

**Peik Ingman –  
Terhi Utriainen –  
Tuija Hovi – Måns Broo  
(eds.),  
The Relational Dynamics of  
Enchantment and  
Sacralization: Changing the  
Terms of the Religion versus  
Secularity Debate,**

**Sheffield – Bristol: Equinox  
Publishing 2016, ix + 281 s.**

**ISBN 978-1-78179-474-6 / 978-1-  
78179-475-3.**

Přemýšlení o *vztahové dynamice okouzlení* rozptyluje ostych, který pocítujeme, použítme-li se do řeči s věcmi. Ocitáme-li se v blízkosti něčeho, co je uskutečňováno jako okouzující, tedy ve Weberově smyslu slova jako mocně působící a přitom ne-zcela-poznatelné, má smysl zbystřit sluch a zrak a trpělivě vyčkávat, zda k nám z druhé, jindy němě strany moderních dichotomií – příroda/společnost, objekt/subjekt, neživé/živé – nedolehne sdělení. Schopnost překvapit, zapůsobit jinak, než jak se očekává, je konec konců jednou z charakteristik aktivního činitele, či, řečeno jazykem teorie aktérů-sítí, *prostředníka*, na rozdíl od *prostředku*, tedy věci, stroje nebo třeba i člověka, který dělá vždycky jen to, do čeho ho postrkují druzí.

Kocku von Stuckrad v epilogu k recenzované knize, nazvaném „Když věci vracejí promluvu“ („Epilogue: When Things Talk Back“, s. 267-275), doporučuje, abychom agentnost „věcí“ a „faktů“ zkoumali nejen na poli náboženství a v laboratoři, ale rovněž ve verších. Čtenář česky psané poezie si nemůže nevzpomenout na Wolkerovu báseň: „Miluji věci, mlčenlivé soudruhy, protože všichni nakládají s nimi, jako by nežily, a ony zatím žijí a dívají se na nás jak věrní psi pohledy soustředěnými a trpí, že

žádný člověk k nim nepromluví. Ostýchají se první dát do řeči, mlčí, čekají, mlčí, a přeci tolik by chtěly trochu si porozprávět! Proto miluji věci a také miluji celý svět“ (Jiří Wolker, „Věci“, in: id., *Host do domu*, Plzeň: Nakladatel K. Beniško 1921, 49).

Rozhovor s ostýchajícími se, ujišťuje nás básník, vyžaduje z naší strany láskyplné přiznání života-schopnosti. Tak jako v andaluské vesnici Alcalá, kde se vesničanky a vesničané starají o sochu Panny Marie řadou místních (*vernacular*) katolických ritů (Amy Whitehead, „Enchantment, Matter, and the Unpredictability of Devotion“, s. 45-63). Strážkyně svatyně sochu omývají a převlékají, rozprávějí s ní a zpívají jí písně. Při těchto aktivitách dochází čas od času k okouzlení, tedy k tomu, že socha Panny Marie vyvolává v lidech silně pozitivní emoce spojené s představou o bezprostřední přítomnosti posvátného. K podobným věcem dochází dnes, v době moderní, nehledě na „odkouzlení“ světa diagnostikované některými sociology a filozofy (např. výše zmíněným Weberem), a to jak během kolektivních obřadů organizovaných oficiální katolickou církví, tak v rámci soukromé religiozity. V mnoha případech je podstatnou součástí okouzlení právě specifická „etiketa“, tj. pozorné a láskyplné vztahování se k soše a zvláštní zacházení s ní.

Nelze však jednoduše uzavřít, že zbožná etiketa je *podmínkou* okouzlení. V některých případech totiž socha může vyvolávat silné emoce zcela neočekávaně, tak jako když přivede k slzám turistku, která o jejích zázračných schopnostech nemá tušení. Nepředvídatelnost okouzlení a nepopsatelnost mechanismu jeho fungování jsou proto něčím, s čím je při uvažování o tomto ne-moderním fenoménu nutno počítat. Okouzlení je „divoký“ jev, jemůž se daří na „nestabilních místech“ (s. 49). Jedná se o „relační fenomén“ odehrávající se v prostoru mezi člověkem a (zdánlivě) neživými věcmi, o jev, při němž se známé stává neznámým a moderní kategorie kauzality a agentnosti, stejně jako dělení předmětů a jevů na posvátné a profánní, se hroutí pod vlivem silného emocionálního zážitku.

