

Niklas Luhmann

Náboženství  
společnosti

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
PRAHA 2015

Recenzoval: doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

## KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Luhmann, Niklas

Náboženství společnosti / Niklas Luhmann ; [z německého originálu přeložil Tomáš Chudý]. - 1. české vyd. - Praha : Karolinum, 2015

Vydavatel: Univerzita Karlova v Praze

ISBN 978-80-246-2882-0

21/29-1/9 \* 304 \* 2-67 \* 316.3 \* 303.725.36 \* 001.83 \* 316.77 \* 2-1 \* 316.74:2 \*

316.42<sup>19/20</sup> \* (100-15)

- náboženství - sociální aspekty

- náboženství a společnost

- sociální systémy

- teorie systémů - interdisciplinární aspekty

- sociální komunikace - náboženské aspekty

- teorie náboženství - 20. stol.

- sociologie náboženství - 20. stol.

- postmoderní společnost - západní země

- monografie

2 - Náboženství [5]

Kniha vychází za podpory Česko-německého fondu budoucnosti.

Herausgegeben mit freundlicher Unterstützung des Deutsch-Tschechischen Zukunftsfonds.



© Univerzita Karlova v Praze, 2015

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2000

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin.

Translation © Tomáš Chudý, 2015

Afterword © Tomáš Chudý, 2015

ISBN 978-80-246-2882-0

## OBSAH

1. Náboženství jako forma smyslu	7
2. Kódování	45
3. Funkce náboženství	97
4. Kontingenční vzorec Bůh	125
5. Diferenciace náboženské komunikace	159
6. Náboženské organizace	193
7. Evoluce náboženství	213
8. Sekularizace	237
9. Sebeopis	273
Doslov k českému vydání	305
Rejstřík	313

souvislosti mezi změnami společenské struktury a historickou sémantikou, vhodnou pro referování o událostech. Zavádíme tedy pojem kódu nezávislý na čase (právě tak jako řadu dalších pojmů teorie systémů) na rovině pozorování druhého řádu, a pak musíme dělení obou rovin respektovat. To znamená: musíme ponechat vlastní pole působnosti tomu, co sama mohou vidět a formulovat historická náboženství, a tomu, co jim uniká; ale to nás nenutí říci se abstraktnější analýzy za pomoci pojmů, které se osvědčily (nebo také neosvědčily) při budování teoretické komplexity vědeckého systému. Také potud se držíme operativního konstruktivismu a teorie operativně uzavřených systémů. Pojmové úsilí probíhá výlučně na vnitřní straně této formy, která dala vznik vědě. Jde jí výhradně o zdokonalení vědecké práce.

Hlavní tezí následujících úvah je to, že sémantické rozpracování specificky náboženského kódu souvisí se společenskou diferenciací funkčního systému pro náboženství. Zdráháme se vyslovit jakékoli kauzální tvrzení, podle něhož by jedno bylo příčinou druhého nebo naopak. Jde o vztah vzájemné výhodnosti či evoluční kompatibility. Abstraktnější verze specificky náboženského kódu však mohou vyjít najevo jen potud, nakolik se náboženství vydělí co do svých situací, rolí, kultů, formulací smyslu, kritického odstupu od společnosti a systematizace nauky. Právě tak ale musí veškeré výdobytky autonomie, a tím spíše také jakýkoli kritický odstup od každodenního dění „tohoto světa“ být v tomto světě vysvětlitelné, a odtud pramení pro náboženství podnět k myšlení orientovanému na diferenciaci. Diferenciace zvýhodňuje kód a ten zase ji. Evoluce je v důsledku toho evolucí této souvislosti mezi nimi, přičemž až moderní společnost potřebuje abstraktní a analyticky komplexní pojem kódu k tomu, aby objasnila, co znamená náboženství *pro ni*.

## VI.

Jako označení obou hodnot specifického náboženského kódu se hodí nejspíše rozlišení mezi *imanencí* a *transcendencí*. Potom lze také říci, že určitá komunikace je náboženská vždy tehdy, když imanenci uvažuje pod zorným úhlem transcendence. Přitom imanence zastupuje

pozitivní hodnotu, tu, která připravuje konektivitu pro psychické a komunikativní operace, a transcendence zase negativní hodnotu, z jejíhož pohledu lze vidět to, co se děje, jako kontingentní. V Güntherově terminologii je imanence designační a transcendence reflexivní hodnotou kódu. Znovu připomínáme, že se tím nevyjadřují žádné preference (třebaže povýtce preferenční kódy mohou existovat). To pozitivní není v žádném smyslu slova „lepší“ než to negativní. V jednotě kódu se obě hodnoty navzájem předpokládají. Dění v tomto světě dostává náboženský smysl teprve viděno z pohledu transcendence. Ale pak také specifická funkce transcendence spočívá v udílení smyslu. Transcendence nemá žádnou existenci pro sebe. Je překročitelností jakékoli hranice směrem ven, k jinému. Ale na hranici se nelze zabydlet a v tom, co je vždy jiné, si nelze vystavět „pevný hrad“.<sup>30</sup> Tím nepopíráme, že existují náboženství, především ta založená na existenci boha, která o tom soudí jinak. Ale existenční soudy jsou soudy pozorovatele prvního řádu, a jak by mohl říci pozorovatel druhého řádu, na tomto místě mají tu funkci, že provádějí a zakrývají re-entry kódu do něho samého, totiž umožňují myslet a vyslovit diferenciaci imanence a transcendence.

Tím ale předbíháme. Nejdříve je namístě objasnit diferenciaci onoho specificky náboženského způsobu kódování.

V mnoha starších náboženstvích v jeho základu leží představa prostoru, která transcendenci s imanencí spojuje. To vzdálené je sice nedosažitelné, ale zároveň by je bylo možné pozorovat, pokud bychom se k němu nějak dostali, stejně, jako svět důvěrné známý z každodenního kontaktu. Kdyby bylo možné vylézt na vrcholek Olympu (byť posvátná bázeň odrazuje i od každého pokusu o to), mohli bychom se podívat, jak hodují bohové. Teologové by proto mohli namítat, že se zde ještě nejedná o transcendenci (totiž v židovském nebo křesťanském smyslu). I tak ale jde v evolučněteoretickém smyslu o jejího předchůdce. Nedovoluje sice označit transcendenci existenčním predikátem, který by platil jen pro ni, ale přechody jsou rozostřené a je ponecháno na náboženské imaginaci, aby dálku, které

<sup>30</sup> U Jacquese Derridy, *Positions*, Paris 1972, s. 21, čteme: „On ne s'installe jamais dans une transgression, on n'habite jamais ailleurs. La transgression implique que la limite soit toujours à l'oeuvre.“

nikdy nelze dosáhnout, osídlila předměty zcela jiného druhu. V perspektivě srovnávacího studia náboženství a evoluční teorie lze proto tento případ (pouze) prostorové transcendence jen stěží opominout, i při všech ústupcích evolučním inovacím.

Pro západní tradici by především bylo třeba objasnit vztah kódovaného náboženství k ontologické metafyzice. Přitom nestačí jen do podrobností vylíčit, nakořik je náboženská kosmologie zpracována za pomoci základních metafyzických předpokladů. Rozhodující je spíše to, že jak ontologie, tak její logika byly vybudovány na rozlišení bytí a nebytí, a tedy na předpokladu logické dvouhodnotovosti, která ponechává reziduální problémy mimo diskuzi.<sup>31</sup> Veškeré myšlení, snažení a poznání tak dojde svého spočinutí v bytí, a naopak také neexistuje bytí, které by nebylo možné logicky rozklíčovat. Jinak řečeno, k tomu, abychom v tom mohli zahlédnout problém, chybí strukturně bohatší logika. Ontologická metafyzika vychází z jednoho jediného vůdčího rozlišení; popisuje svět (pojmoslovím Gottharda Günthera vyjádřeno) monokontexturálně.

