlastní performativní povahu rituálu. Odmítá, že by vědění a rituál byly jen jazykem či textem; vědění je i nejazykové a netextuální povahy, reaguje na praxi v každodenním životě (Bloch 1998; Postill 2003). Problém není v kritice přemrštěného sociálního konstruktivismu, kulturního relativismu, lingvistického determinismu či textuální heuristiky – ty je jistě zapotřebí kritizovat. Potíž je ve způsobu, jak ji Bloch provádí, resp. co nabízí jako alternativu: odmítá redukcionistický funkcionalismus a symbolismus i naivní empiricismus a marxismus, sám ale představuje naivní dualismus, redukující komplexnost reality. Maurice Bloch není funkcionalista, strukturalista, symbolista ani marxista; je naturalista a dualista.

Jakkoliv tato studie může vyznívat hyperkriticky, není to jejím smyslem. Snažil jsem se předložit co nejkomplexnější pohled na Blochovo myšlení, ukázat jeho nesporné kvality, hloubku ponoru do antropologické teorie, poučený zájem o klíčová témata lidského myšlení a chování, neotřelé spojitosti a náhledy, ale i jeho limity. Bloch poukázal na hranice literárněvědných a poststrukturalistických inspirací, ale podal také inteligentní kritiku funkcionalistických a marxistických přístupů, jejichž funkce jsou spíše přívažky hlubších psychosociálních dilemat a procesů. Za pozornost stojí i fakt, že Bloch v dobách postmodernismu 80. a 90. let vyzdvihl veskrze modernistický a univerzalistický model sociální vědy a navrátil se k pokusu o tvorbu teorie.

Postskriptum

Z Blochova díla je to patrně kniha *Prey into Hunter*, která se snaží o největší rozhled a která dovoluje největší interpretační možnosti. Pokud bychom uzavorkovali některé aspekty (jež jsou ovšem pro Blocha zásadní), mohla by kniha vypovídat něco o náboženství jakožto výsledku lidského *vědomí smrtelnosti* a z něho

vyplývající *potřeby transcendence*. Bloch předkládá dilema přírodního faktu, vyžadujícího kulturní negaci; prostředníkem je rituál, jehož nejhlubší hodnotou je pak utvářet *kontinuitu a řád*. Tato vize má své opodstatnění v antropologii (funkcionalistické, strukturalistické i symbolické), ale i ve filozofii a teologii. Tyto otázky se zdají být pro člověka a společnost klíčové.

Zmínka o západní filozofii a teologii není nahodilá. Blochův dualismus totiž nápadně připomíná nejen romantické a osvícenské ideje, ale i to, z čeho tyto představy vzešly: totiž judeokřesťanskou tradici. Není náhodou, že Blochova teorie svou dichotomičností, svým pojetím rituální struktury i jejích společenskopolitických konotací velice dobře posloužila k ozřejmění duchovní pouti Sorena Kierkegaarda (Bagger 2009). Blochovu myšlení je možné porozumět jako *inverzi* judeokřesťanského pohledu na svět: zatímco pro věřícího je skutečným a kýženým to nadpřirozené, pro Blocha je tím to přirozené. Tato *polarizace* západního střihu je značně etnocentrická. Vždy je třeba mít na mysli, že latinská dichotomie *naturalis* a *supernaturalis* stejně jako sofistická řecká dualita *fysei* (to, co se rodí, mění a umírá) a *nomó* (to, co je zvykové a zákonné) nejsou zdaleka samozřejmé (Kratochvíl 1994: 13–15). Vědecká otázka po „přirozeném“ (biologickém) a „nepřirozeném“ (kulturním) je zásadní; nicméně jedině, co umožňuje, je velice opatrné ohledávání míry, do jaké může být daná věc přírodní nebo kulturní povahy. Vytvářet jasné hranice mezi dvěma entitami a ty pak obtížít domnělými obsahy, které reflektují maximálně názor autora, se nezdá moc přínosné.

Jako důkaz své teorie Bloch uváděl příklad chápání produkce a reprodukce. Diktátem kosmologie některých etnik je, že úroda je výsledkem přízně bohů. Bloch antropology kritizuje, že toto *kulturní* poznání považují za jediné, přitom tato samotná etnika o úrodě uvažují také jako o *přirozeném* výsledku lidské práce a vrtochů počasí. Podobně některé společnosti považují za původce početí ducha předků, ačkoliv vědí, že ve věci hraje svou úlohu i pohlavní styk.