Situace, kdy se neživé předměty, považované často neproblematicky za objekty

prosté agentnosti, stávají samostatně působícími „osobami“, bychom neměli interpretovat jako „ontologický omyl“, indikující dětinský či primitivní světónázor, ale spíše jako zvláštní formu „relační epistemologie“ (Anne-Christine Hornborg, „Objects as Subjects: Agency and Performativity in Rituals“, s. 27-43). Chápeme-li „osobu“ jako „organismus nadaný výlučnými charakteristikami a sociálními vztahy“, pak například Odžibwejové do této kategorie zahrnují zvířata, přírodní jevy, duchovní bytosti a neživé předměty (s. 28). Nedomnívají se přitom, že všechny neživé předměty, přírodní jevy atd. jsou osobami; objekty získávají subjektivitu a agentnost jen za určitých okolností, přičemž k těmto „určitým okolnostem“ patří zejména rituální aktivity.

Otázku, jakou roli hrají „neživé“ předměty v rituálech a jak mohou skrze ně nabývat na životnosti a agentnosti, zkoumá Anne-Christine Hornborgová na příkladu obřadu přijetí kmotrovství u východokanadských Indiánů kmene Mikmaq. Ceremonie je neo-traditionalistickou variací na obřad křtu, sestává ale z předmětů a úkonů známých z pan-amerických indiánských rituálů, jako jsou dýmka, posvátný šalvějový dým atd. Rappaportovu definici rituálu jako „performance více či méně neměnné sekvence formálních úkonů a výroků, které nejsou zakódovány samotnými aktéry“ autorka doplňuje o přítomnost „rituálních objektů“, jejichž působení rovněž není plně v režii přímých účastníků rituálu (s. 35). „Bez rituálních objektů (nesoucích kanonické poselství v rámci tradice) a indexovaných sdělení (fungujících jako smyslové připomínky příslušnosti ke kosmologickému řádu manifestujícímu se tady a teď) by nově vynalezený rituál možná ztratil svou schopnost okouzlovat“ (s. 37). Nejde tedy o působení předmětů samotných, ale o jejich užívání v rámci specifických kontextů. Rituální buben odložený v rohu místnosti dočasně ztrácí svoji moc okouzlovat a nabývá ji znovu až v rámci obřadu.

Dvě věci se tu zdají být důležité: „specifický vztah mezi objekty a lidmi“ a „rituální rámec“ (s. 41). Takové pojetí agentnosti zdánlivě neživých předmětů však v poslední představuje jen další formu starého dobového antropocentrismu. V příběhu vyprávě-

ném Anne-Christine Hornborgovou jsou to totiž opět jen lidé, kdo může neživý předmět proměnit v dočasně oživenou osobu. S touto interpretací souzní názor vyjádřený Kocku von Stuckradem, že i když se zdá být rozumné a produktivní uvažovat o působnosti ne-lidských živočichů a „neživých“ věcí, *přisuzování agentnosti* je věcí zcela jinou. „[N]eměli bychom zapomínat, že agentnost je obvykle aktérům *přisuzována*; není to něco, co prostě je. Jsme to my, kdo přisuzuje agentnost ne-lidským zvířatům, nebo, jako v novém materialismu, věcem, jako jsou obrazy, kameny nebo železné mosty“ (s. 273, kurzíva v originále).

Platí-li ovšem, že jsme to my, kdo přisuzuje nebo nepřisuzuje agentnost jiným-než-lidským osobám, lze to samé říci i o samotném vymezování pojmů jako „agentnost“, „subjektivita“ či „osoba“. A způsob, jakým to děláme, má přímé dopady na naše vztahy k entitám kolem nás, které prostřednictvím vlastní ontologie můžeme vykázat za hranice živoucího nebo o nich můžeme prohlásit spolu s Děrso Uzalou: „*Tóže ljudi*.“ Jde-li při „komponování“ (*compositionism*), které Michael Barnes Norton spolu s Bruno Latourem navrhuje jako alternativu ke kritice („Recomposing Religion: Radical Agnosticism and Transformative Speech“, s. 109-124), především o lepší spolu-žití a lepší stávání-se-s lidskými a jinými-než-lidskými bytostmi, a nikoli pouze o to, „zda X je skutečné, nebo klamné“ (s. 111), pak láskyplný pozorný vztah musí zahrnovat nejen úsilí o rozhovor, ale i věčné přisouzení specifického „modu existence“, zvláštního typu agentnosti, který se může, ale také nemusí vztahovat k našemu „živo-bytí“.