Proto se ve zpětném pohledu můžeme ptát, co lze a co nelze vidět, opírá-li se pozorovatel o ontologii a o dvouhodnotovou logiku jakožto primární rozlišení. Anebo: co se ztrácí a zůstává neviditelné, když začneme s rozlišením bytí a nebytí a tomu odpovídajícím dvouhodnotovým logickým instrumentáři? Ontologická metafyzika dokáže samozřejmě vytvořit pojmy jako „nic“, „nekonečno“ nebo „čas“, pomocí nichž dosáhne jistého protnutí s náboženstvím. Problém spočívá ve vylučovacím účinku logicko-ontologické dvouhodnotovosti či jinak řečeno v neviditelnosti pozorovatele, který toto schéma „nekriticky“ přijal za své a nedokáže označit sebe sama. Zde zůstává nepozorován určitý svět, určitá realita, o níž metafyzika se svou dvouhodnotovou logikou nedokáže ani na chvíli nahlédnout (natož formulovat), že nevidí to, co nevidí. Potud metafyzika takřka na svých zádech zavléká do novověku potřebu náboženství, ať už pak duchovní teologické věty znějí jakkoli.

Když toto přijmeme jako strukturu a problém vysoce rozvinuté sémantiky, zůstává před námi stále ještě otázka, jak náboženství

<sup>31</sup> To bylo především tématem Gottharda Günthera. Viz jeho Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähiger Dialektik, 3 sv., Hamburg 1976–1980.

zasazuje svůj kód, a tím i sebe samo do té reality, která se předpokládá a přijímá ve společenské komunikaci. Náš výchozí bod spočívá v rozlišení reality, které to ve vlastním smyslu slova reálné odděluje od imaginárního, ne bezprostředně přístupného světa, a tím, jak bylo ukázáno výše,<sup>32</sup> ve světě ustavuje „tvrdou“ realitu. To se zpočátku, ani dlouhou dobu poté, neděje dokonalou formou kódování, nýbrž jako rozčlenění světa na důvěrně známou, intimní a operativně přístupnou oblast a jiný svět, konstruovaný co nejbliž vnímatelnému. Aniz bychom tím rovnou již mínili kódování, chceme tuto odvrácenou stranu reality nazývat „transcendencí“, protože chceme-li jej nějak označit, musíme si představit překročení určité hranice.

Tento pojem transcendence se nabízí jako srovnávací hledisko mnoha různých náboženských sémantik, a zvláště též náboženství v primitivních společnostech, které tak jakožto náboženství budou brána vážněji, než je tomu u mnohých spíše folkloristických výzkumů příslušných věd.<sup>33</sup> Transcendence zprvu představuje udání směru, odkazuje na překračování hranic. Od samého počátku se tím ale nemíní teritoriální hranice (třebaže „sakralizována“ mohou být i nejrůznější místa), nýbrž hranice nedosažitelného netoliko vně, ale také uvnitř společnosti, z níž vycházíme. Transcendence je to Cizí (das Unheimliche), které dokáže rozložit, uvolnit a překročit jakýkoli smysl, a zároveň toto Cizí ve své fixované podobě zakrývá. Transcendenci proto interpretujeme jako takto neformulovatelné, přesto však náboženstvím přímo zakryté zdvojení toho zde se vyskytujícího, dosažitelného a důvěrně známého do jiné oblasti smyslu.

Operativně nepřístupná oblast, onen druhý svět, neklade zpočátku fantazii žádné hranice. Bylo by možné tvrdit cokoli, vždyť nic se nedá ověřit – tak jak už člověk dokáže obecně s negacemi bezuzdně zacházet. Transcendování vytváří přebytek možností smyslu a tomu odpovídající potřebu omezení. Ne náhodou je základem etymologie

<sup>32</sup> Srov. oddíl III.

<sup>33</sup> Jako jedno z takových srovnání viz Edwin Dowdy (ed.), Ways of Transcendence: Insights from Major Religions and Modern Thought, Bedford Park, South Australia (The Australian Association for the Study of Religions) 1982. Srov. také stejně obecné vymezení funkce náboženství jako zespolečenštění zacházení s transcendencí u Thomase Luckmanna, in: Über die Funktion der Religion, in: Peter Koslowski (ed.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, s. 26–41.

slova religio představuje znovu-navázání a ne náhodou zdůrazňuje Durkheim pojmem posvátna (sacré) právě sankci pro určitá omezení. Avšak omezení toho, co se má jakožto transcendence považovat za posvátné, vytváří vždy zase další hranici (tak jako každá označující operace), kterou lze překročit. Čímž by vyšlo najevo, že transcendence stále ještě není *tou pravou* transcendencí, která ústí do neohraničitelná.

Je pochopitelné, že raná náboženství, sevřená v kleštích tohoto problému, sahala po různých protiopatřeních. Zřizují se komunikační zábrany, které absorbují reflexivitu a jsou samy posvěcovány. Určení posvátna je tajemstvím. Jinak by se mohlo přijít na to, že kosti předků, které jsou pozdvihovány v mužském domě jako středobod veškerých rituálů, jsou docela obyčejnými kostmi, které nadto musí být nahrazeny jinými, pokud se ztratí nebo zchátrají.<sup>34</sup> Problém je tedy vyřešen jediným operačním způsobem, který má sociální systém společnost k dispozici: komunikací, a sice dvojnásobným procesem rozšiřování a zužování komunikačních možností. Posvátno je představeno jako tajemství, tedy jako zákaz či nemožnost komunikace, která by dotčenou věc chtěla dále určovat. Zvědavé dotazování se (curiositas) je zapovězeno či se od něj odrazuje s vysvětlením, že bychom stejně jen dosáhli triviálního výsledku, z něhož by bylo patrné, že jsme se minuli tím nejpodstatnějším.

V primitivních náboženstvích se obvykle rozlišení imanence a transcendence představuje jako *rozdělení* neproblematicky daného světa (a to také vytlačuje možnost myslet kód jako zdvojení reality). Kód je pak pojednáván ve světle rozlišení mezi blízkostí a dálkou či mezi nebem a zemí.<sup>35</sup> S náboženským umístěním nebe se často pojí

<sup>34</sup> Toto na základě Frederika von Bartha, *Ritual and Knowledge*. Mohli bychom si dokonce pohrávat s představou, že tyto kosti (nebo také jiné druhy „relikvií“) označíme za proměněný kanonizovaný odpad ve smyslu Cullera, *Framing the Sign*, s. 108 násl., v návaznosti na Michaela Thompsona, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford 1979, který sám používá katastrofickou teorii René Thomse, aby vnesl řád do diskontinuit v oceňování věcí. Také jinde lze nalézt ve výzkumech o náboženství kmenových společností mnoho důkazů veskrze pragmatického zacházení s posvátnem, které přesto pracuje s ostrými distinkcemi, nakolik se ustráží a zůstane tabuizováno tajemství. To přirozeně znamená, že se prozatím vůbec neklade otázka, zda tomu lidé věří nebo ne. Nebo řečeno jinak: věření zde ještě není „formou“ náboženství, která by se definovala svým opakem, nevěrou.

<sup>35</sup> Ke kulturním dějinám obrazu nebe srov. Bernhard Lang a Colleen McDannell, *Heaven: A History*, Yale University Press, 2. vyd., New Haven 2001. Příklady z afrických náboženství viz u Johna S. Mbitiho, *Concepts of God in Africa*, London 1970. Tam na s. 171 násl. srov. také pozoruhodné

představa věčného života po smrti, a tím i zrušení osudné difference imanence a transcendence. V obšírněji rozpracovaných verzích (jistě ovlivněných vysokými náboženstvími) nalézáme také představu, že transcendence je překročením hranice, takže je sama bez hranic, a tedy se vyskytuje i v imanenci.<sup>36</sup> Pak lze věrohodně tvrdit, že bůh je současně daleko i blízko a že je všudepřítomný. Přitom se lze opřít o důležitou a snadno dostupnou sémantickou formu „bytí-v“: bůh není jedním z fenoménů, ale je *v nich*.

