

předměty, místa, doby, scény. Mohou být vyznačeny jako posvátné a s vyprávěním mýtů navazovat vztahy, které je vzájemně posilují, při překlenutí diference rozmanitých médií vnímání.<sup>81</sup> Ritualizace takových inscenací kondenzuje a zesiluje významy, které dopomáhají vědomí cestou vnímání, nikoli myšlení (!), dodat formu jeho vnitřní neurčitosti.

Tyto velmi obecné úvahy nechávají stále otevřenou otázku, co vede k tomu, že příslušné prožívání začne být spojováno s náboženstvím. Naší tezí je, že toho nelze dosáhnout určitou regulací řeči, nýbrž jen binárním náboženským kódováním ve schématu imanence a transcendence. Toto schéma má totiž na jedné straně místo pro každodennost, v níž vnímání rozeznává to, co důvěrně zná, a na druhé má i smysl pro to, co je uprostřed známého neznámé. Umí vyznačit hranici, a tím upozornit na to, že za ní je tu ještě něco dalšího. Vědomí se pak možná cítí uchváčeno posvátnem a tak přemoženo bázní a chvěním, že už nedokáže myslet na nic jiného. To je ale možné jen tehdy, pokud sociální komunikace reprodukuje rozdíl jakožto rozdíl.

Můžeme tedy tvrdit, že kódování náboženského systému slouží zároveň k propojení náboženství a vědomí. Protože obě oblasti provádějí zcela odlišné operace, nedojde na otázku, zda vědomí opravdu prožívá vše pohnutě či zbožně a s vírou, anebo jestli to jen tak dělá. To platí také a právě pro ty, kteří při tom aktivně a ve vůdčí roli spolupůsobí, třeba jako kazatelé. Komunikace se před přílišnou iritací od vědomí chrání, v případě nutnosti i přísností formy. Právě v tom ale spočívá také podmínka pro to, aby se vědomí mohlo opřít o externalizace a neobíralo se stále podezřením, že si pouze samo zfabrikovalo realitu, která existuje jen tehdy, když se na ni věří. Potom by mohlo být osudné, když teologie učí, že u náboženství se jedná o otázku víry, a z této pozice se pak snaží přesvědčovat.

<sup>81</sup> Pod zorným úhlem externalizace viz Edmund Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*, London 1976, s. 37 násl.

## KAPITOLA TŘETÍ

### Funkce náboženství

Již se u nás zažil přístup charakterizující diferenciaci moderní společnosti principem funkcionální specifikace. Tvořilo to základ durkheimovského konceptu společenské dělby práce, a právě tak Parsonsovy analytické dekompozice pojmu jednání/systému jednání. Na pozadí této hypotézy se obvykle pojednává také o problémech náboženství v moderní společnosti.<sup>1</sup> Jediná alternativa v podobě třídní společnosti podle modelu vykořisťovatelské organizace podniku, o které se po jistou dobu ještě diskutovalo, ztratila veškerou plauzibilitu. Široké přijetí, které se dostalo tezi o diferenciaci, nás však nesmí oklamat v tom, že podstatné a centrální otázky zůstávají nezodpovězené. Především nebylo nikdy uspokojivě vysvětleno, zda a jaký přímý vliv má strukturní diferenciaci společnosti na chování jednotlivce, jak to očekávalo 19. století – třeba prostřednictvím proměnných jako konsens/disens, spolupráce/konflikt, skrze problémy anomie s důsledky pro chování narušující řád, anebo prostě tím, že člověk je ve vzrůstající míře odkázán na interakci s lidmi, které nezná a kteří neberou žádné ohledy.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Srov. Alois Hahn, *Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses*, in: Hans Braun – Alois Hahn (eds.), *Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften: Friedrichu H. Tenbruckovi k 65. narozeninám*, Berlin 1984, s. 229–250.

<sup>2</sup> K očekáváním tohoto druhu se váže například kritika konceptu diferenciaci Charlese Tillyho, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York 1984.

Oпустíme-li však tento předpoklad relativně přímého propojení makrosociologických a mikrosociologických jevů (či možná dokonce toto rozlišení samo), dopadnou také méně přesvědčivě přímé závěry o náboženských východiscích z životních problémů, nedávno společností způsobených.

Nemůžeme se zde zdržovat podrobnou diskuzí o konceptech diferenciací 19. století. V následujícím se omezujeme na diferenciaci systémů a zvláště na to, jak moderní společnost diferenciuje funkční systémy. Teze o převaze funkcionální diferenciaci přirozeně nepopírá, že existují také jiné podoby diferenciaci. Nepopírá se ani, že starší hlediska diferenciaci se průběžně odbourávají (dediferenciaci). Teze o primátu funkcionální diferenciaci říká jen tolik, že od diferenciaci funkčních systémů se odvíjí to, kde dojde k jiným podobám diferenciaci nebo dediferenciaci a jaké podoby to budou. Kritická otázka zní tedy jen: co se vlastně rozumí funkčně specifickým zaměřením určitého společenského subsystému? Tuto otázku je třeba objasnit předtím, než se budeme moci věnovat speciálnější otázce, totiž zda a v jakém smyslu plní náboženství specifickou funkci, která není relevantní nikde jinde, a zda to tvoří dostatečný základ pro diferenciaci zvláštního funkčního systému pro náboženství v moderní společnosti, ne-li dříve.

Nejprve se tedy musíme dohodnout na užití pojmu funkce. Extrapolujeme jej přitom jak z matematického, tak z teleologického nebo empiricko-kauzálního způsobu užití. Po provedení této extrapolace zbude funkce jako vztažný problém, který připouští více řešení. Protože by jinak nešlo o problém, můžeme funkci definovat také jako jednotu difference problému a více jeho funkčně ekvivalentních řešení, přičemž nesejde na tom, zda je jedno nebo více takových řešení již známo nebo ne. Řešení může spočívat ve splnění účelu nebo také v konkretizaci matematických rovnic (= podmínek variace) nebo v nalezení odpovědi na otázku co? či jak?. To, co funkcionalizací usilujeme získat, nespočívá v samotném řešení problému (protože se může jednat, a dokonce se většinou bude jednat o již delší dobu vyřešené problémy), nýbrž v upozornění, že funkčně ekvivalentních řešení problému je *více*, tedy v zavedení alternativnosti či funkční ekvivalence. To se může, ale také nemusí, prakticky projevit jako možnost substituce; může to také sloužit jako podnět k hledání jiných

možností. A v tomto pohledu stranou, na náhradní možnosti, spočívá také brizance otázky po funkci náboženství.

Již z těchto několika poznámek vyplývají dva důležité závěry. Ve funkcionalistickém pohledu se vše, co lze zapojit, stává *kontingentním*, totiž vystaveným srovnání s jinými možnostmi. Kam až tato modalizace dosahuje, to se řídí abstrakcí vztažného problému, totiž jako rozsah různosti, kterou lze ještě popsat jako funkčně ekvivalentní řešení téhož problému. Příliš silná abstrakce bude kontraproduktivní. Lze to vyzkoušet na „redukcí komplexity“. Za druhé lze rozeznat funkční vztah jako *rozvíjení paradoxu*, totiž jako paradoxu totožnosti (zde: funkční ekvivalence) různého. Kontingence (to znamená rezignace na nutnost a nemožnost, tedy na stabilitu podstat) je pak zjevně cenou, kterou je třeba zaplatit za paradoxnost a její odbourávání. Kdo se vydá do tohoto světa, musí se umět spolehnout na své vlastní operace. Zříká se jistot, které kdysi skýtal pojem přirozenosti.<sup>3</sup>

V obecném rámci teorie pozorování, a tedy i zde, samozřejmě platí základní podmínka: musí být možné rozlišit vztažný problém, tedy jej přinejmenším vyzdvihnout z nevyznačeného stavu světa. Užitečnost této techniky rovněž vzrůstá s mírou jejich omezení. Jen když se ptáme dost přesně, dostaneme za odpověď uchopitelné ekvivalence. Jak lze ale přesněji poznat něco velmi vzdáleného? Buď tak, že se za tím vypravíme, anebo dalekohledem.<sup>4</sup> Nicméně kdykoli o takovou výhodu budeme usilovat a také ji získáme, nepřestane být rozlišení formy vztažného problému zřetelné: mohli bychom se zabývat také docela jinými problémy.

Jasně je tedy tolik: funkce jsou vždy konstrukcemi nějakého pozorovatele. To nás přivádí k otázce: kdo je pozorovatelem, když dojde na tázání po funkci náboženství? Čím zájmem se řídí rozsah zohledněných srovnávaných možností? Kdo rozlišuje který vztažný problém? Kdo se osmělí proniknout až k paradoxu a jaká rozlišení se budou aktivovat, aby se rozvinul? Otázka po funkci je tedy v jiné podobě otázkou po pozorovateli a jeho možnostech zpracování kontingence

<sup>3</sup> Totiž rozhraněním toho, co už je přebytečné, a zabudováním nutného. Viz Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae* I IIae, 91, 2: „Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis.“

<sup>4</sup> Zde, ostatně tak jako často, se může vymstít, když chceme obojí *zároveň*. Připomeňme pana Piefa a jeho malý dalekohled.

a rozvinutí paradoxu. A když ji znovu vyostříme: kdo je tímto pozorovatelem, když jde o otázku po funkci náboženství – náboženský systém sám anebo věda jakožto vnější pozorovatel?