Ne-moderní vztahování se k jiným-než-lidským bytostem proto vyžaduje nejen dočasné pozastavení platnosti moderních dichotomií, jak k němu dochází v rituálním kontextu, ale také jejich trvalé přeformulování. Tak například zatímco většina soudobých pojednání o agentnosti staví schopnost samostatného jednání do příkrého protikladu k jednání pod vlivem vnějších sil, ve výpovědích finských praktikujících jógy se tyto koncepty prolínají (Máns Broo – Christiane Königstedt, „Empowerment and the Articulation of Agency among Finnish

Yoga Practitioners", s. 65-83). V jejich vyprávění o duchovním hledání a nacházení se často vyskytují lidé, prožitky, předměty, metody atd., které výrazně ovlivnily chod událostí, přičemž jejich působení nejenže nezabavuje vypravěče vlastní agentnosti a odpovědnosti, ale naopak jim podle jejich soudu pomáhá ke svobodě a seberealizaci. „Způsob, jakým agentnost a vliv artikulují praktikující jógy – často jako vnější síly, které je vedly či poháněly – připomíná nejen debaty v rámci současných spirituálních hnutí, ale rovněž základní předpoklady Latourovy ontologie“ (s. 78). Autoři vycházejí z koncepce „volné struktury“, aby se pokusili formulovat méně vyhraněný pohled na binární opozice, jako jsou křehkost/síla či volba/osud, než jaký nabízí moderní projekt; pohled, v němž se osobní a externí agentnost spíše prolínají, než aby spolu soupeřily.

S podobným citem pro nestabilní pozice na hranicích různých světů líčí Terhi Utriainenová okouzlení „intimní jinakostí“ při setkávání finských luteránských protestantek s anděly („Re-enchanting Body and Religion in a Secular Society: Touch of an Angel“, s. 125-143). Přístupnost člověka okouzlování vyvěrá podle autorky z uzpůsobení lidského těla a mysli, z jeho nedokonalosti a neúplnosti, a okouzlení pak představuje „[o]tevřenost a touhu být dotýkán, podporován a překvapován jinakostí“ (s. 138). Stoupenkyně andělského kultu ve svých zážitcích s anděly hledají a nacházejí živější a autentičtější formu religiozity, než jakou jim může nabídnout modernizovaná luteránská církev. Důležitá je přitom jak jinakost andělských bytostí, tak intimita vzájemných vztahů, majících formu pozitivní podpory a povzbuzivého společenství. Andělský kult lze nahlížet kriticky jako podlehnutí komercializované iluzi podporované médií, nebo jako aktivní žitou polemiku s modernitou: „Okouzlení anděly vytváří a činí obyvatelnými ženská těla, která nejsou (a/nebo nechtějí být) osamělými a izolovanými moderními (religiózními) aktéry, ale vtělenými subjekty v dynamických vztazích, což znamená subjekty doprovázenými, podporovanými a rovněž posilovanými čímśi mimořádným, čímśi, co není zcela z tohoto světa, ale s čím přesto není tak těžké setkat se a navázat kontakt“ (s. 137).