Jako s typickou, přinejmenším jistě převládající, sémantickou a institucionální reakcí na rozlišení tohoto a onoho světa se setkáváme s potřebou zprostředkování – ať už skrze předměty, nebo pomocí určitého jednání. Značné, téměř univerzální rozšíření této formy zprostředkování zároveň dokládá, že ono základní rozlišení stojí u prvopočátků náboženství a mělo by se zřejmě právem považovat za součást jeho genealogie. Toto rozlišení samo lze uchopit jen na základě vyznačení nějaké hranice. Lidé si pak pomáhají například rozdělením prostoru nebo času nebo umělým zneviditelněním nějaké části toho, co se děje. Samo vyznačení hranice nabývá ambivalentní status: náleží jak k jedné, tak k druhé straně, a tedy k oběma anebo k žádné. Symbolizuje a provádí se jím jednota rozlišení. Proto je vyznačování samo sacrum zároveň posvátné a vzbuzující hrůzu. Od počátku se tu tedy vyskytuje problém jednoty difference, a to i tehdy, když není jako takový reflektován a dovoluje nám přiblížit se jen s bázní a chvěním či jen pod ochranou určitého „zasvěcení“; nebo za přijetí určitých technických předběžných opatření, která mají kupříkladu takovému šamanovi zaručit šťastný návrat z jeho výpravy do onoho světa. Sakrálnost se do jisté míry kondenzuje právě na hranici, která představuje jednotu rozlišení mezi transcendentním a imanentním.<sup>37</sup> Náboženství samo se v žádném případě neodehrává na onom světě.

Nejde-li již o vyznačování, ale o překračování hranice, o křížování tam a zpět, jsou k tomu nezbytní zprostředkovatelé. I oni jsou,

mýty o původu tohoto rozlišení: bůh zprvu žil s člověkem nebo alespoň v jeho blízkosti, ale později se od něho vzdálil, aby se vyhnul jeho obtěžování nebo aby potrestal jeho neposlušnost.

<sup>36</sup> Srov. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, s. 12 násl.

<sup>37</sup> Pro to jsou k dispozici četné etnografické doklady. Stručně, ale výstižně shrnutí viz např. u B. Edmunda Leache, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge, 1976, s. 71 násl.

odhlédneme-li od mentálního rozpoložení každého z nich a snažíme se je nějak identifikovat, vtělením paradoxu. Ve svém životě na tomto světě byl Ježíš z Nazareta člověkem (byť prostým hříchu). Jako Kristus je Božím Synem. Jako součást Trojice je Bohem, tedy svým vlastním otcem, právě tak jako Bůh otec je svým vlastním synem. Toto tajemství tak sabotuje rozlišení, na kterém spočívá. Diference transcendence (Bůh otec) a imanence (pozemský život syna) se jako explikace problému předpokládá a současně ruší. Rezignace na logiku v tomto případě není chybou, ale adekvátní podobou problému. U tohoto tvrzení lze problém opustit, ale také se lze pokusit o jeho nový popis.

Jak vyznačování, tak zprostředkování slouží k tomu, aby cizímu a neznámému světu vykázanému do transcendence bylo dovoleno zjevit se ve světě důvěrně známém. Omezení mohou být institucionalizována jen jako formy, tedy jako označitelné a operativně konektivní obsahy smyslu. Musí se jednat o tyto nebo jiné předměty, místa, gesta či jednání, které jsou v imanenci důvěrně známého světa vyznačeny jako posvátné. Uvažujeme-li o diferenci zakládající náboženství v její původně konkrétní podobě jako o diferenci důvěrně známého a cizího, pak náboženství vzniká teprve re-entry této formy do formy, znovuvstoupením diference důvěrně známého a cizího do důvěrně známého a běžného. Jen tak totiž dokážeme rozlišit to, co je nábožensky cizí (transcendenci), od toho, co je pouhopouze cizí či neobvyklé. I toto rozlišení je nicméně výdobytkem evoluce, což je vidět na tom, že ještě dlouho po něm dokáže to neočekávané či neobvyklé, překvapující a hrůzné probouzet náboženské interpretace.

Ve srovnání s klasickou sociologií náboženství, která náboženství vymezuje jako určitou oblast, tedy pomocí jednoduchých rozlišení jako sakrální/profánní (Durkheim) nebo mimořádné/každodenní (Weber), nám figura znovuvstoupení rozlišení do toho, co je díky němu rozlišeno, nabízí východisko pro komplexnější analýzu a zároveň přístup k určitému paradoxu, který se v náboženství vždy skrývá. V otázkách náboženské evoluce<sup>38</sup> můžeme zůstat u toho, že v imaginární oblasti náboženské fantazie se hypertrofii forem neklaudou žádné meze a že odtud vycházejí impulzy k variaci; k tomu však

<sup>38</sup> Viz níže kapitolu 7.

do hry vstupuje to, že rozvinutí základního paradoxu re-entry vyžaduje přesvědčivé dobové formy, které fantazii disciplinují, aby nakonec bylo přijato jen to, co je hodnověrné. Jinak řečeno, na tomto světě se o onom světě musí komunikovat plauzibilně, ne-li přímo na základě nepochybné evidence; a je třeba zabránit tomu, aby diference tohoto a onoho světa pronikala do komunikace jako „performativní rozpor“ (a snad i jako nezdar provozované magie) a „dekonstruovala“ ji.

Náboženské kódování v rozpracované podobě tedy předpokládá „re-entry“ rozlišení do toho, co je jím rozlišeno.<sup>39</sup> Jen tak se lze vyvarovat toho, že rozlišení provedené kódem bude pojmáno jako tlak na volbu jedné nebo druhé strany. Na obou stranách pak nalézáme obě strany. Logickým (matematickým) důsledkem je to, že vzniká netransparentnost vymykající se kalkulu, již lze rozptýlit jen imagínací. Tím získáme možnost mít uvnitř imanence účast na celém kódu, a na druhé straně také možnost představovat si, že transcendenci není lhostejné, co se děje v imanenci. Jen tak se může věřící podílet na kódu. A jen tak se může ke kódu vztahovat komunikace odehrávající se v imanenci. Takové re-entry ovšem vede ke strukturální neurčitosti, a proto je odkázáno na suplementy (parerga), které dávají návod, jak provést selekce, které jsou nyní nutností. Řečeno jinak, komunikace se musí opírat o paměť, a pokud jde o budoucnost, začíná oscilovat. Člověk si má kupříkladu představovat svůj život jako součást dějin hříchu a spásy, může však také doufat v odpuštění hříchů, aniž by ale mohl požadovat jistotu o tom, zda patří či nepatří mezi spasené.

Když je provedeno re-entry formy do formy věrohodně, dosáhne se tím především toho, že náboženství se sociálně stabilizuje. Svě udílení smyslu přesune na prvotní rozlišení svého kódu, a tím se stává nezávislým na náhodném výskytu mimořádných událostí, třeba od zatmění slunce až po epileptické záchvaty. Pak může být náboženství strojově organizováno způsobem, který zohledňuje i příčiny všech operací přicházejících v úvahu, a tím se odpojuje od běhu světa. Ne náhodou pak mohou vznikat kruhově koncipované modely chování; třeba rituály se u Aztéků provádějí opakovaně v paralele k cyklickému běhu světa a slouží k jeho uchování. Náboženské obřady lze pak

<sup>39</sup> „Re-entry“ ve smyslu George Spencera Browna, *Laws of Form*, New York 1979, s. 56 násl., 69 násl.

uvést do chodu v případě potřeby vždy znovu;<sup>40</sup> člověk už pak ale ví, co a jak, a může to opakovaně učinit. Tak může náboženství fungovat na způsob kybernetického mechanismu zpětné vazby, ovšem s tím důležitým rozdílem, že se dokáže učinit nezávislým na spouštěcích v prostředí (sucha, epidemie, války) a dále že také může vést k přehnaným reakcím a maladaptaci, když příliš důvěřuje osobitě logice svého výkonného aparátu.<sup>41</sup>