II.

U kódování jsme vycházeli z toho, že hlavní difference imanence a transcendence, ať už v jakékoli dobové sémantické verzi, se zpracovává v samotném náboženském systému. Dopomáhá systému k tomu, aby dokázal rozlišit náboženské operace (tedy své vlastní) od ostatních. Slouží samotnému náboženskému systému jako forma konstrukce kontingence a také jako forma, která může poskytovat výchozí situaci pro rozvinutí paradoxu. Pro kontingenční schéma funkce platí pravý opak. Toto schéma má za úkol otevřít funkčně ekvivalentní řešení problému, generuje alternativy, a tím slouží k rozbití zavedených náboženských forem. Na konkrétnější rovině je již poněkud těžké toto otevření přijmout. Můžeme se sice ptát: když není k dispozici víno a chléb, proč nepoužít sladové pivo a banány? Ale to by se muselo nejdříve určit, který problém se tím řeší, neboť jinak bychom z očí ztratili veškerá omezení. A tento problém se klade správně teprve tehdy, když otázku po funkci náboženství abstrahujeme do té míry, že zahlédneme funkční ekvivalenty (třeba drogy), které v náboženském systému samotném (nebo jen za velmi specifických podmínek, třeba v indiánských houbových kultech) již nejsou konektivní.

Abychom dokázali podnitit kontingenční schéma otázky po funkci, musíme zaujmout pozici vnějšího pozorovatele. Pak se lze držet rozlišení manifestních a latentních funkcí. Manifestní znamená: pro pozorovaný systém samotný přístupné, latentní: pro něj nepřístupné.<sup>5</sup> Otázka po latentních funkcích sice přesahuje sebeporozumění zkoumaného systému, nicméně i ona je vázána mezemi každého funkcionalistického způsobu tázání: nevysvětluje, proč je něco tak, jak je, a ne jinak. Nemůže tedy založit žádnou víru, nýbrž vše, co je přijato,

vystavuje srovnání.<sup>6</sup> Na tom se nemění nic ani tehdy, když rozlišujeme mezi manifestními a latentními funkcemi. I toto rozlišení očividně činí nějaký pozorovatel; jde o rozlišení na rovině pozorování pozorovatelů, a tedy takové, které si musí klást otázku, v čím (latentním?) zájmu se zde rozlišuje právě tak a ne jinak. Možnost tohoto rozlišení jsme nemohli vyloučit, ale pro úvahy, které budou následovat, postačí jako východisko náhled, že v případě náboženského systému máme co do činění se systémem pozorujícím sebe sama a že naši otázku po jeho funkci nelze do tohoto systému bez dalšího zkopírovat.

Další předběžné rozhodnutí se týká otázky, zda je třeba mluvit o jediné funkci nebo o více funkcích náboženství. V sociologii bývá běžné sestavit při pojednání o funkčních systémech, jako je právo, hospodářství, politika, rodina či náboženství, celé seznamy funkcí. Lze to udělat proto, že rozlišovací schéma problém/řešení lze použít velmi různými způsoby. Tak je možné za funkci náboženství považovat poskytování útěchy, konejšení obav, dávání plauzibilních odpovědí na otázku po smyslu, ustavovat společenství kultickým či také víru potvrzujícím jednáním. To a mnohem více. Jednota náboženství se tím pak ale rozptýlí v jednotu takového seznamu a nejrozmanitější funkční ekvivalenty rozbíjí na kusy to, co by ještě mohlo platit za funkční jádro náboženství. Otázka, zda jednota seznamu je náboženskou jednotou, musí být zodpovězena vysvětlením, že funkcí náboženství je právě zjednat jednotu tohoto seznamu. Anebo se na tomto místě rezignuje na uvedení nějaké superfunkce a namísto toho se spoléhá na náboženský „mysl“.

Konečně a především: přijetí mnohosti funkcí by se dostalo do střetu s představou, že moderní společnost uspořádává své formy diferenciaci podle specifických funkcí. To totiž předpokládá, že systémové jednotě odpovídá jednota nějaké funkce (kterou lze potom jistě dále dělit). Kdyby existovalo více náboženských funkcí, které nemohou být převedeny na jednu základní, bylo by těžké zjistit, co tedy tento konglomerát umožňuje identifikovat jako náboženství. Uvnitř náboženského systému sice existuje více různých náboženství, ale jejich diferenciaci se řídí spíše principem segmentace, v žádném případě však principem funkcionální diferenciaci. A právě proto

<sup>5</sup> V sociologii obvykle citovaným klasikem je v tomto případě: Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 2. vyd., Glencoe, Illinois 1957, s. 60 násl.

<sup>6</sup> Tak právem mluví Robert Spaemann, *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, in: Peter Koslowski (ed.), *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, s. 9–25.

využíváme odstupu vnějšího pozorovatele, abychom položili otázku po *jedinečné* funkci náboženství jako *takového* (*der Funktion der Religion*).

Za tohoto předpokladu nám zůstávají jen omezené možnosti volby. Durkheimovu tezi, že funkcí náboženství je pěstovat solidaritu a integrovat pomocí morálky, již dnes sotva někdo zastává.<sup>7</sup> Právě naopak, náboženství náleží k prvořadým zdrojům konfliktů, a to ne jen v moderní společnosti. Ona teze je možná udržitelná pro kmenové společnosti, které potlačují konflikty tak jako tak; ovšem pak by právě funkcionální charakteristika, přinášející typicky prohloubení náboženské zkušenosti a komunikace, takovou funkci náboženství mařila. I verze René Girarda, podle níž náboženství reguluje imitáční konflikt prostřednictvím zázaků a oběti, na niž se může zaměřit odsudek,<sup>8</sup> opomíjí sociálně-strukturální koreláty, především účinky rozvrstvení jako nástroje k zamezení srovnatelnosti životních situací a nároků a kegenerování indiference. Nezbytnost oběti, již bůh vyžaduje a nakonec ji sám na sobě exemplárně vykoná, lze dobře doložit. Jako náznak funkce náboženství však vlastně poukazuje k tomu, že bůh nařizuje rozlišení, bez nichž nelze nic legitimovat, označit ani pozorovat. A to je o to nápadnější, když bůh vyžaduje *nevinnou* obět – Izáka, Ifigenii, a nakonec svého vlastního syna. Nemůže se tedy právě jednat o pouhý důsledek viny, o pouhý výkon práva.

Narážka na rozlišení nás přivádí zpátky k výchozím úvahám o smyslu a pozorování forem. V médiu smysl neexistuje „přirozenost“ ani „podstata“, žádné hranice, které by nebylo možné překročit (vždyť jinak by jako hranice, jako poukaz k jinému, neměly smysl), nýbrž jen horizonty, které se s každým pohybem posouvají rovněž dál. A smysl lze určit jen autoreferenčně v rekurzivních zesíťkách, která odkazují vždy k něčemu jinému a stále také k nevyznačenému

<sup>7</sup> Explicitně kriticky se k ní staví například Richard K. Fenn, *Toward A New Sociology of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 11 (1972), s. 16–32. Na druhou stranu Fenn zůstává s tímto konceptem natolik spoutaný, že tuto funkci postrádá, a náboženství proto připisuje, že ztratilo svou funkci a redukuje se jen na funkce reziduální. K téměř opět funkcionální analýze durkheimovské teze viz také Horst Firsching, *Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Durkheims Soziologie der ‚Moral‘ und der ‚Religion‘ in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik*, in: Volkhard Krech – Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1975, s. 159–193.

<sup>8</sup> Viz včetně odkazů na literaturu výše, 1. kapitolu, pozn. 6; dále René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982 (česky Obětní beránek, Praha 1997).

stavu světa, a tedy se rozplývají v neuchopitelnou. Identity vznikají opakováním operací a tvoří současně strukturu, z níž lze rozeznat opakování jakožto opakování. Jedním slovem: smysl se konstituuje „autopoieticky“ skrze systémy, které mohou rozeznat své hranice jen v průběhu konstituce smyslu tím, že *si samy* opatřují dvojí referenci dovnitř a navenek, dávají si *vlastní* rozlišení autoreference a heteroreference. Každá pozorovací operace činí nějaké rozlišení a odlišuje sama sebe tím, že rozlišuje. Tím se stává pozorovatelnou pro ostatní pozorování, pro něž však platí totéž. Vždy je spolu s tím uvedena nějaká druhá strana, kterou lze vykázat jako nekonektivní. Dokonce i když se budeme domnívat, že pozorování mohou sebe sama vybatvit „intencionalitou“ (pro Husserla je zásadní požadavek, bez jehož splnění by vědomí nemohlo procesovat sebe sama), zůstává nedefinovaná druhá strana intence, tedy její rozlišení, její intencionalita sama.