Otázkou, co si počít s analytickými kategoriemi, které „systematicky skrývají, co se snaží odhalit“ (s. 213) – jako je „autonomní subjekt“ či „náboženství“ – se zabývá Milan Fujda ve svém textu o metodologické lekci, kterou dostal od tanečnic („From Religion to Ordering Uncertainty: A Lesson from Dancers“, s. 207-230). Detailní pohled na přípravu tanečního představení odhaluje, že v umění, podobně jako v životě, se události obvykle nevyvíjejí tak, jak byly naplánovány. Během pohybových cvičení, při nichž se tanečnice učí dávat vizuální formu vlastním „emocím a pocitům v interakci“, jakož i reagovat na instrukce choreografek, improvizovanou hudbu a další podněty, se agentnost přelévá od jednoho činitele k druhému, aniž by byla ohraničena nějakou specifickou množinou „objektů“. *Ad hoc* instrukce vlivného aktéra může být snadno zvnitřněna jako specifická dovednost, i když dosahování sdíleného porozumění je obtížné a pracné a má vždy jen provizorní platnost. „Instrukce je plánovaná i improvizovaná a zároveň vázaná na různorodé aspekty aktuální situace, jakož i na minulé děje“ (s. 213). Příprava komplexní performance vyžaduje plánování i průběžně vyladování různých stylů uspořádávání, aniž by ovšem racionální metody navozování řádu zaručovaly dobrý výsledek. V nejlepším případě můžeme říci, že nepřijemných překvapení je méně než těch, která mohou být hodnocena jako vítané inovace. Nejdůležitější lekcí ze života tanečnic tudíž je, že aktivity prováděné na základě racionálně formulovaných instrukcí často vedou k cíli skrze improvizované reagování na nepředvídatelné události. „Lidské jednání,“ píše Fujda, „nevynutelně zahrnuje zmatek, nejistotu a relativní nedostatek kontroly“ (s. 219).

„Běžné praktiky uspořádávání“ (*ordinary ordering practices*), jejichž prostřednictvím se tanečnice vyrovnávají s nejednoznačností, komplexitou a limity ovládnání, překračují hranice mezi racionalitou a intuící, mezi jednáním podle instrukcí a improvizací, stejně jako mezi „rozumným“ jednáním a magií. Lekci tanečnic lze podle Fujdy uplatnit na všechny běžné praktiky uspořádávání, včetně každodenních činností na poli ekonomiky, politiky, práva, vědy a náboženství. „[Ž]ádná opravdu důležitá čin-

nost není plně racionální, ale jen pragmatická, neboť nezbytně využívá prostředky překračující hranice moderních opozic ...“ (s. 223). A to je důvod, proč explanační rámce založené na vymezování ostře ohraničených domén nutně selhávají. „Komplexní (tj. nepředvídatelné a ambivalentní) problémy, jež jsou naším denním chlebem, vždy přesahují očištěné hranice, a mohou být tudíž pragmaticky a úspěšně řešeny praktikami, které dělájí to samé“ (s. 226).

Navzdory všudypřítomnosti praxí využívajících nepořádek, nepředvídatelnost a nejistotu jako zdroj kreativity jsou moderní lidé, jak píše Linda Annunenová a Peik Ingman, okouzlení vírou v odkouzlení („Mastery and Modernity: Control Issues in the Disenchantment Tale“, s. 85-105). Vstupování do vztahů, které nemáme plně pod kontrolou, je nahlíženo jako nezodpovědné a riskantní – nejsme-li pány situace, znamená to, že něco nebo někdo ovládá nás. Na základě víry v předvídatelnost nahlíží moderní člověk nemilá překvapení jako omyly a ve jménu zamezení potenciaálním negativním důsledkům předem vylučuje určité typy vztahů s jinými-než-lidskými entitami.

Okouzlení lze v perspektivě moderního člověka nahlížet jako únik před plánováním budoucnosti a potřebou předvídat. Je mu však také možné rozumět jako spoluúčasti na produktivním, i když nepředvídatelném procesu. Podle Annunenové a Ingmana jsou alternativní způsoby zvládnání nejistoty možné. Východiskem k nim je uznání, že nejistota je nejistotou, a podmínkou úspěchu „důvěra spolu-tvůrců kompozice jeden k druhému a ... schopnost řešit průběžně vyvstávající problémy, aniž bychom je redukovali na otázku, kdo nebo co je za ně zodpovědný“ (s. 98).

Peik Ingman prozkoumává vztah moderního člověka k nejednoznačnosti rovněž v kapitole o ikonoklasmu („Protection through the Invocation of Shared Thirds: Sacralization without Iconoclasm“, s. 165-186). Je možné vzdorovat ikonoklasmu ne-ikonoklasticky? Z pohledu moderního člověka není jeho ikonoklasmus ikonoklasmem. Nemůže být chápán jako útok na nepřátelská božstva, neboť moderní lidé nemají nepřátele. Svým vzdáleným příbuzným

nabízejí dar, který ale pro příjemce může mít zničující následky, podobně jako antibiotika, která některé neduhy léčí, zatímco jinde škodí. Z moderní perspektivy, podle níž je možné být zodpovědný pouze za zamýšlené důsledky, nejsou antibiotika chápána jako ambivalentní a nepředvídatelný *farmakon*, jehož působení je určováno charakterem proměnlivých vztahů (s. 168). Jsou oslavována, když působí pozitivně, a omlouvána v případě selhání.