Náboženství se odlišují tím, že provádějí re-entry a díky tomu líčí transcenci určitým způsobem. Snad nejdůležitějším, v každém případě však nejstarším popisem je tento: bez pomoci (či přinejmenším bez svolení) transcendentních mocností se nemůže podařit nic, na čem jen trochu záleží. To motivuje magické postupy - ne snad v tom smyslu, že je zapotřebí dodatečných empirických příčin, jak by si někdo myslel, ale postupy spočívající v představě, že je třeba odklidit možné překážky na druhé straně Velké hranice. Magie se zakládá na jednoduchém rozlišování viditelných a neviditelných věcí v jednom a totéž světě. Je výrazem bohatství přírody, které sahá za hranice viditelného. Nejedná se tedy o metateorii, a také ne o modus pozorování druhého řádu se všemi logickými problémy, které by to přineslo. Nevyjasněná zůstává jen diference, která svět rozděluje na viditelné a neviditelné. Souvislost působení zůstává neznáma, a právě proto je věrohodná. Nepřipouští žádnou kontrolu chyb a ani rozvíjení vědomostí učením. Toto ponechání v neznámu do jisté míry respektuje posvátno. A má tu vedlejší funkci, že autoritou obdaří toho, kdo se dokáže věrohodně dovolávat zkušenosti. Nakolik jsou pevně ukotveny prostřednictvím rituálů, objevují se také mýty, které se k tomu všemu váží a které vyprávějí o tom, proč se vše provádí právě tak a ne jinak. Ve zpětném pohledu bychom to mohli považovat za naivní. Naivita však není totéž, co omyl. Proto také nikdy nedošlo k radikální změně, ani tehdy, když nastoupila teologie, která nevinost ztratila tím, že paradox učinila neviditelným, a proto musela

<sup>40</sup> Viz Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven 1967. Srov. také též, *The Sacred in Human Evolution*, *Annual Review of Ecology and Systematics* 2 (1971), s. 23-44; též, *Ritual, Sanctity and Cybernetics*, *American Anthropologist* 73 (1971), s. 59-76.

<sup>41</sup> K tomu Roy A. Rappaport, *Maladaptation in Social Systems*, in: Jonathan Friedman/Michael J. Rowland (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Pittsburgh 1978, s. 49-71.

celý svět uvrhnout do stavu hříchu a začít považovat za nutné, aby byl vykoupen.

Známý je výrok Maxe Webera, který s obvyklou britkostí prohlásil: „Nábožensky nebo magicky motivované jednání je také ve své původní podobě zaměřeno na tento svět“ (*diesseitig ausgerichtet*).<sup>42</sup> Taková formulace dává smysl, když jde jen o to, ubránit se teologickým předpojatostem a otevřít si vrátka, aby bylo možné popsat i ranou dobu jako nábožensky motivovanou. Ale již v příštím oddíle přichází korekce v podobě zavedení diference.<sup>43</sup> Ve skutečnosti by každodenní svět praktického užítku, zájmů, překážek a nebezpečí nemohl jako takový nikdy být celkově zakoušen a také označení „tento svět“ by nebylo ničím víc než moderní rekonstrukcí, kdyby se již v oněch nejranějších náboženstvích nenaskýtal určitý pohled za jeho hranice. Také Hartmann Tyrell ve svém pokusu porozumět Weberovu pojetí náboženství zdůrazňuje právě tuto diferenci: „Sociální jednání lze potom označit za *náboženské*, je-li v orientaci jednáčícího spoludána *vrstva smyslu*, která odkazuje k ‚mimoempiričnu‘, k nějak významnému ‚onomu světu‘, a pokud jej ono jednání co do svého průběhu určitým způsobem, především symbolicky, ‚má na zřeteli‘.“<sup>44</sup> Teprve tato diference ustavuje realitu, která potřebuje doplnit, a právě v tom spočívá její náboženská forma. V počátečním období to ale samozřejmě neznamena, že se také účely jednání zaměřují na onen svět, a že by se tedy jednání muselo řídit účelem vykoupení, nýbrž jen tolik, že svět lze zakoušet jako nábožensky rozdělený.

V raných pojetích náboženství se setkáváme s mimosvětovými mocnostmi jako se svévolnými, náladovými, zranitelnými (potud ale také ovlivnitelnými a usmiřitelnými) aktéry. Symbolizují to, že lidský život je vydán napospas neovladatelně působícímu prostředí; jsou výsledkem externalizace problému společnosti s ohrožením. Ještě nemůžeme hovořit o jasně formulované diferenci tohoto a onoho světa. Jakmile se toto rozlišení stane v podobě principiálního

<sup>42</sup> Max Weber, *Sociologie náboženství*, s. 121. Překlad upraven.

<sup>43</sup> „Vždy se však při tom dospívá k určité zdánlivě jednoduché abstrakci: k představě, že ‚za‘ chováním charismaticky kvalifikovaných přírodních objektů, artefaktů, zvířat, lidí se skrývají jakési bytosti a jejich chování určují. Tedy k *víře v duchy*.“ (*Sociologie náboženství*, s. 122) Namísto „za“ by se ostatně mělo v mnoha případech raději říkat „v“.

<sup>44</sup> In: ‚Das Religiöse‘ in Max Webers Religionssoziologie, *Saeculum* 43/1992, s. 172-230 (194).

rozhraničení dostupným, umožní právě tato diference také ukázat svět bohů, především díky zkopírování společensky důvěrně známých struktur utváření rodiny, politické vlády a písma. Tento vývoj lze vyčíst zejména v náboženství Mezopotámie, v základech ještě archaicko-primitivním.<sup>45</sup> Zde ještě neexistují, navzdory tomu, že bohové ovládají písmo a určují osud každý rok písemně, žádá „svatá písma“, a proto ani žádná jimi podmíněná abstrakce re-entry. Namísto toho se regulace vztahu ke světu bohů věnuje komplexnímu systému pravidel divinace. Teprve pozdější vysoká náboženství používají písmo, vyvinuté v kontextu divinace, také k tomu, aby posvátný smysl napevno zachytila v posvátné formě, a tak jej svěřila procesu především ústního vzdělávání.

Pro tuto chvíli by mohly takto naznačené úvahy postačovat k tomu, aby ozřejmily naši tezi. Pro náboženství je od počátku (to, co je před tím, bychom ještě nepovažovali za náboženství) typické určité rozlišení, podle něhož se náboženství pozná a jež lze uchopit na re-entry rozlišení do jím rozlišeného. Zde se vyplatí pečlivost při tvorbě pojmů. Pomocí re-entry se provádí operace, která je v sobě paradoxní, ale jejíž paradoxnost musí být zneviditelněna. Šifry, kterých je k tomu využito, se potom jeví jako náboženství – ve všech vysokých náboženstvích ještě navíc s vědomím, že ony samy nejsou podstatou toho, co je míněno.

Kromě toho je třeba trvat na tom, že tím, co se kopíruje do sebe sama, je rozlišení a jím také zůstává. Stále znovu sice dochází ke zjednodušením, ale ta jsou potírána jako idolatrie.<sup>46</sup> Nesprávně bychom tak určili specifikum staroegyptské zbožnosti, která sochy považovala za bohy, kdybychom přehlédli, že je zde vzývána vtělená diference. Ani teologie kupříkladu takového Augustina netvrdí, že Bůh je řád a dobro, nýbrž musí počítat s protikladem jako jistým druhem osudného předurčení jeho stvoření; potvrzuje svůj zájem o diferenci.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Srov. Madeleine David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949; Jean Bottéro, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987, s. 243 násl., viz také kapitulu 5.

<sup>46</sup> Srov. Louis Schneider, 'The Scope of 'The Religious Factor' and the Sociology of Religion: Notes on Definition, Idolatry and Magic', *Social Research* 41 (1974), s. 340–361.

<sup>47</sup> Viz *De ordine libri duo* I.7.18, cit. podle *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 63 (1922), přetisk New York 1962, s. 133: „Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur.“

Nikdy nejde prostě jen o (možná arbitrární) znak pro Jiné. I poté, co disponujeme představou symbolična, je jím míněno víc než jen znak. Vždy jde o reálnou přítomnost diference – tak jako velikost a výzdoba portálu člověku dává najevo, že přes tento práh vstupuje do jiného prostoru.