Zdá se, že máme co do činění s náboženstvím vždy tehdy, když se tyto danosti problematizují, to znamená: když se má nahlédnout, proč všechno není tak, jak bychom chtěli.<sup>9</sup> Právě toho se jednotlivec nemůže sebereflexí dobrat, protože to odporuje jeho sebevědomí. Důvod toho všeho před ním musí vyvstat až spolu s kladením problému skrze komunikaci. (Pro Hegela by to znamenalo: skrze pojem pojmu.)

Ontologická metafyzika od Aristotela považovala označení nějakého jsoucího (ne jen: jasnost a zřetelnost idejí) za předpoklad toho, že výpovědi mohou být pravdivé.<sup>10</sup> To vyústilo, pokud jde o formu, v nutnost určitého vnějšího měřítka. A ještě Husserl (při uzávorkování otázky bytí) měl za to, že každou neurčitost danou v perspektivě nějakého horizontu lze převést na „určitelnost podle pevně předepsaného stylu“. A opravdu: jak jinak bychom měli dospět od jedné operace k druhé, kdyby ji nebylo možné určit při provedení přechodu? Zároveň s tím se ale to, co jsme určili, noří znovu do neurčita: „...v opačném směru přechází ovšem jasné v nejasné, podané v nepodané atd. *K nezrušitelné podstatě korelace věci a vjemu věci patří být tímto způsobem in infinitum nedokonalou.*“<sup>11</sup>

<sup>9</sup> „Náboženství je právě to, že člověk hledá důvod své nesamostatnosti,“ čteme u Georga Wilhelma Friedricha Hegela, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, sv. 16, Frankfurt 1969, s. 308.

<sup>10</sup> Srov. *Metafyzika* 1006a 19–24.

<sup>11</sup> Oba citáty jsou z: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, sv. I (1913), citováno podle Husserliana, sv. III, Den Haag 1950, s. 100 násl. (česky Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, sv. I, Praha 2004, s. 90–91).

Mohli bychom se domnívat, že tomu je tak proto, že se tento popis již zakládá na rozlišení autoreference (vjem věci, noesis) a heteroreference (věc, noema), které je zavedeno jako transcendentální fakt, jako výsledek sebeanalýzy vědomí. Formální kalkul George Spence-  
ra Browna se k problému staví jiným způsobem. Začíná s pokynem: „proved' rozlišení (draw a distinction)“.<sup>12</sup> Tento pokyn lze chápat jako podmínku možnosti autopoiesis smyslu.<sup>13</sup> K jeho uposlechnutí nenu-  
tí nic ani v bytí samém, ani v přírodě. Každá operace je kontingentní v dvojím smyslu, jednak „možná také jinak“, jednak „nezávislá na uposlechnutí tohoto pokynu“. Není tu nutnost, ale přece je tu sankce:<sup>13</sup> když se pokynem neřídíme, nestane se nic. Autopoiesis nezačne, nebo se v ní nepokračuje. Pokyn je stejně tvrdý jako autopoiesis sys-  
tému: buď je vydán, nebo není. Třetí, „měkčí“, možnost neexistuje.

Bude nám jistě nápadné, že je také stejně tvrdý jako kód. Táž binár-  
ní struktura, totéž vyloučení třetí možnosti. Kódování je pak očividně  
jednou z „verzí“ problému, který můžeme podle vlastní volby nazvat  
neurčitostí, autoreferenční rekurzivitou, nepozorovatelností světa  
a pozorování v něm nebo výrazem blízkým náboženství, „prázdnem“.  
Zdá se, že kód, a to každý, má formu, která nově formuluje problém  
formy; dodává dvojstrannému problému a vnitřní asymetrii označují-  
cího rozlišování (pozorování) jinou, lépe uchopitelnou formu. Přitom  
zůstává zachována jemu inherentní kontingence a možnost paradoxu  
či jeho rozvíjení použitím kódu na sebe sama. A právě tak platí tvrdost  
počátečního popudu pro autopoiesis: když se nekoná, tak se nekoná.  
Kód však zároveň dodává problému formy specifictější znění,  
takové, které lze vystavit transjunkcionálním operacím, to znamená  
přijmout je nebo odmítnout.<sup>14</sup> Mohli bychom tedy hovořit o „znění“  
problému formy, snad i o „rámci“ (frame) v Goffmanově smyslu.<sup>15</sup>

Výhoda, která je získána ve vztahu k výchozímu problému (a ten  
můžeme nazvat také „funkcí“ kódování), spočívá v určení operací,

<sup>12</sup> Viz k tomu Elena Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teorie dei sistemi*, Milano 1992.

<sup>13</sup> U sankce si lze i zde vzpomenout na Durkheimovu souvislost mezi sankcí a posvátnem (sacré). Avšak tento poukaz zároveň ozřejmuje, jak je potřebné durkheimovské pojmy teoreticky vysvětlit.

<sup>14</sup> Srov. výše 2. kapitolu.

<sup>15</sup> Podle Ervinga Goffmana, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York 1974.

kteří lze navázat na pozitivní hodnotu kódu: s řečovým kódem ano/  
ne lze jen mluvit, eventuálně psát; penězi lze jen platit; za pomoci  
pravdy lze jen produkovat kognitivní struktury atd. Ale tento zisk  
se musí rozpracovat s rozlišením kódu, s oněmi transjunkcionální-  
mi operacemi, které se samy musí provést z „nevyznačeného stavu“  
světa.<sup>16</sup> V tomto smyslu jsou různé kódy různých funkčních systémů  
tedy funkčně ekvivalentní. Produkují každý své vlastní kontingence,  
vlastní paradoxy, vlastní programy či jiné suplementy. Slouží jako  
vůdčí rozlišení pro rekurzivní reprodukci zvláštních společenských  
funkčních systémů, a tím diferencují společnost do odpovídajících  
vztahů systém/prostředí, které pak dostávají své vlastní hranice.

Tato analýza otevírá dalekosáhlé perspektivy. Interpretuje teorém  
„funkcionální diferenciaci“, tedy jeden z možných popisů moderní  
společnosti. Říká: všechny funkční systémy mají ke společnosti bez-  
prostřední vztah. To by pak platilo i pro systém náboženství – nejinak  
než pro ty ostatní. Tím bychom jen opisovali tezi, že moderní společ-  
nost lze charakterizovat primátem funkcionální diferenciaci. A ladilo  
by to s popisem moderní společnosti jako sekularizované, v níž sice  
náboženství zcela jistě existuje (a snad dokonce s takovou intenzitou  
či nároky, které se ve starších tvarech společnosti nevyskytovaly vůbec  
nebo jen jako spojené s askézí, „vystoupením“ ze společnosti), v níž  
však náboženství již není nutnou zprostředkující instancí, která zajiš-  
ťuje vztah veškerých společenských aktivit k celkovému smyslu. Stará  
teze o tom, že náboženství slouží k integraci společnosti, by se potom  
dala sotva držet. Spíše by mohl platit, alespoň pro lidové náboženské  
formy, pravý opak: náboženství je samo odkázáno na vysoký stupeň  
společenské integrace.<sup>17</sup>

Všechny funkční systémy nacházejí smysl svého přínosu k auto-  
poiesis společnosti ve své funkci. *K tomu* náboženství nepotřebují.  
Formy paradoxu, které jsou jim vlastní, rozvíjejí po svém, a mohou

<sup>16</sup> S Gotthardem Güntherem bychom se mohli domnívat, že představení takových vztahů vyžaduje  
více než jen dvě logické hodnoty; nebo z toho lze vyvodit, že k uplatnění takových vztahů je potře-  
ba času, takže ke vždy současně fungujícímu světu nelze získat žádný určitý vztah. Ale takové  
úvahy jen přinášejí stále nové otázky, které se nakonec vedou tam, kde na ně nelze odpovědět.

<sup>17</sup> To tvrdí ve vztahu k situaci v bývalé NDR Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen in der DDR*, habilitační práce, Bielefeld 1993, rukopis, s. 107 násl.

se tak přizpůsobovat vlastním časovým podmínkám, které již nemusí být synchronizovány z hlediska celku společnosti. Jestli je však při tom přece jen konstituován nějaký náboženský smysl, působí jako zbytečná a technicky nepřilíš užitečná přepjatost.<sup>18</sup> Diskutabilní a sporný pojem „sekularizace“ tak lze definovat pomocí funkcionální diference.