Nils Holm při výkladu konceptu „fázové změny“ známého švédského psychologa Hjalmara Sundéna uvádí příklad ženy, která, pochybujíc o Boží existenci, provedla pokus: řekla si, že pokud vyjde večer ven a uvidí létavici, Bůh je. Vyšla z domu a na obloze spatřila ne jednu, ale mnoho létavic, a z večera si odnesla vroucí náboženský zážitek. Když se ráno nad věcí zamyslela a zjistila, že je právě období nadměrného výskytu daného astronomického jevu, uvědomila si, že lze včerejší zkušenost vysvětlit zcela nenábožensky a přirozeně. Ona žena si však zachovala oba výkladové modely jako paralelní a sobě nekonkurující vysvětlení (Holm 1998 [1993]: 45). Byl původcem létavic „Bůh“, nebo to byla „příroda“? Naše žena odchovaná západní kulturou, jež prošla bolestivým procesem osvícenství a sekularizace, si je schopna jev vyložit „nábožensky“, nebo

„vědecky“; mezi těmito interpretacemi jasně *rozlišuje*. Avšak vzhledem ke své nedogmatické povaze ponechává ve hře i takto protikladné pohledy, protože oba jsou pro ni *přínosem*. Všichni lidé Západu však nejsou jako ona žena a mnozí by unesli jen jeden způsob vysvětlení; konečně i v naší ultramoderní civilizaci existují lidé, kteří jsou skálopevně přesvědčeni o tom, že člověk byl stvořen, stejně jako lidé, pro něž je člověk výsledkem nahodilé evoluce.

Vrátíme-li se k příkladům exotického chápání produkce a reprodukce, vypadá to, jako by Bloch daným společnostem podsouval problém západní kultury. Bloch si nedokáže připustit, že by lidé jiných kultur mohli o věci uvažovat jinak než analyticky a dualisticky: úroda je „přirozené“ výsledkem lidské práce a „kulturně“ výsledkem přízně bohů a v různých diskurzích se užívají různá vysvětlení, stejně jako to činí ona žena. Neexistuje ale toto *rozlišování* jen v dualisticky rozpolcené mysli Maurice Blocha? Nemůže jít v mysli jiných lidí ojev jeden? Není ke zdárnému početí dítěte zapotřebí pohlavní styk stejně jako notná dávka „šťěstí“? Nebo nemají pro myšlení a jednání člověka klíčový význam jeho evoluční dějiny stejně jako jeho „stvoření k obrazu Božímu“?