Pouze v oblasti důvěrně známého, tedy v té, která se smí nazývat imanence (oproti transcendenci), lze provádět pozorování. Pouze zde lze něco označovat, něco vydělit ze všeho ostatního a přichystat pro navazující operace. To také znamená, že veškerá rozlišení, která lze kdy učinit, jsou imanentními rozlišeními, včetně rozlišení bytí a nebytí, sakrálního a profánního, i boha a člověka. Získávají skutečnost jen skrze komunikaci. To, od čeho se však všechna označení a rozlišení liší, zbývá jako nevyznačený prostor. A v něm zůstávají, jak bylo již popsáno,<sup>48</sup> svět a pozorovatel jakožto slepá skvrna svého pozorování – nepozorovatelný, protože nerozlišitelný.

Náboženství lze pak nahlížet jako pokus tuto nevyhnutelnost nepřijmout jen tak. Proto se svět, který lze pozorovat díky rozlišením, zdvojnásobí a nakonec s vůdčí diferencí imanence a transcendence převede do přísné formy kódu. Kódování není ničím jiným než přepisem rozlišení reality do jiné, přísněji propojené a lépe rozlišitelné podoby. Toto rozlišení se tím přizpůsobí nové zkušenosti světa a učiní se kompatibilní s vyšší mírou kontingence. Na jedné straně se tak destabilizují identity. Nyní již není možné, přinejmenším u náročnějších vysokých forem náboženského pozorování, věci či události tříditi podle kritéria sakrální/profánní, vždyť nyní lze *všechno* popsat z transcendentního či imanentního zorného úhlu. Přijde na to, kdo je pozorovatelem. Toho je nutno pozorovat, chceme-li se dozvědět, jak jsou věci a události přiřazovány. Za tím účelem nyní musí náboženství přijít s kritérii, pravidly a programy. Na druhé straně nyní již náboženství nenachází oporu v něčem význačných věcech či událostech, nýbrž v rozlišení, které je v sobě uzavřené a interpretuje svět, takže lze zvládnout i vyšší „světskou“ nejistotu.

Snad nejvýraznější mezník tohoto vývoje představuje náboženství Hebrejů, a sice v podobě rezolutního odmítnutí návratu onoho světa do tohoto. Přes všechny nedůslednosti na to opět navazujícího

<sup>48</sup> Srov. kapitulu 1.



kněžského náboženství platí, že Bůh Hebrejů nemá jméno.<sup>49</sup> Uniká poznání a manipulaci tím, že se představuje jako budoucnost, kterou se stane. Vydává se do světa jako text. Jako text, který leží v základu světa jako jeho stavební plán, se zjevuje v podobě dvojí tradice, jako *písemné* zachycení pro ústní předávání interpretace, otevřené do budoucna. Nahrazuje všechny ostatní formy imanentního re-entry, zvláště po zničení druhého chrámu. A úkolem tradice v podobě talmudu je, aby uchovala donekonečna možnou interpretaci *jakožto kontroverzi*. Je-li nutné se rozhodnout, tedy především v právních otázkách, platí princip většinového názoru, který se již zásahy z onoho světa nedá zmást.<sup>50</sup> Přísně vzato se tím přenáší re-entry rozlišení do sebe samého na druhou stranu, do transcendence. Transcendentní bůh je tím veden jako pozorovatel světa, jako jednota pozorovatele a pozorování. A všechny svátosti na tomto světě jsou proti němu pouhým odrazem.

Teprve tím dochází k plně vyvinutému kódování náboženství, v němž se obě strany formy znovu vyskytnou na obou stranách. Nyní už nejde o rozdělení světa na viditelnou a neviditelnou, známou a neznámou, blízkou a vzdálenou oblast, kdy bychom se museli pouze domýšlet, že jedna strana rozlišení není tou druhou. Teď obě hodnoty kódu udílejí sobě navzájem smysl, a uzamykají tím náboženský význam před jinými způsoby kódování. Ze sociologického hlediska by to mohlo souviset se vznikem kulturních elit mimo askriptivně dané sociální jednotky, rodiny a rody.<sup>51</sup> Náboženství se ustavuje zároveň specifickým i univerzálním způsobem a ve své specifčnosti se zakládá na zpřísněné diferencii transcendentního a světského. Přitom vzniká určitá zvláštnost, která odlišuje náboženské kódování od všech ostatních. Negativní hodnota transcendence je nasazena jako

<sup>49</sup> Nejlépe to lze asi pochopit jako protiklad k tradici Mezopotámie. Bůh Marduk má jmen padesát (proč ne zrovna 51?) a ta zde nebyla jen verbálními označeními, ale samotnými kompetencemi. K tomu viz Bottéro, *Mésopotamie*, s. 125 násl. Vzdání se identity jména a bytí zároveň řeší problém správnosti pojmenování i úplnosti či neúplnosti každého seznamu božích jmen.

<sup>50</sup> Jak se dochovalo v často (a opět s kontroverzními výsledky) diskutované legendě o Achnajově peci. Viz Ishak Englard, *Majority Decision vs. Individual Truth: The Interpretation of the Oven of Achnai Aggadah*, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15 (1975), s. 137–151.

<sup>51</sup> To tvrdí Shmuel Noah Eisenstadt, *Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics: A Reassessment of Structural-Evolutionary Perspective*, *Protosociologie* 7 (1995), s. 11–22 (16 násl.).

samotný základ a zdroj kódování. Transcendence, která vytváří svůj kód, se pak stává protipólem jakéhokoli jiného rozlišení. Musí být předpokládána jako něco prostého kvalit. Jak poznamenává Mikuláš Kusánský, je jí cizí i samotné rozlišení mezi rozlišením a nerozlišením.<sup>52</sup> V porovnání s jinými druhy kódování to pak mění formu zdůvodňování. V případě náboženství se ke zdůvodnění nedospívá *vyloučením, nýbrž začleněním* protihodnoty, ne jako u pravdy, tedy vyloučením nepravdy, ale novým zhodnocením veškerých rozlišení v transcendentním udělení smyslu. Pak ale musí to, co je ustanoveno jako transcendence, moci diskriminovat, být jen za účelem ukázání pravé cesty ke spáse. A to také vyžaduje operaci re-entry, aby toto ukázání cesty ještě bylo možné alespoň pozorovat.

Žádné jiné kódování nenastupuje právě v tomto bodě. Zvláštnost náboženství spočívá právě v radikalitě tohoto rozlišování zaměřeného proti rozlišování. Jen tak lze pochopit, o co v jádru jde: že *veškeré* pozorování (veškeré rozlišování, prožívání, jednání, komunikování) operuje *vždy* z pozice nepozorovatelnosti a že se každý návrat do tohoto bodu právě proto nezná ke své vlastní specifikaci. Proto je historický nástup náboženství nevyhnutelně spjat s provedením re-entry, třebaže to, že šlo o jeho počátek, lze vidět teprve na konci.

## VII.

Konkrétní předměty, události, jednání, jimiž se provádí náboženské re-entry, se však v nábožensky inspirované komunikaci touto funkcí nevyznačují, ani nejsou formálně popisovány jako paradoxní. Takové formy pozorování, které uvolňují prostor kontingence, ještě v raném období dějin společnosti nejsou k dispozici. Namísto toho se tato konkrétní objevují v jisté ambivalentní poloze – především se řídí rozlišením ohrožující/nápomocné. Jde v jádru o konsenzus, který pak může být dále něčím podmíněn. Jakožto nápadně vyčleněné

<sup>52</sup> To nicméně nebylo možné udržet v mezích přípustné teologie. O osobním charakteru a trojedinosti Boha nelze pochybovat. V *De venatione sapientiae* čteme: Bůh je ante omnia quae differunt [dříve než všechno, co se rozlišuje, co diferuje] (citováno podle *Filosoficko-teologických spisů*, vyd. Leo Gabriel, sv. 1, Wien 1964, s. 1–189, 56). Zato nedostatečnost lidského pojmání, odkázaného na rozlišování, se reflektuje. Konečně člověk pak také ví, co pro něj znamená církev.

předměty nebo jako rituály na sebe berou jednoznačnou, invariantní podobu, a pouze z přísného respektování této neměnné podoby, díky němuž lze rozeznat chyby, se dá poznat, že se tím má zabránit překročení vnitřní hranice formy, možnosti výběru „buď této, nebo té druhé strany“. Překročení již nepředstavuje možnou operaci. Mohli bychom říci, že zkondenzuje v identitu sakrálního předmětu. Tím se především ušetří pojmenování difference imanentní/transcendentní, která funguje jako kód. A v jistém ohledu to tak i zůstane: rozdíl jako takový nelze uctívat.