Chceme-li udat funkci náboženství, kterou lze udržet i ve společnosti tohoto formátu, musíme přesněji říci, co je ono specifikum zvláštního náboženského kódu, či: v čem spočívá ona zvláštní typika operací navazování, které lze rozeznat jako náboženské a které, spojí-li se do sekvenční a současně rekurzivní sítě, vydefinují systém, který lze rozeznat jako náboženství. Rozlišení obou hodnot kódu jako imanence a transcendence k tomu poskytuje rozhodující poukaz, který nicméně vyžaduje přesnější rozpracování.<sup>19</sup>

Zdá se, že ambice náboženského kódu směřuje k tomu, aby proti každému rozlišení, jež může být při pozorování (poznávání, představování si, jednání atd.) užito, postavila protihodnotu transcendence, a to výroky jako: vše je v posledku prázdnota, vše je třeba nakonec přijmout jako boží vůli. Nicméně i kód sám je rozlišením. Jestliže vztažený problém náboženské funkce leží zde, pak by jednota kódu byla zbavena paradoxnosti a museli bychom říci, že náboženský smysl se vztahuje k jednotě difference imanence a transcendence. Muse-li bychom, podobně jako teologie takového Mikuláše Kusánského, přijmout to, že bůh sám nečiní žádná rozlišení, protože žádná nepotřebuje; že nerozlišuje mezi sebou a světem s tím důsledkem, že na sebe bere i tíhu hříchu; že ani neudržuje autoreferenční vztah k sobě, protože by k tomu musel rozlišovat mezi autoreferencí a heteroreferencí. Zda by z toho mohla být teologie vhodná ke každodennímu použití anebo zda by člověku lépe posloužila nirvána, to necht' zůstane nerozhodnuto. Pozoruhodné ale je, že paradox jednoty toho, co

<sup>18</sup> Jako příklad viz odvolání se na tóru na konci pojednání o paradoxu ústavní novely (ústavní zákon o změně ústavy) u Davida R. Dowa, *When Words Mean What We Believe They Say: The Case of Article V*, *Iowa Law Review* 76 (1990), s. 1–66 (62 násl.). Poučení zní: paradox je třeba přijmout, viz tóra.

<sup>19</sup> Podrobněji viz Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, s. 225 násl. V pojmových debatách již dlouho převládá skeptický odstup, pokusy vytvořit vícerozměrný pojem až po naprosté odmítnutí tohoto pojmu jako nepotřebného. Vrátime se k tomu v 8. kapitole.

kód klade jako odlišné, se vůbec vynoří a že je řešen *skrze negativní hodnotu kódu, skrze jeho reflexní hodnotu, skrze transcendenci*. Je to pozoruhodné proto, že ostatní kódy k této poslední možné operaci používají svou pozitivní hodnotu, tedy říkají, že je dobré rozlišovat mezi dobrem a zlem, že je metodologickou pravdou, že se musí rozlišovat hodnoty pravda a nepravda atd.

Musí existovat skrytá souvislost mezi re-entry difference imanence a transcendence do imanence (tedy posvátne) a představou zcela differenceproste transcendence, která absorbuje každé rozlišení, tedy i to mezi imanencí a transcendencí, tedy předpokladem beztvarého, amorfního posledního smyslu, který přiměřeně nelze označit ani za osobu ani za nic. Pokud je tomu tak, kód by byl dokonce i při rozvíjení svého paradoxu bistabilní a bylo by pak možné si představit, že společenská evoluce náboženství přenáší své těžiště od jedné možnosti k druhé, a tedy desakralizuje náboženství.

Tyto úvahy již vstupují na pole sémantické *struktury* náboženského. Odpovědět na otázku *po funkci* náboženství lze však v jejich rámci také. Záleží, jakou formulaci výchozího problému neurčitosti veškerého autoreferenčně operujícího uplatňování smyslu upřednostníme: náboženství se však vždy vztahuje k tomuto problému a nabízí řešení speciálně pro něj.

Náboženství zaručuje určitelnost veškerého smyslu proti spolu-prožívanému poukazu k neurčitelnosti. Ve starších společnostech bylo možné k tomu vzít v potaz neměnnost minulosti. Ta dovolovala pojímat náboženství jako paměť.<sup>20</sup> To se však mění, když k tomu přistoupí teologická reflexe. Ta dovoluje navázat komunikaci s paradoxy, protože právě tak lze symbolizovat nijak jinak neformulovatelnou jednotu. V místě, kde se neurčitelné transformuje v určitelné, nasazuje šifry, například hypotézu určité „vůle“ či rozhodnutí bohů s tím důsledkem, že lidé k tomu musí zaujmout nějaký postoj.<sup>21</sup> Když se teologie přenastaví z paměti na vůli, nahradí v tomto bodě jistotu nejistotou. Nabízí však jistotu o tom, že vše, co se děje a je konáno s přesvědčením, podléhá dodatečnému transcendentnímu

<sup>20</sup> Srov. pro Mezopotámii Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden 1995, s. 177 násl.

<sup>21</sup> I k tomu pro Mezopotámii Jonker, *The Topography of Remembrance*, s. 180 násl.

hodnocení, jež umožňuje sebezpřijetí prožívání a jednání. Formulace tohoto druhu lze rozličně obměňovat a přiblížit je výpovědním možnostem jednotlivých historických náboženství. To my zde ale dělat nemusíme. Pro tuto chvíli postačí prokázat, jak se náboženství může potvrdit jako neredukovatelné v kontextu transjunkcionálních operací a v kontextu společenské funkcionální diferenciaci.

Forma, jíž se tento problém otevřené autoreference v médiu smysl prostřednictvím komunikace aktualizuje, závisí na strukturách společenského systému, tedy na evoluci společnosti. S přibývajícím strukturální komplexitou a viditelností rozhodnutí, jakož i faktorů, na nichž závisí (například politických<sup>22</sup>), a jakmile začnou působit nově vynalezené komunikační technologie, jako je především písmo a knižtisk, se rozšiřuje horizont poukazů, s nimiž je třeba v komunikaci počítat. Písmo předpokládá smysl, tedy jednotu aktuálního a virtuálního, ale umožňuje, přestože spočívá na vždy aktuálně prožívaném ukotvení, nesmírně rozšířit meze souběžně s tím fungující virtuality. Domněnky o podstatě věcí či o jejich povaze, nebo o neměnnosti idejí coby ochrana proti vnucujícím se jiným možnostem ztrácejí svoji plauzibilitu. A odpovídajícím způsobem se i náboženství stává nesnadnější a reflektovanější. Tak jako v jiných společenských funkčních oblastech, také zde musí pak být struktury napnuté přesně podle funkcí a být použitelné specifitěji i univerzálněji zároveň. Když se to podaří, dojde k funkčně orientované diferenciaci náboženství, které dokáže uspokojit vyšší nároky na ujištění o smyslu i v „sekularizovaném“ společenském kontextu – ať už to bude pouze v podobě církevně organizovaného rozhodovacího a interpretačního provozu anebo v podobě plurality tolerovaných podivností, které ještě vůbec budou jako náboženství rozeznatelné. Když je totiž vědomí přetíženo, přicházejí v úvahu i ty; možné je pak vlastně ledacos.

<sup>22</sup> K tomu zvláště: John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown, Connecticut 1968; Hartmut Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), s. 127–145.

### III.

Naše úvahy o funkci náboženství dospěly do bodu, v němž jsme přerušili analýzu média smysl. Ať už bere smysl v potaz cokoli, nemůže vyloučit popiratelnost. Řečeno ještě principiálněji: ať už pozoruje kdokoli, musí vždy přijít s rozlišením, a pak již nemůže současně vycházet z totožnosti rozlišeného. Rozlišení přitakání/popření (či bytí/nebytí ontologické metafyziky) je jen jedním z případů použití. Kdykoli by se tvrdilo, že smysl je dán bez rozlišování (například v případě nějakého nepopiratelného smyslu), vyústilo by to v paradox. Tvrdil by se smysl, který se v médiu smysl nemůže vyskytovat. Médium slouží právě jen k tomu, aby umožnilo tvořit formy (to znamená rozlišení), přičemž i samo rozlišení médium/forma se řídí vlastním zákonem. I ono představuje jen paradoxně uchopitelnou, sebe sama obsahující formu.

Tento výsledek můžeme potvrdit v dalším sledu úvah. Při něm ale musíme historický vztažný rámec omezit mnohem více než při analýze kódování náboženského systému. Od druhé poloviny 19. století bývá formulován problém smyslu, jímž se poukazuje k tomu, co je pro subjekt smysluplné. Tento přístup předpokládá, že všeobecné médium smysl, jemuž nemůže nikdo uniknout, je strukturováno podle rozlišení smysluplné/bezsmysluplné. Vždy je možné překročit vnitřní hranici tohoto rozlišení, to znamená myslet si nebo říci, že něco je bezsmysluplné. Pak se ale narazí na problém: kdo používá toto rozlišení a kdo určí, podle jakých kritérií se svět dělí na smysluplný a bezsmysluplný? Tedy je tu opět problém pozorovatele.

Klasická odpověď znějící, že pozorovatelem je subjekt, uspokojuje jen tehdy, když se všem subjektům připisují nějaké společné transcendentální rysy. To je však sotva možné, myslíme-li subjekt jako lidské individuum. Ani v jednom případě se není možné dobrat zbytečného množství („zbytek“ je dnes ostatně módní pojem), v němž se všichni lidé shodnou na smysluplnosti téhož. Na tyto pochybnosti o čisté subjektivitě reagovaly teorie, které to společně přesouvají do mechanismu produkce smysluplného smyslu. Tím nemůže být prostě jen autobiografie nebo volně pojatá sebetematizace. Tato teze říká, že to, co je jako smysl smysluplné, se spíše utváří v sociálních situacích jistého druhu.