Možnosti ne-ikonoklastické obrany proti ikonoklasmu testuje Ingman prostřednictvím analýzy partnerského vztahu. Jeden z partnerů věří v Boha a anděly, druhý jejich existenci popírá, dovolává se Vědy jako svého božstva. Ingman hledá řešení konfliktu s využitím psychoanalytického konceptu „sdíleného třetího“. Oním „třetím“ tu ovšem není psychoanalytická teorie, tak jako v systému následovníků Melanie Kleinové, nýbrž vztah samotný. Řešením slepé uličky nemůže být konsensus, v němž povolání nestranného soudce v podobě nadřazeného dobra vede k upozadění partikulárních osobních božstev, ale symbiotický vztah, jehož účastníci jsou ve svém vlastním zájmu zainteresováni na úspěchu partnera.

*Přeformulování souřadnic sporu sekularity s náboženstvím* ruší předpoklady, které nám brání vystoupit z hranic vymezených moderním autonomním subjektem, zakládajícím si na své celistvosti, racionalitě, kontinuitě a dalších normativitách, a vykročit na nejisté území, kde věci a psi čekají, až se s nimi dáme do řeči, andělé po sobě zanechávají empirické stopy v podobě peřiček ze svých perutí a úvahy o podrobení a ovládnání nejsou výpočtem s nulovým součtem. Vypravujeme-li se tam v roli humanitních vědců, neměli bychom zapomínat, jak připomíná Stuart McWilliams, že se nejedná jen o osobní postoj a metodologickou finesu, ale rovněž o politické stanovisko ukotvené v archeologii našich vědních oborů a mající dalekosáhlé důsledky („After Dis/enchantment: The Profanity of the Human Sciences“, s. 251-266). Jak píše Michel Foucault, podmínkou možnosti vzniku humanitních věd, navzdory jejich zakořeněnosti v moderním projektu, je „určitý ústup mathesis, ... a emancipace, vzhledem k lineárnímu řádu nejmenšího možného rozdílu, empirických

organizací jako jsou život, jazyk, a práce“ (Michel Foucault, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge 2002, 381). To z nich činí, tváří v tvář „povrchní přesvědčivosti moderních narativů sekularizace, odkouzlení a racionalizace“ (s. 257), přirozené spojení nejružnějších projektů znovu-okouzlování.

Je však opravdu nezbytné, aby humanitní vědy ve sporu sekularity s náboženstvím zaujímaly stanovisko? Neznamená podpora jednoho, nebo druhého anachronický návrat do světa vymezeného souřadnicemi, které studie, jako jsou ty zahrnuté v recenzovaném sborníku, dávno rozmetaly? Vodítko nabízí metafora muzea, jak ji spolu s Jamesem Simpsonem a Giorgiem Agambenem rozvíjí McWilliams (s. 261-263). Pro Simpsona je muzeum „komparativní strukturou“, která profanací objektů jejich vytržením

z původních souvislostí umožňuje držet nesusměřitelné tradice v nekonfliktním napětí. Pro Agambena je nástrojem kapitalismu, proměňujícím věci zbavené „jakéhokoli myslitelného užití“ ve snadnou kořist komodifikace. Pro McWilliamse by humanitní vědy, stojící v podobné pozici vůči sekularizační frontě jako muzea, měly plnit roli profanujícího komparátora, aniž by bránily v přístupu k objektům, o něž se starají. Měly by být kurátory, aniž by hrály úlohu kustodů. Anebo, abychom využili další z Agambenových příměrů, měly by být jako děti, které při hře s předměty objevují „nové dimenze užití, [takové, které jen ony] a filosofové dokáží dát lidstvu“ (Giorgio Agamben, *Profanations*, New York: Zone Books 2007, 76).

MICHAL SYNEK – RADEK CARBOCH