Bezprostředně pak nic nebrání tomu, abychom přitom zůstali věrní formě a nekonečnou řadou variací opakovali stále totéž. Obsahy (předměty, stavby, rituály) se mohou střídat, typická forma převádění ambivalence na identitu zůstává táž. Alespoň tak je to možné. Může se ale také stát, že bude položena otázka po celku světa, a tím i po jednotě rozlišení, které je jako identita zakotveno v sakrálnu. Vysoká náboženství vznikají jen tehdy, když se vzdáme tohoto sklonu ke kosmologizaci. Kód se ukazuje jako rozdělení světa, a to i jako jeho časové rozdělení, které umožňuje vyprávět příběh a uvést na scénu transcendenci jako původ nebo také jako smysl rozdělení na předtím a potom. Rozdělení (volíme záměrně toto slovo, jako pojem) se realizuje ontologicky, to znamená: v podobě výpovědi o „tom, co jest“. Tedy na rozdíl od toho, co není. Ale tato odvrácená strana formy bytí skomírá, dokud nejsme ochotni pochybovat o světě tak, jak se jeví. A když se to stane, je právě tímto Nic, které neguje rozdělení, ona transcendence, která rozdělení světa (například na společenské třídy) generuje či alespoň toleruje, aby se proti nim vymezila.

V této zde uvedené souvislosti nejde o dějiny náboženství, o teorii jeho morfogeneze nebo evoluce, nýbrž pouze (můžeme-li to tak nazvat) o fenomenologii jeho kódu. Do té míry, v níž se difference imanence a transcendence zviditelňuje jako forma náboženství, vznikají problémy s přiřazováním. To platí pro jakýkoliv kód. Binární struktura totiž ještě neříká, která hodnota, ta pozitivní nebo ta negativní, v tom kterém případě přichází v úvahu. Smysl kódování spočívá přece právě v tom, že toto rozhodnutí ponechává otevřené. Kódy potřebují proto „suplement“,<sup>53</sup> který je pro každý z nich specifický

<sup>53</sup> V návaznosti na Jacquesa Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, s. 203 násl.

a který obstarává nezbytný návod. Již ve starověku pro to existovaly výrazy jako kánon, kritérium, regula, které právě důrazem na svou správnost předpokládaly vztah k binární struktuře.<sup>54</sup> Mluvíme pak o programech (návodcích). Tak lze zavést kódování, jehož strany právo a bezprávi se navzájem vylučují, jen tehdy, když existují právní normy s odpovídající institucionální výbavou (soudy), jež v daném případě umožňují rozhodnout, co je po právu a co protiprávní, a když se trvání na zjednání práva nezvrhne tak jako v případě Oresta nebo Michaela Kohlhaase v bezprávi. Učitel může dávat dobré nebo špatné známky, jen pokud existuje pevný vzdělávací kánon, z něhož lze vyčíst, co je dovoleno od žáků vyžadovat. Kód pravdy potřebuje teorie a metody, kód vlastnictví, pokud je monetarizovaný, zase pravidla rozpočtování (rozpočty, bilance).<sup>55</sup> Platí-li to ale obecně, nelze očekávat nic jiného ani u náboženského kódu.

Také zde se však vyskytuje problém historické relativity, který na tomto místě nebudeme rozpracovávat, ale ani jej nemůžeme přehlížet. Ve starších společnostech, které se ještě plně nepřeorientovaly na funkcionální diferenciaci, se programová úroveň užívá k tomu, aby se do společnosti zpětně integrovala abstraktnější výstřednost binárního kódování. Pak se zde opětovně zavádějí plauzibility, jež vyplývají z omezení, která ukládá struktura společnosti a především její hierarchický (stratifikační) řád. Kódy samotné pak bývají vykládány hierarchicky, tedy bývají vybaveny přirozenou nebo normativní převahou své dobré stránky. Kupříkladu v právu se to děje skrze myšlenku přirozeného zákona, přičemž pojmem přirozenosti se poukazuje k normativní evidenci, ale také k tomu, že lidé podle své přirozenosti (= podle narození) náležejí k různým vrstvám. Sám přirozený zákon, ačkoli se zabírá konkrétními účely, pak mohl podle mínění středověkých teologů být chápán jako podílení se na věčném zákoně (lex

<sup>54</sup> Stejně obrysy problému najdeme ještě u Kanta, kde svoboda je pojímána jako ratio essendi mravního zákona, jehož mravní imperativ je zajištěn ve své kanonicitě (sit venia verbo) jakožto faktum rozumného vědomí, a *oboje* se nakonec spojí v *jednom* pojmu subjektu (z toho filosofové ještě dnes dobývají svůj kapitál).

<sup>55</sup> Srov. pro tyto jiné kódy Niklas Luhmann, *Codierung und Programmierung. Bildung und Selektion im Erziehungssystem*, in: *týž, Soziologische Aufklärung 4*, Opladen 1987, s. 182–201; *týž, Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988, s. 243 násl. a *passim*; *týž, Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990, s. 401 násl.; *týž, Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1993, s. 165 násl.; *týž, Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt 1995, s. 301 násl.

aeterna).<sup>56</sup> Věda se musela zařídit podle zdravého rozumu (common sense) a podle tradovaného vědění. Když se pokoušela tento rámec rozbít, jevílo se to jako po formální stránce nevědecké: jako paradox. Hospodářství musí respektovat to, co ještě v rané moderní době bylo označováno jako „nutná domácí výživa (Nahrung)“ nebo jako „potřeba domu (Hausnotdurft)“, tedy to, co bylo zapotřebí k udržení stavovské diferenciace „domů“.<sup>57</sup> Teprve ve funkcionálně diferencované moderní společnosti tato omezení odpadají. Funkční systémy na sebe berou výlučnou odpovědnost za plnění své funkce, a tím také riziko přílišné abstraktnosti svého kódování. Programy již nezatěžuje nárok na integraci společnosti a jsou stříženy vždy na míru svému kódu. Právo se stává pozitivním právem (což samozřejmě nevyklučuje, aby se v platném právu odkazovalo na mravní kritéria, obyčej, technické standardy atd.). Hospodářské teorie jsou nyní výhradně vědecké (což nevyklučuje, aby se zaobíraly teologií atd.). Programy kompenzují vyloučení třetích hodnot opětovným začleněním vyloučeného – byť jen na úrovni suplementů, na níž se jednou přijatý (neodmítnutý) kód předpokládá, a jde jen o to, přiřazovat operace systému hodnotám tohoto kódu správně, a nikoli špatně.

Náboženství hledá a nalézá možné řešení evoluční nepravděpodobnosti svého kódování v tom, že přistoupí na (z dlouhodobého hlediska křehké) spojenectví s morálkou. Tento pakt možná ulehčilo to, že morálka sama je, především ve svých negativních soudech, zakotvena kosmologicky, a tak soudí s neskrývaným odporem. Vždyť zlo nebo ty zlé najdeme vždy v blízkosti toho, co je zkažené, nečisté, co působí škodu (ať už úmyslně nebo neúmyslně), co se nachází na temné straně světa, před jejíž nevyzpytatelnou mocí se člověk snaží chránit.<sup>58</sup> Pak může dobrá stránka morálky navazovat na společenské konvence, které jsou v té které době platné. Teprve s ústupem

<sup>56</sup> Viz Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae I IIae*, 91, 2: „lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.“

<sup>57</sup> K tomu zvláště viz Renate Blickle, *Hausnotdurft: Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns*, in: Günter Birtsch (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1987, s. 42–64.