O teorii René Girarda o imitačním konfliktu jsme se již zmínili vícekrát.<sup>23</sup> Něco dává smysl, když se o to snaží také jiní. V konečném světě to vede k paradoxnímu konfliktu s těmi, které člověk napodobuje. Řešení se nachází v náboženském systému: v určení oběti, na níž se lze shodnout; nebo konečně ve způsobu, který už nelze překonat: v obětní smrti boha a na to navazující mytologii vykupitelského zmrtvýchvstání.

Pierre Bourdieu<sup>24</sup> spatřuje společenské zprostředkování hledání smyslu v sociální, avšak na předmětech se projevující potřebě rozlišení. Umění, vzdělání, řeč a jiné známky statusu mají smysl, který spočívá v tom, že někoho vyznačuje z okruhu ostatních. Tak se opět kopíruje řád, který tentokrát již není dán v podobě postavení daného narozením, a reprodukuje se zdání, jako by společnost byla uspořádána hierarchicky. Právě tak jako u Girardova zvolení určité oběti to funguje jen tehdy, když se distinkcím rozumí a jejich znamení jsou interpretována shodně, a to v protikladu k povrchnímu smyslu, který na věcech zprvu ulpívá.

Při srovnání těchto velmi odlišných teorií je nápadné především to, že analýza ústí v potřebu vykoupení, která však do teorie samotné nemůže být pojata, nýbrž funguje jako jakýsi „suplement“ (v Derridově smyslu), který pak fakticky, ale latentně ovládá to, co chce teorie říci. U Girarda se problém vyhroť tak, že přerůstá v křesťanské náboženské řešení, ať už tato teorie může být jakkoli nepřijatelná pro teology. U Bourdieua by vykoupení postupovalo cestou společenské kritiky běžné v sociologii. V obou případech zůstává potřeba vykoupení i cesta k němu latentní, protože teorie se nemůže zakládat na náboženském vyznání, případně na vizi úplně jiné společnosti. Východisko spočívá v performativním rozporu, který vpsledku musí vést k dekonstrukci rozlišení smysluplné/bezsmysluplné.

Tento argument můžeme zkrátit, poukážeme-li na to, že teorie každodennosti či vědecké teorie, které mluví o smysluplném a bezsmysluplném, považují samo rozlišení na smysluplné a bezsmysluplné za smysluplné, a musí je tedy použít na sebe sama. To vede

<sup>23</sup> Viz ještě jednou René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, nebo též, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982 (česky *Obětní beránek*, Praha 1997).

<sup>24</sup> Viz jen Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement du goût*, Paris 1975.

k nezastavitelnému, nekonečnému regresi v odůvodňování anebo, upustíme-li od něj (a tím i od jeho odůvodnění), k paradoxní figuře re-entry rozlišení do sebe samého. Nebo k návratu k ideji subjektivního založení smyslu s tím důsledkem, že se problém zmilardonásobí, aniž by měl rozeznatelný řád. Znovu se tedy ocitáme (a to v řečových formách, které by pro mnohé sociology a teology mohly být plauzibilnější než forma kódování) před problémem, jaká rozlišení mohou být zavedena do všeobecného nepopiratelného média smysl, aby pak bylo možné generovat další rozlišení přes meziformu jednoty rozlišeného, jakkoli ji lze formulovat jen paradoxně. A tím se znovu dostáváme k pátrání po funkci náboženství, jež očividně vznáší nárok na to, že to dokáže provést.

Je třeba stále znovu zdůrazňovat, že paradoxy nejsou vůbec překážkami v komunikaci. Právě naopak: mohou být formulovány. Mají dokonce značný expresivní obsah. Vyjadřují něco neslýchaného, vzbuzují úžas. Právě starší společnosti mají sklon k tomu, označovat totalitu pomocí vnitřního protikladu: nebe a země, malé a velké, všude a nikde, město a venkov, ale i court and country. Spojka „a“ brání tomu, abychom spojení chápali jako logickou chybu či, tak jako paradoxy v rétorické literatuře, jako anekdotu. A jak jinak bychom měli vyjádřit všeobsahující veškerost, která nic nevynechává a nezná hranic?

Pak se ovšem klade otázka, co si s tím počít. Logickými prostředky tento problém vyřešit nelze. Nejde o problém, který by bylo možné spočítat, vždyť tím by se zrušilo rozlišení problém/jeho řešení a jak problém, tak i ono řešení by zmizely. Pojem „rozvíjení“ paradoxu (včetně toho pojetého jako tautologie) obsahuje spíše tvořivý moment produkující informaci. Jak náboženství vždy znovu zdůrazňovala, je k tomu zapotřebí rozhodnutí, a rozhodnout lze jen to (abychom i toto formulovali paradoxně), co je v principu nerozhodnutelné.<sup>25</sup>

Lze to formulovat i tak, že paradoxy jsou jedinou formou, v níž je vědění dáno *nepodmíněně*. Nastupují na místo transcendentálního subjektu, jemuž Kant a jeho následovníci připisovali přímý přístup

<sup>25</sup> „Only those questions that are in principle undecidable, we can decide (jen ty otázky, které jsou v principu nerozhodnutelné, můžeme rozhodnout my),“ čteme u Heinze von Foerster, *Ethics and Second-Order Cybernetics*, in: *Cybernetics and Human Knowing I* (1992), s. 9–19 (14).



k nepodmíněnému, a priori platnému, ze sebe samého evidentnímu vědění. Nicméně i poté, co se rezignuje na tuto figuru, lze podržet rozlišení nepodmíněné/podmíněné. Musíme však rozvíjet paradox a nahradit jej rozlišením, abychom byli s to zavést předpoklady, které regulují, za jakých podmínek lze použít jednu, a nikoli druhou stranu, tedy například kdy jde o pravdu, a kdy o nepravdu. Poté, co se vzdáme transcendentálního subjektu, však také padá představa, že a priori platné vědění je vědění vyššího řádu, které by mohlo založit jiné vědění. Bude třeba naopak vyjít z toho, že užitečné (konektivní) vědění je vždy vědění podmíněné<sup>26</sup> a že zisk vědění spočívá ve výstavbě komplexně podmíněných systémů, tedy v rozvíjeních paradoxu, jež bude nutné zaplatit kontingencí.

To nijak nevyklučuje tázání po typických strukturách, které dodávají rozvíjení paradoxu relativně stabilní podoby, které se historicky uchovávají a pak řídí další komunikaci jako vlastní hodnoty náboženského systému. Žádná náboženská sémantika, která v tomto kontextu rozvíjení paradoxu usiluje o plauzibilitu, si pro to nemůže nárokovat výlučnou správnost. Právě proto by mohla, i když to není její nutná potřeba, na rovině komunikace požadovat autoritu a snažit se prosazovat výlučnost.<sup>27</sup> Především se ale ohledně tohoto výchozího problému vyskytují více či méně přesvědčivé sémantické vynálezy. Tak lze dogma o Božím stvoření světa podřadit pod různé paradoxy, a tím jeho smysl dosáhne jisté osobité stálosti. Na jedné straně to vyjasňuje problém jednoty mnohého. Bůh je jednota, která nevyklučuje mnohost, nýbrž ji dokonce vytváří či nechává emanovat. Přitom vyvstává problém času, problém počátku, na který se interpretací současně odpoví myšlenkou stvoření. Ve zpětném pohledu se z pozice člověka zákonitě vynoří otázka: co bylo před počátkem? Představa Božího stvoření světa toto prázdné místo vyplňuje: před počátkem světa byl Bůh, a on je také tím pozorovatelem, který ve vztahu k počátku světa může rozlišovat předtím a potom. To ale zase vyžaduje, abychom jej považovali za sebezpozovatele (a ne prostě jen jako nějakou

<sup>26</sup> Pro systémově-teoretickou analogickou úvahu viz W. Ross Ashby, *Principles of the Self-Organizing System*, in: Heinz von Foerster/George W. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organization*, New York 1962, s. 155–278; nově přetištěno v Walter Buckley (ed.), *Modern System Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago 1968, s. 108–118.

<sup>27</sup> K tomu se vrátíme v kapitole o sebezpopisu náboženského systému.

vyzařující podstatu) a omezili tímto postulátem také teologii. Pak lze zajít ještě o krok dále a říci, že čas sám (jakožto tempus) vznikl teprve stvořením. Problém předtím/potom pak lze převést s Augustinem na problém úrovní à la aeternitas/tempus, díky čemuž zase lze pochopit to, že od světa odpoutaná Boží věčnost dále existuje i během jeho trvání. A v neposlední řadě má dogma o stvoření tu komunikačně-praktickou výhodu, že je lze vyprávět a posluchače nebo čtenáře provést od jednoho aspektu k druhému, přičemž paradoxní výchozí diference může být zakoušena a uskutečněna jako přechod. Jako alternativu (ale to předpokládá, že již víme, *vůči čemu* se alternativa staví) si lze představit svět bez počátku a bez konce. Pak ale přichází z toho plynoucí problém s vyznačením počátků a konců uvnitř tohoto světa – třeba počátek lidského rodu.