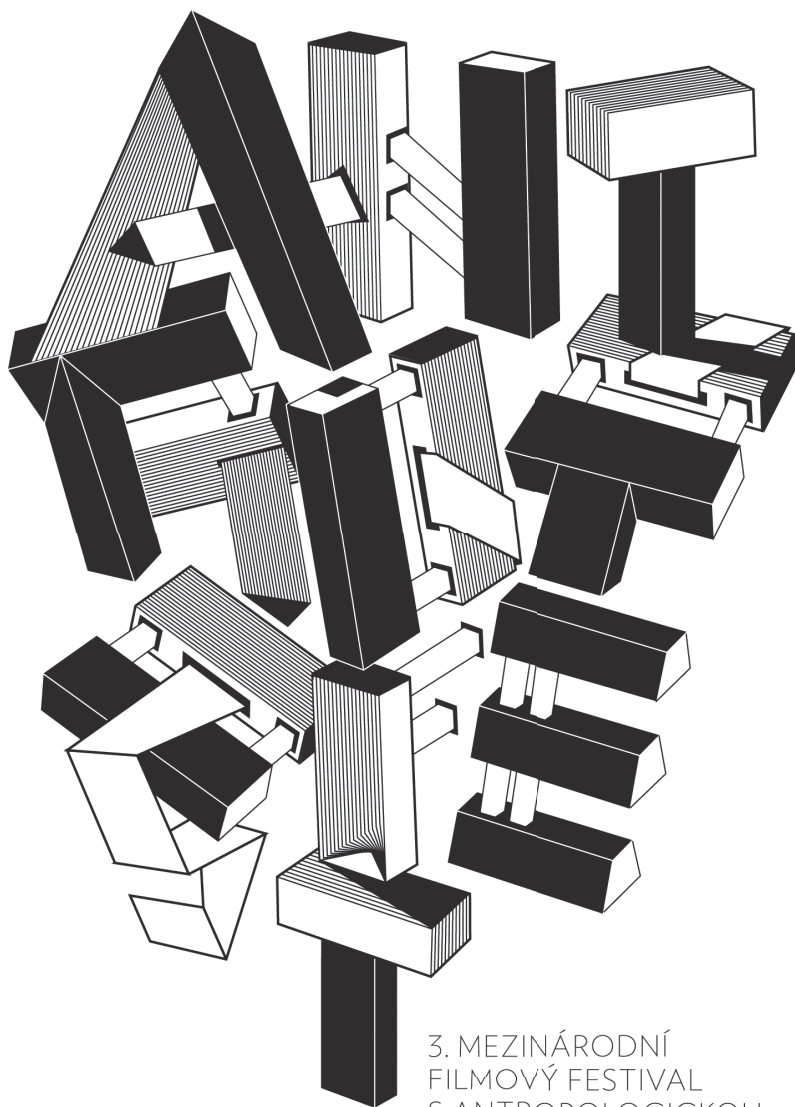
Březen 2011

Literatura:

- Bagger, Matthew C.: 2009 – From the Double Movement to the Double Danger: Kierkegaard and Rebounding Violence. *Harvard Theological Review* 102: 327–352.
- Berliner, David: 2005 – The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly* 78: 197–211.
- Bloch, Maurice: 1971 – *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation in Madagascar*. London: Seminar.
- Bloch, Maurice: 1974 – Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? *Archives Europeenes de Sociologie* 15: 55–81.
- Bloch, Maurice: 1977 – The Past and the Present in the Present. *Man* 12: 278–292.
- Bloch, Maurice: 1986 – *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice: 1989 [1985] – From Cognition to Ideology. In: Bloch, Maurice: *Ritual, History and Power*. London: The Athlone Press: 106–136.
- Bloch, Maurice: 1992 – *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice: 1998 – *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder: Westview Press.
- Bloch, Maurice: 2008 – Why Religion Is Nothing Special But Is Central. *Phil. Trans. R. Soc. B* 363: 2055–2061.
- Bourdillon, M. F. C.: 1978 – Knowing the World or Hiding It: A Response to Maurice Bloch. *Man* 13: 591–599.

- Gellner, David N.: 1999 – Religion, Politics, and Ritual: Remarks on Geertz and Bloch. *Social Anthropology* 7: 135–153.
- Heald, Suzette: 1986 – Review of From Blessing to Violence. *Current Anthropology* 27: 355–356.
- Holm, Nils G.: 1998 [1993] – *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál.
- Howe, Leopold E. A.: 1981 – The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time. *Man* 16: 220–234.
- Kertzer, David I.: 1988 – *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Kratochvíl, Zdeněk: 1994 – *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: 1952 [1932] – *Německá ideologie I: Feuerbach*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Mitchell, Jon: 2004 – Ritual Structure and Ritual Agency: ‘Rebounding Violence’ and Maltese Festa. *Social Anthropology* 12: 57–75.
- Ohnuki-Tierney, Emiko: 1992 – Vitality on the Rebound: Ritual’s Core? *Anthropology Today* 8: 17–20.
- Peel, J. D. Y.: 1986 – Review of From Blessing to Violence. *Current Anthropology* 27: 357–358.
- Postill, John: 2003 – Knowledge, Literacy and Media among the Iban of Sarawak: A Reply to Maurice Bloch. *Social Anthropology* 11: 79–99.
- Whitehouse, Harvey: 1996 – Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2: 703–715.
- Wolf, Eric R.: 1986 – Review of From Blessing to Violence. *Current Anthropology* 27: 358–359.
-

Contact: Mgr. Jan Kapusta, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, Ústav etnologie, Celetná 20, 116 42 Praha 1,
e-mail: kapusta.jan@seznam.cz.



Antropo **FEST**

3. MEZINÁRODNÍ
FILMOVÝ FESTIVAL
S ANTROPOLOGICKOU
TEMATIKOU
27. A 28. 1. 2012
V DIVADLE DOBEŠKA
ANTROPOFEST.CZ