<sup>58</sup> Viz David Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford 1985, kde lze nalézt velmi rozmanité doklady, pocházející z různých oblastí jak v regionálním smyslu, tak pokud jde o dělení na vysokou a lidovou kulturu.

magických představ v Evropě v 17. a 18. století<sup>59</sup> si morálka razí cestu zpět k sobě samé s tím důsledkem, že nyní je konečně také náboženství podrobena mravnímu soudu, zchlazeno ve svém horlení a vyzváno k toleranci.

To však představuje jen jednu vývojovou linii, která se navíc prosazuje až velmi pozdě. Ostatně dlouho předtím mělo náboženství samo potíže s tím, jak propojit svůj kód transcendence s kódem morálky. To by mohlo kromě jiného souviset s tím, že významná vysoká náboženství vznikla v rámci hnutí společenské obnovy. Ale i když od toho odhlédneme, stojí každé náboženství, které argumentuje transcendentí, před otázkou, jaký *náboženský* smysl má diference mezi dobrým a špatným jednáním, na niž lze narazit zde na zemi, a to zvláště když zohledníme také to, že štěstí ani útrapy podle všeho nejsou přidělovány podle mravních kritérií.

Vedle toho má morálka sklon obracet pozornost spíše směrem k hříchu, neboť to špatné lze lépe specifikovat než to dobré. Kancelářská rétorika dokáže snadněji pojmenovat hříchy než přesně vyjádřit výzvu ke konání dobra. Zpovědní zrcadla dokáží sestavit seznam hříchů, jimž je třeba se vyhnout. Seznam dobrých skutků bude vždy neúplný a budou na něm chybět právě ty, které je za daných okolností potřeba právě vykonat. Soupis dobrého pak může poskytnout půdu pro vytáčku, dovolávající se toho, že v něm není uvedeno právě to, co by zde a nyní bylo třeba udělat. Život nabízí více příležitostí k tomu, jak být dobrý, než kolik se jich dá výčtem v seznamu uvést, zatímco soupis zlého může být uzavřený, a v případě potřeby může být rozšířen.

Vysoká náboženství transcendentí pojímají jako volbu té *dobré* strany lidského jednání. Dokonce i ta ještě „necivilizovaná“ náboženství kmenových společností se musela zařídit podle společensky přijatelných norem, například tak, že jejich porušení nevysvětlovala působením magie (což by nutně muselo vést k odkladu přičtení viny), nýbrž toho, kdo se očividně provinil, prostě uznala vinným. Ve vysokých náboženstvích a především v těch monoteistických se naproti tomu setkáváme s jistým druhem sebedisciplinace náboženství ve

<sup>59</sup> Viz zejména Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971; též, *Man and the Natural World*, London 1983.

smyslu mravních hodnot. Programy, které jsou používány k tomu, aby se výslovně řeklo, která jednání se ocitají v souladu s transcendentí, a která nikoliv, jsou formulovány s odvoláním na mravní kód dobrého a špatného. Transcendentní strana kódu je odpovídajícím způsobem personalizována, aby bylo možné pochopit, že Bůh (nebo ten bůh, který v říši bohů vládne) chce dobro.<sup>60</sup> To naprosto nemusí vyústit v náboženskou sankci panujících morálních představ, jak ukazuje kritika proroků; jsou-li však morální představy kritizovány, pak ve smyslu jiné, nábožensky aprobovatelné morálky – třeba morálky věrnosti smlouvě s bohem, morálky podřízení se boží vůli tak, jak se ta projevuje v autentické komunikaci, a může exemplárně (Abrahámová oběť – na rozdíl od Agamemnónovy přípravné oběti) suspendovat převládající rodinnou a klanově orientovanou morálku; anebo ve smyslu morálky zákona, který uložil bůh, a konečně také morálky lásky, jež ctí svobodu ji přijmout či odmítnout. V kmenových náboženstvích, jež přejímají podněty z monoteistických vysokých náboženství, ale synkretisticky je mísí s vlastními, zůstává vztah vysokého boha k morálce ze všech zmíněných důvodů ambivalentní a bývá přesměrován na pravidla zacházení s intermediárními náboženskými mocnostmi nebo jevy, jež jediné lze ovlivnit a odvrátit od nepříznivých záměrů.<sup>61</sup>

Existují však také jiné případy institucionálně podepřené morální politiky ve vysokých náboženstvích, jež se snaží vymýtit kmenové, a tedy partikulární mravní vzorce, aby je nahradila univerzalistickou morálkou, interpretovatelnou jako výraz boží vůle. Nejpůsobivější příklad pro tuto politiku lze nalézt ve středověku, kdy se uplatňovala s pomocí zpovědi a propracovaného právního postavení církve, ale také díky řádům kážícím přímo lidu, například františkánům. Sémantická inovace, jejímž nositelem byl tento program, spočívala v individualistickém pojmu morálky, přizpůsobeném vnitřním postojům či vnitřnímu souhlasu s vlastním jednáním,<sup>62</sup> což je typickým dokladem toho, jak je individualizace použito ke kradnému znovuzavedení již překonaného společenského rozčlenění.

<sup>60</sup> Znovu nás k tomu přivede diskuze boha pozorovatele. Viz kapitolu 4.

<sup>61</sup> Srov. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, s. 17 násl., 35 násl. a 247 násl., včetně dokladů z Afriky.

<sup>62</sup> Udávajícím směr etiky Petra Abélarda, citováno podle vydání Oxford 1971.

Právě křesťanská teologie by měla nejlépe vědět, že morálka, a to znamená: rozlišení dobrého a zlého, je od ďábla. Ano, člověk neměl jít ze stromu poznání, a onen hřích se mu vymstil, protože použití pojmů morálky vede vždy znovu k otázce po motivech a zájmech, které za těmito pojmy vězí a nejsou morálkou pokryty. Tak je tomu v proslulé debatě o tom, zda i „v temnotách“ lze jednat morálně správně, či zda dobro člověk činí jen kvůli dobré pověsti s tím spojené. Na druhé straně se teologové, musí-li kázat ve společenském kontextu morálkou nasáklém, sotva dokážou vyhnout zaujetí stanoviska a vyžadování dobra ve jménu dobrého Boha. Kdyby se jakkoli zdrželi soudu, působilo by to kontraproduktivně. A tak i teologie se stává obětí pádu do hříchu a může se nanejvýš utěšovat tím, že to celé byl stejně jen příběh inscenovaný Bohem a had byl jen nastrčenou figurkou, která měla zakrýt ambivalenci morálky.

Ve vztahu náboženství k morálce následkem toho najdeme osobité, příznačné aspekty, které lze číst jako doklady udržení vlastního kódu, jehož hodnoty bez dalšího nespádají v jedno s kódem dobro/zlo běžné morálky. Jeden z těchto dokladů záleží ve zmíněné možnosti kritiky. Ta čerpá svůj sociální substrát z již zavedené diference rolí a systémů království a kněžství, paláce a chrámu, nebo také z možnosti prorocké či inovativní kritiky náboženství uvnitř náboženství samotného, která reaguje na sblížení mezi vládnoucími kruhy. Za druhé je zde konečné morální hodnocení ponecháno výslovně otevřené – paradigmaticky v představě posledního soudu –, takřkajíc jako výhrada transcendence uprostřed morálky. A konečně, jako utajený motiv pro obojí tento odstup, je tu problém teodiceje, jak byl později nazván. Bůh očividně dopouští, že ve světě se páchají hříchy a nevinní trpí, jako poukaz k tomu, že on se seberealizuje mimo veškerá rozlišení. Jeho nabídka pak zní jen: ve všem, co se děje, lze zkonstruovat vztah k transcendenci, či konkrétněji: vše lze zakoušet jako určitou podobu jeho lásky a blízkosti, jako jeho nepřetržité doprovázení, jak podobu jeho pozorování, ale i to jen s těžko pochopitelným dodatkem, že on sám volí dobro, a ne zlo.