Vztah k problému paradoxu a jeho rozvíjení může vysvětlit příběh evolučního úspěchu některých (a ne jiných) konceptů, i když jeden jediný pojem všechny otázky nevysvětlí. Může také dojít, když k tomu během písemného zachycování přistoupí zájmy na konzistenci, na derivativní paradoxy nebo také k vleklému, své formy hledajícímu dialogu mezi náboženskou obhajobou a náboženskou kritikou. V případě křesťanství, tedy náboženství víry s rozvinutou dogmatikou, lze zvláště dobře pozorovat, jak se rozrůzňují strategie rozvoje a jim příslušné sporné teologické otázky, a to vždy podle toho, do kterého rozměru smyslu se převede problém evidence.

Rozlišujeme sociální, časový a věčný rozměr.<sup>28</sup> V *sociálním rozměru* se hledá a nalézá potvrzení víry v *setkání* s bohem. Dogma o bohu, který se stal tělem, umožňuje podržet rozlišení transcendence a imanence, ale zanechává problém, jak je možné ze setkání s Ježíšem učinit závěr o Bohu.<sup>29</sup> To lze vyložit rozlišením otce a syna, ale to jen za cenu těžko potlačitelného paradoxu, že otec je pak svým synem a syn svým otcem. Transcendentní bůh má být myšlen jako rozlišitelný a zároveň,

<sup>28</sup> K následujícímu viz podnětnou studii Ronalda W. Hepburna, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth-Century Theology*, New York 1968, což je však analýza, v níž se po sobě jen příkladmo uvádějí jednotlivé tematické oblasti a jež se omezuje na důkaz jejich imanentních paradoxů, aniž by zaujala systematizující hledisko rozčleňující je podle rozměrů smyslu. K tomu viz Niklas Luhmann, *Sociální systémy*, Brno 2006, s. 95 násl.

<sup>29</sup> Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 69 násl. Mluví o paradoxu „logické konstrukce Boha“ na základě dostupných smyslových dat.

v podobě Krista, jako rozlišitelný; je jako Bůh-stvořitel nezávislý na svém stvoření, nicméně Boží lásku si lze představit jen jako učinění se na něm závislým. V časovém rozměru číhá problém suplementu v tezi o *dějinné jedinečnosti* zjevení, tedy v rozlišení času a dějin s možností vyznačit privilegované (a neopakovatelné) okamžiky – a to přesto, že Bůh je zároveň všudypřítomný a má být myšlen jako s veškerým časem současný. A konečně ve věcném rozměru se problém přenáší na nutnou vazbu jednoty a komplexity, Boha a světa, náboženství a kosmologie. Obvykle se neuvádí jako strukturální paradox (jednota komplexního), nýbrž jako interpretační paradox: logika vysvětlení vyžaduje něco, co se samo vysvětluje. (Jinak by došlo k nekonečnému regresu.) Div krásně uspořádaného světa lze vysvětlit jen stvořitelem, který jej převyšuje a je založen sám v sobě, a lze jej poznat jen díky trvalosti stavu věcí – ovšem s tím problémem, že postupně mohou přicházet jiná hypotetická vysvětlení, od 19. století především evoluční teorie. A v neposlední řadě s tímto řešením věcného problému řádu se jeví sporné, jak lze potom ještě myslet personalizovaného Boha, se kterým se lze setkat.

Celková kostra tohoto náboženského kladení světa se těší vysoké plauzibilitě – právě proto, že rozměry smyslu oddělí od sebe a pak je nechá zrcadlit v sobě navzájem. (Setkání vyžaduje historickou jedinečnost, ta zase rámcovou kosmologii.)<sup>30</sup> Za společensky daných podmínek psané kultury však vzniká tlak na konzistenci, který je v talmudickém kontextu zachycen jako uvolnění ústní interpretace a nábožensky legitimovaného *disensu*, v křesťanském kontextu naproti tomu vede k neustálému přitvrzování a dogmaticko-politickým konfliktům, až po rozdělení ve víře. Výchozí paradox, který zakryly jeho vlastní suplementy, se opět nepoznán vrací do systému.

Dogmatické založení premis správné náboženské víry umožňuje, ba přímo nutí k rozlišení věřících a nevěřících. A základní paradox se stěhuje do tohoto rozlišení. Nyní se lze ptát, co je na věřících a nevěřících postojích k náboženství „tímtéž“. To by mohlo sugerovat, že

<sup>30</sup> V hebrejském kontextu je tóra, text ohlášený na hoře Sinaj, zároveň oním plánem stvoření, který existoval již před ním, a v sociálním kontextu zákonem, který lid přijal za svůj (ne vtištěný v ráji jako nereflexivní přirozenost formy), který ostatně (a i to je paradox) musí být přijat právě proto, že ráj přirozených rozlišení se stal kvůli hříchu nepřístupným, a musí tak být nahrazen reflexí, která vyžaduje svobodu.

existuje obecný pojem náboženského, a povzbudit kritiku náboženského obsahu stanovených forem. Křesťanské církve a sekty na toto rozlišení reagovaly misionářským úsilím, a když už se zdálo, že jejich možnosti jsou vyčerpány, reflexí „krize církvi“. V každém případě je těžké nábožensky objasnit, proč někdo nepřijímá pravou víru. Problém lze vlastně jen přesunout do neurčité budoucnosti, kdy se zjeví Pán sám. Ostatně toto ortodoxní břemeno spočívající v přesunu paradoxu do vztahu víry a nevíry náboženství ohrožuje, pokud se touto cestou vydají. Začínají totiž stále zřetelněji pocítovat, že dnes již neexistují žádné nenáboženské důvody pro to, aby člověk vyznával určité náboženství.

Náboženství má tedy co do činění s problémy smyslu jakožto problémy rozvíjení paradoxu. Když dojde ve společnosti k funkcionální diferenciaci náboženského systému, je vztažným problémem právě toto. Paradoxy lze sice vytvářet různými způsoby – jako anekdotický prvek v rétorice anebo jako trhavinu pro logické systémy, jako symbolickou výrazovou formu nevypověditelnosti, jako argument pro diferenciaci rovin, jako argument pro určité druhy metafyziky nebo proti nim, anebo jako mystifikaci rozhodnutí (a toho, kdo rozhoduje!). A všechny binární kódy lze znovu převést na paradox tím, že se ptáme po jejich jednotě. Nemůžeme tedy očekávat, že všechen sémantický materiál, který lze k paradoxům vztáhnout, bude možné nábožensky roztrždit, či dokonce systematizovat. To by jen v novém vydání byla teze o v posledku náboženském základu společnosti. Spojení „problémy smyslu jakožto problémy rozvíjení paradoxu“ je třeba chápat úžeji a přesněji. Z pohledu teorie systémů jde o podmínku možnosti operativního uzavření (psychických, případně sociálních) systémů, které operují v médiu smysl a přitom jsou odkázány na autoreferenční a heteroreferenční pozorování. Operativně uzavřené systémy jsou co do způsobu, jímž pozorují, otevřené. Ustavují autoreferenci nutně ve vztahu k jinému. Smysl je tím médiem, které umožňuje vytvářet formy tohoto typu, totiž vytvářet formy skrze rozlišení. Když ve vztahu k tomu vyvstanou problémy, berou na sebe pro pozorování systému formy, které jako náboženství vykristalizovaly v tradovatelnou sémantiku.

## IV.

Náboženství není jen řešením nějakého problému, který by se týkal logiky, avšak ono samo by s ním nemohlo zacházet. Paradoxy neexistují před jakoukoli pozorovací aktivitou. Vytvářejí se příležitostně, a tak se také řeší. Tuto možnost nabízí médium smysl. Nemůže je zrušit, vždyť samo spočívá na rozlišení, po jehož jednotě se lze ptát. A toto zavedení a zbavení se paradoxu, kdykoli se k tomu najde vhodný podnět, exemplárně provádí právě náboženství. Není totiž v žádném případě kompetentní pro oblast smyslu jako takového. To by vedlo k příkrému ochuzení světa a obralo by univerzální nárok náboženství o jeho specifické základy v pozorovatelných formách. Náboženství nicméně je kompetentní pro problém konstituce smyslu, tedy k jeho vždy hrozícímu přebudování, nakolik se ubírá oklikou přes paradox.

Tuto tezi teď budeme ilustrovat na příkladu, o němž podává zprávu Janovo evangelium (8,1-11), totiž na případě cizoložnice. Musíme předpokládat, že pravidlo Mojžíšova zákona, které říká, že cizoložnice se mají kamenovat, sice již pozbylo věrohodnosti, nicméně nebylo možné je jako nábožensky založené změnit. Farizeové a zákoníci před tento problém postaví Ježíše. On se shýbne a píše po zemi (možná nový zákon, který ostatní nedokáží číst?).<sup>31</sup> Poté vyhlásí nové pravidlo, které ostatní přiměje, aby se jeden po druhém vytratili: „Kdo z vás je bez hříchu, první hod' na ni kamenem!“, a i toto zapíše do neviditelného písma. Proč ale říká „z vás“ a ne „z nás“? Ježíš sám by musel, kdyby chtěl nové pravidlo skutečně uplatnit a prosadit jej jako dodatek Mojžíšova zákona, hodit první kámen. V mojžíšovském kontextu vstupuje nový zákon v platnost ne jako změna, ale jako porušení starého zákona. Čili za pomoci sebevynětí zákonodárce z jeho platnosti, za pomoci konstitutivní asymetrie. Právě toto, tuto prvotní trhlinu, však nelze komunikovat. Proto ono psaní zůstává nečitelné. Paradoxnost toho, co se zde děje, je poznat i z toho, že zprávu o tom podává druhé písmo, Písmo svaté. Ale to už člověk musí věřit, že

<sup>31</sup> Světská interpretace by mohla znít: snaží se hrát o čas, aniž by byl nucen vystavit se pohledu ostatních. Anebo: snaží se učinit celou situaci záhadnou, aby zvýšil napětí, což by jeho výroku pak dodalo osvobozující účinek.

ona zpráva v celém vyprávěcím kontextu Písma je dokladem o Božím působení na zemi.

Přeformulujeme-li to terminologií Spencera-Browna, první rozlišení implikuje a zakrývá určité „nepřepsané překročení (unwritten cross)“.<sup>32</sup> Každé rozlišení, ke kterému se dospěje jako k formě o dvou stranách, aby se umožnilo na jedné z nich (nikoli však na té druhé) vyzdvihnout určitá označení, vytváří zároveň svou „nelišnou stranu (Jenseits)“, další nevyznačený prostor, z něhož je prvotní rozlišení – a nazvěme je rozlišením vyznačené/nevyznačené – zavedeno.

Nyní vidíme, že prvotní rozlišení nebylo vůbec učiněno někdy hluboko v minulosti jakousi náhodou, která uvedla v chod evoluci, a tím ztratila svůj význam, protože ji nahradily dějiny. Spíše každý smysl může skýtat podnět k novému vyvolání paradoxu a jeho nahrazení tím či oním rozlišením (zde: bez hříchu/s hříchem). Paradox se zneviditelní tak, že generuje kritéria. A hřích je v křesťanském kontextu ústředním pojmem kosmologie, který odkazuje k prvotnímu rozlišení zákazu a jeho překročení.

## V.

Nyní musíme připojit komentář, pokud jde o dosah (jinými slovy: systémovou referenci) naší analýzy funkce náboženství. To se obvykle převádí, je-li už vůbec nějak funkcionálně interpretováno, na hluboké lidské potřeby. Já to však nepovažuji za plodné východisko. Už proto ne, že tyto potřeby bude sotva možné stanovit nezávisle na náboženské nabídce; ale také proto, že ony „člověku“ připisované potřeby se člověk od člověka liší a u mnoha, ne-li u většiny, lidí se vůbec nevy-skytují. Řekne se tedy, že když se člověk dostane do nesnází, obrací se k náboženství. Ale ani to není pravda vždy a všude a ostatně jde o dosti nutný argument, jde-li o určení funkce náboženství.

Bereme-li jednotlivce empiricky vážně, ocitneme se s antropologickými zobecněními na štíru. Ne nadarmo považoval Kant za nutné rozlišovat mezi empirickými a transcendentálními argumenty. My se proto jakéhokoli antropologického argumentu v odpovědi na otázku po funkci náboženství vzdáváme. To samozřejmě neznamená, že

<sup>32</sup> Viz George Spencer-Brown, *Laws of Form*, s. 7.

popíráme faktický výskyt hluboce náboženských vazeb, zkušeností a motivací; když se však o něco takového bude jednat, musí se vždy udat, o koho (jméno, adresa) jde. Pak by se ale nevyplatilo soustředit výzkum náboženství na tyto instance, snad jen v případě, že bychom u nich shledali sociální, komunikační zprostředkovanou relevanci.

Proto za základ funkcionálního určení klademe systémovou referenci společnosti. Ať už znamená náboženství pro vědomí či tělo jednotlivce cokoli, pro společnost se počítá jen to, co se děje v rekurzivní síti reprodukce komunikace komunikací. Z hlediska věcného obsahu, na nějž zde zaměřujeme pohled, jde vždy o náboženskou komunikaci. A právě zde se klade načrtnutý problém smyslu zvláště ostře. Organické systémy žijí, systémy vědomí se mohou v nejširší myslitelné míře držet vjemů, které dokáží zpracovat. To jim poskytuje bezprostřední evidenci světa – v každém případě dostatečnou jako rámec pro rozptýlení pochyb. Vědomí také dokáže operovat mimořádně těkavě a přistávat jednou tady a jindy tam. Vědomí disponuje vysokou tolerancí inkonzistence, protože se mu konec konců dostává díky vlastnímu vnímatelnému tělu a jeho externalizujícím výkonům dostatečné záruky vlastní identity. To vše je v případě komunikace jiné. Komunikace nemůže vnímat, a již proto je odkázána na vysokou míru logičnosti souvislosti smyslu. Kromě toho má-li komunikace pokračovat, musí se jí účastnit více než jedno vědomí. To lze zajistit tak, že buď spolu souhlasí anebo se zájmem nesouhlasí, ale v každém případě se předpokládá k tomu dostatečné porozumění; a k tomu lze dojít pouze „lokálně“ a za cenu přísných omezení kontextu, který je v daném případě relevantní. Postup od komunikace k další komunikaci musí tedy zůstat plauzibilní, anebo musí být překlenut jasně vyznačenou změnou tématu nebo partnerů. Tolerance inkonzistence je proto v komunikačním systému mnohem menší než u jednotlivých vědomých systémů. A to platí ještě silněji, jde-li o komunikaci písemnou. Přímo dramatickým dokladem toho jsou potíže, s nimiž se držely církevně-politicky (to znamená prostředky práva, reprezentace a organizace) pod kontrolou extravagance psané teologie středověku – s nejznámějším důsledkem schizmatu, totiž řešením cestou diferenciací konfesí a církevních systémů.

A o to relevantnějšími se stávají problémy uzavření, ať už jde o uzavření komunikačního systému ve společnosti pomocí omezení

smyslu stanovitelných *pro něj*; nebo pomocí kódování (třeba v případě morálky), anebo nastolením indiference díky „pojistkám“ všeho druhu. Pro to jsou k dispozici jak sociálně-strukturální, tak také sémantické prostředky. Společnost využívá jak systémové diferenciacie, tedy opakování diferenciacie systému a prostředí ve společnosti, tak také kondenzace a konfirmace opětně použitelného (uchovánihodného) smyslu. Ale každé z těchto řešení, sociálně-strukturální i sémantické, produkuje nové formy, nová omezení, nové hranice, nové výhledy na druhou stranu formy. To, co je v daném případě vyloučeno, je vždy aprezentováno, to nepoužitelné je jako nekonektivní spolusdělováno; a nelze si nikdy být jist tím, zda komunikace někdy/někde nepřekročí hranice.

Přichystat *pro to* formy komunikace, která bude i poté ještě možná, přísluší na rovině společnosti právě náboženství.<sup>33</sup> To se může dít „religioidně“, anebo nábožensky (religiös), jak již dávno ví sociologie náboženství.<sup>34</sup> Zvláště pro tuto funkci lze ale i znovu použít obecné prostředky k zajištění konektivity: vytváření subsystémů a sémantickou kondenzací/konfirmací, a to tentokrát právě s náboženským znamením. Tím se nemění nic na tom, že i zde jde výlučně o komunikaci. Ve společnosti není k dispozici žádná jiná operační metoda. Proto také zůstává i vztažný problém specificky náboženské komunikace problémem společnosti.

Na rozdíl od starších verzí „systémového funkcionalismu“ je tím zjednáno to, že funkce funkčního systému se nenachází v tomto systému samotném, nýbrž v jej obklopujícím sociálním systému společnosti. Sebezachování, udržení stavu, udržení hranic („boundary maintenance“), a jak jinak se ještě tyto formy nazývají, nejsou pevnými body funkce, nýbrž existenčními predikáty. Jak osvětlil pojem autopoiesis, systém operuje jen tehdy, když dokáže pokračovat ve svých operacích; nedokáže-li to, není k dispozici ani nosná struktura pro funkce. Za pomoci pojmu jako „udržení stavu“ by ostatně nebylo možné odlišit jednotlivé funkční systémy. Hodil by se na všechny

<sup>33</sup> Na rovině organizací by se nabízely i jiné možnosti, především možnost hierarchie a také exkluze – obě mistrovsky ovládala katolická církevní organizace, které pak ale právě proto činilo nepřehlédnutelné potíže tvrdit, že se stále ještě jedná o náboženství.

<sup>34</sup> Viz Georg Simmel, *Die Religion*, Frankfurt 1906; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, London 1967.

a hypotéza funkcionální diferenciaci by nedávala smysl. Musíme proto vyjít z toho, že pokračování společenské autopoiesis, tedy reprodukce komunikace komunikací, přináší na evoluční úrovni, odvislé od daného dějinného období, různé problémy tak, že z nich vylpne řada podnětů pro funkcionální diferenciaci. To pak také znamená, že aktuální funkcí je zároveň to schéma, jehož prostřednictvím se (dojde-li na funkcionální diferenciaci) subsystém vztahuje k celkovému systému a spolupůsobí na společnost.

Systémovou referencí ke společnosti, a tím danou rozlišitelností, se dále říká to, že náboženství v moderních podmínkách musí dostat dvojímu kritériu univerzality a specificity. Univerzalita, to znamená fakt, že náboženské problémy mohou vyvstat v každé komunikaci, i z podnětu specificky organizačních operací anebo takových, jež jsou přiřazeny funkčnímu systému hospodářství, věda, právo, politika atd.; tak jako naopak náboženství přirozeně stojí peníze, musí konat podle práva, může se stát politicky nepohodlným atd. Operativní uzavření typické pro funkční systémy anebo organizace nevyklučuje to, že každý systém své funkci přisuzuje celospolečenskou univerzální kompetenci. Právě proto musí odpovídající operace být dostatečně rozeznatelné a přičitatelné, aby se nestalo úplnou náhodou, co se kde děje a jak si systémy navzájem co připisují (= jak se integrují).

Konečně se musí jasně říci, že s omezením funkcionální analýzy na systémovou referenci ke společnosti se nijak nepopírá to, že tělesné či psychicky generované stavy vykonávají svůj vliv na náboženskou komunikaci. To se týká dlouhé tradice stavů, které jsou interpretovány jako „posedlost“ a které lze odvodit od zásahů vyšší moci. Platí to ale také tehdy, když tuto (orální) kulturu pronikne písmo<sup>35</sup> a jsou pak využívány možnosti písemné komunikace (a to znamená: komunikace nepřítomných pro jiné nepřítomné) k iritování komunikace prostřednictvím přesvědčovacích řečových formulací anebo nábožensky míněných inovací. Jinými slovy, existují strukturální propojení mezi vědomím a komunikací, která kanalizují vzájemné iritace a pak mohou ve společenské komunikaci nastolit vzájemným cirkulárním působením trendy zesilování odchylek, aniž by v kterém-

<sup>35</sup> Viz k tomu Heinz Schläffer, *Poesie und Wissen: Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis*, Frankfurt 1990, s. 11–88.

koli bodě byly v komunikačním systému užity částice vědomí jako takového.

Těmito úvahami ale předbíháme pozdějším analýzám. Pro tuto chvíli je třeba podržet jen to, že právě omezení vztažného problému funkcionální analýzy na společenskou komunikaci má tu výhodu, že činí srozumitelným, jak náboženství může reagovat na tělesné stavy a vědomé prožitky jednotlivců, přesto či právě proto, že je určeno výlučně vlastními strukturami a operacemi a jiné „materiály“ vůbec nedokáže použít.

## VI.

Téma funkce náboženství konečně též vyžaduje, abychom zaujali postoj k tezi tvrdící, že náboženství v moderní společnosti utrpělo „ztrátu své funkce“. Blíže rozvedeno: náboženství se stáhlo z mnoha oblastí, v nichž dříve plnilo jistou funkci, například: nejvyšší zajištění platnosti norem, založení politické autority, záštita vojenského násilí, výbojných výprav, misí. Ani při opodstatňování vědění již náboženství nijak nefiguruje. Pokud něco vysvětluje, pak to, co už bylo vysvětleno anebo být vysvětleno nemůže. Tato teze o ztrátě funkce bývá sice dnes již zřídka hájena.<sup>36</sup> Souvisí to s rozšířenou kritikou pojetí sekularizace.<sup>37</sup> Přitom však zůstalo otevřené, proč by měla být nepravdivá, navzdory mnoha historickým dokladům, které ji podporují.

Teze o ztrátě funkce jako samozřejmé předpokládá, že náboženství plní vícere funkce, z nichž se jedné vzdalo. Kdyby funkce náboženství byla jen jedna (jak jsme my předpokládali výše), nemohli bychom o ztrátě funkce vůbec hovořit, leda jen současně s hypotézou, že náboženství je dnes již jen nefunkčním evolučním „přežitkem“. Proto je třeba zřetelněji pojmově zformulovat, co se onou tezí myslí, a při tom se ukáže, že ji lze uvést v soulad s popisem moderní společnosti jakožto funkcionálně diferencovaného systému.

<sup>36</sup> Viz ale Bryan Wilson, *Secularization: The Inherited Model*, in: Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, California 1985, s. 9–20 (14 násl.).

<sup>37</sup> Viz k tomu 8. kapitolu.

Funkcionální diferenciace spočívá na funkcionální specializaci. Za podmínky systémového ohraničení vytváří pro jednotlivé funkce *lepší šance*. Čekali bychom pak, že každá funkce na tom *získá, omezí-li se* a rezignuje-li na to, že by se míchala do co největšího počtu jiných funkčních oblastí. (Tak je diferenciace systému hospodářství zaměřeného na peněžní transakce odkázána na to, že za peníze si nelze koupit vše, například spásu duše; to by totiž příliš silně imobilizovalo tvorbu kapitálu.)<sup>38</sup> Ale ani z takového historického pojetí se ovšem nesmí dovozovat, že existuje konstantní pojmový aparát, do něhož stačí toliko zanášet změny: více toho, méně onoho. Spíše strukturní přestavba společnosti ve směru funkcionální diferenciace mění též sémantiku, jíž společnost popisuje funkce, ale i mnoho dalšího. A pravděpodobně také smysl „náboženství“. O to těžší je srovnávat napříč dlouhými časovými úseky a při těchto srovnáních jsme nuceni uchýlit se k abstraktní terminologii pozorování druhého řádu. Teze o „ztrátě funkce“ náboženství se pak již nezdá ani jako pravdivá, ani nepravdivá, ale jako příliš nepřesná.

Musíme počítat s možností, že se stažením se náboženství z mnoha dalších funkčních oblastí a jeho rezignací na „sociální kontrolu“ a legitimizaci politické moci jeho šance stoupají. Tyto šance se nemusí v žádném případě definovat tak, jak si to sama vysoká náboženství představují, třeba ve smyslu devotio moderna, průběžného určujícího vlivu na životní praxi, komunikovatelného zvnitřnění víry a pochybností o ní. Zvýšení šancí náboženství vůbec nemusí znamenat větší inkluzi jednotlivců do životního stylu určovaného náboženstvím. Mnohem pravděpodobnější je to, že narůstá diference mezi inkluzí a exkluzí a že *obě* strany tohoto rozlišení, náboženský a nábožensky lhostejný způsob života, *jsou vybaveny schopností komunikace a jsou společensky akceptované*.

To by také mohlo vysvětlit, proč se mapa náboženských fenoménů v posledních desetiletích stala mnohotvárnější, ba pestrobarevnější. Sektářské novotvary nejrůznějšího druhu, ale také intenzivnější rozvoj vysokých náboženství, třeba islámu, široký zájem intelektuálů

<sup>38</sup> Je snadné nahlédnout, že tomu bylo jinak v primárně agrárním hospodářství, kde šlo o půdu, a nikoli o likvidní kapitál. Ale i tehdy vznikaly při správě církevního majetku florentskými bankéři závažné problémy, které nebylo možné vyřešit „zbožně“.

o esoteriku a spiritualitu, pronikání dříve regionálně ohraničených náboženských forem do mezinárodního měřítka, třeba zen-buddhismu nebo meditačních technik, kongresu šamanů v Evropě, náboženského zpěvu na pláži zpustlého Coney Islandu; a v mnoha takových podobách vidíme silnější zapojení těla, gest, smyslů zbavené monotónní opakování, překračování hranic vědomí sugescí – jako by na této úrovni šlo o nápravu příliš jednostranného vývoje moderní kultury.

Za těchto podmínek nelze v žádném případě chápat zintenzivnění náboženství jako zvýšenou prosazovací schopnost určitého programu. Fakta hovoří jednoznačně proti. Se stažením se z jiných funkčních oblastí odpadá očividně také disciplína, která z náboženství vycházela. Možných je nyní více způsobů svobodného utváření. To vede k tomu, že dogmaticky předepsaný postup poznání, třeba podle kritéria víry v Boha, již nestačí a že klasické sociologické rozlišení mezi posvátným a náboženským (Durkheim, také Simmel) se stírá. O to důležitější by mohlo být, že se budeme držet poznávacích kritérií, jako jsou kód a funkce, a případně tyto pojmy domodelujeme podle problému sebezpozorování náboženství jako náboženství a vytyčení hranic náboženského systému. Jinak by se totiž mohla začít považovat za náboženství jakákoli kuriozita, kterou nelze objasnit jinak.