Křesťanské náboženství nabízí jako východisko (které pak bývalo, pravda, zas a zas vystavováno moralizování) téma „hříchu“. Toto vyznačování „dědičného hříchu“ poukazuje k tomu, že se jedná o osud, ne o vinu. Hřích ale především znamená časný status, který je

ukončen smrtí a nemůže pokračovat ani v nebi, ani v pekle. Jde o časový status (čas ve smyslu „tempus“) také potud, že je sice uložen člověku na dobu jeho žití, ale na druhé straně mu dává možnost nastoupit cestu spásy. Oproti tomu mravní normy na sebe berou spíše podobu chyby, kterou je třeba napravit, a především možnosti pozorovat a soudit ostatní, pokud jde o morální pochybení. Celá problematika tak spočívá v sociální dimenzi, ne v časové. Právě tato diference ale nijak nevyklučuje, že hříšníka bude možné pozorovat co do jeho provinění a již po čas života jej buď chválit, nebo hanět, aniž bychom věděli, co tomu říká nebe. Mravní odsouzení se však samo může opět stát formou hříchu, a snad dokonce (což by teologové a kněží jen neradi připustili) i jedním z jeho nejhorších případů.

Teologie se s tímto morálním paradoxem lopotila a zařadila mezi boží záměry jemu odpovídající základy, především připuštění lidské svobody jako kulminačního bodu stvoření.<sup>63</sup> Velmi snadno se však lze vrátit k paradoxu, který spočívá v tom, že diference dobrého a špatného má být dobrá, a nikoli špatná.<sup>64</sup> Z pohledu věčného pozorovatele druhého řádu se naskýtají další možnosti rozvinutí tohoto paradoxu jeho nahrazením jinými rozlišeními. Nám pomůže rozlišení kódování a programování. Problém vyvstává jen proto, že náboženství bere do svých služeb morálku, aby přiřadilo společnosti programy, které jsou pro ni při interpretaci diference imanence a transcendence nepostradatelné. Viděno takto je pak náboženské angažování mravního kódu (který je sám jen binárním kódem, rovněž zatíženým paradoxem) pouhým mezikrokem, jehož pomocí se náboženství snaží propojit se společensky přijatelnými rozlišeními. Ve společnosti, kde sice kód morálky je dosud nepřetržitě uplatňován, ale jejíž programy, principy, pravidla a řešení hodnotových konfliktů již nedokáží vyvolat konsenzus, by bylo možné právě proto považovat náboženské zakotvení morálky, tedy náboženskou etiku, za nepostradatelnou, jakkoli by za to bylo nutné zaplatit náboženským pluralismem. Ale může se stát i to, že přiměřenější by byl spíše opak, totiž vymanění se z morálních vazeb.

<sup>63</sup> Viz Anselm z Canterbury, *Da casu diaboli*, citováno podle *Opera omnia* (1938 ad.), přetisk Stuttgart – Bad Cannstadt 1968, sv. I, s. 233–272.

<sup>64</sup> Již výše v oddíle IV, s. 59n., jsme upozornili na křehkou plauzibilitu takové kruhové sebelegitimace kódu skrze jeho pozitivní hodnotu.

Pokud však morálka jako forma nábožensky založených programů vypoví službu, či pokud se na každý pád nemůže zatáhnout do ulity před otázkou, kterou lze vždy položit tak, aby to nepostrádalo smysl, totiž otázkou po její oprávněnosti a jejích často katastrofálních důsledcích: jaká jiná možnost programování náboženského kódu by tu mohla být? Nebo je toto selhání jen příkladem toho, že forma smyslu náboženství se vzpírá jakémukoli usměrňování podle principů a kritérií, a proto také nechává ztroskotat rozlišení mezi kódováním a programováním? Pro to by mohlo mluvit i to, že jiné funkční systémy jsou nastaveny na průběžnou změnu svých programů (teorií, metod, vzdělávacích kritérií, zákonů, rozpočtů atd.), zatímco náboženství vyžaduje jistý druh víry, který sice lze rozrůznit jako pluralistickou nabídku různých náboženství, ale v žádném případě jej nelze dovést do podoby „dnes to a zítra ono“.

Tyto pochybnosti nesmí vést k tomu, že společně s idejí programování se vzdáme také myšlenky kódu. Spíše se musíme tázat po dalších možnostech, jak zprvu prázdný binární kód obohatit obsahy, a dodat mu tak v konkrétních situacích informační hodnotu. Mohli bychom pomyslet na možnost, že pro náboženskou paměť jsou vybírána schémata vhodná k tomu, aby rozlišila *témata a symbolický obsah* komunikace, například: pojímala osud jakožto milost.

## VIII.

Jistě by bylo pochybné zavádět binární kód prostě jako prapříčinu nebo jako výchozí nezávislou proměnnou, z níž by bylo možné vysvětlit vývoj náboženství. To, v jaké sémantické výbavě bude kód použit, aby se náboženská komunikace dala poznat jako taková, závisí, jak jsme již vícekrát zdůraznili, na evolučních proměnách společenského systému, k nimž by bylo zapotřebí podniknout zvláštní zkoumání.<sup>65</sup> Rozvázání kódovacího sepětí mezi náboženstvím a morálkou kupříkladu předpokládá fungující právní systém (tak jako lze naopak odhadnout, že opětovné sloučení náboženství a morálky by

<sup>65</sup> Pro stručně koncipovaný přehled viz Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1997, s. 413 n.

dostalo do obtíží právní stát). V Evropě byl tento předpoklad naplněn u středověkých základů jak v oblasti kontinentální právní kultury, tak v oblasti common law, a dále byl doplněn díky „veřejnému právu“ vznikajícímu od 17. století na základě teritoriálně vymezených států, jemuž mohlo být kupříkladu svěčeno, aby zajišťovalo náboženskou toleranci. Těmito úvahami o struktuře společnosti jsme se však ještě nedobrali toho, jak samotný náboženský kód dokázal přežít oddělení od morálky.

Zdá se, že zřeknout se produktivní diference svého vlastního kódu nepřicházelo v úvahu. Binární kódy dávají ve své uzavřenosti („distinction is perfect continence“) a ve své otevřenosti dalším určením (suplementy, programy) podnět pro morfogenetické procesy, jež na ně navazují. Použijeme-li metaforu, kterou zavedl Michel Serres,<sup>66</sup> můžeme hovořit o parazitárním navazujícím vývoji. Generování na kódech závislých programů, o němž jsme pojednali v předchozím oddíle, je toho pouhým příkladem. K tomu je třeba uvážít, jaké bříme rozhodování na nás takové kódování uvaluje. Když za dogmatikou prosvítá binární kódování, hned přicházejí otázky, které si žádají odpovědi, ale také odpovědi, které pátrají po svých otázkách. Potom musí být k dispozici nejen směrnice a texty, jež osvětlují, co může být řečeno, ale také role a adresy pro kompetentní výklad či jen pro zvěstování náboženských vnuknutí.

Formálně vzato, i zde spočívá problém v dvouhodnotovosti kódu, která předem stanoví, že jakákoli třetí hodnota je vyloučena. Jedná se však o umělou, byť funkcionální, abstrakci, jež ke společenské komunikaci nestačí. Kód provádí extrémní redukci komplexity, a to s jedinou funkcí: umožnit výstavbu řádu s větší komplexitou. Právě proto slouží jako evoluční „atraktor“, přitahuje k sobě parazity, kteří jsou připraveni napojit se na úkol uložený kódu a navěsit se na tento kód ne jako nějaká třetí, čtvrtá, pátá hodnota, ale využívat jeho potřeby přizpůsobit se podmínkám, ať už při jakékoli příležitosti a v jakémkoli zájmu. Jinými slovy využívají otevřenost uzavřenosti kódu, jeho potřebu dodatečných určení smyslu.

To vyžaduje rozhodnutí, jež se pak sama mohou stát další kořistí parazitů. Výchozí situace rozhodování vyplývá z diference předem

<sup>66</sup> In: *Le parasite*, Paris 1980.

ustálené pomocí kódu. Rozhodnutí samo však není součástí alternativy, o níž se má rozhodnout. Má-li se rozhodnout, zda určité jednání odpovídá boží vůli nebo nikoli, napomáhá spásu duše nebo nikoli, rozhněvá předky nebo ne, nemůže rozhodnutí přinést samo sebe jako další variantu volby. Zůstává parazitem, a to nyní v přesném smyslu začleněného vyloučeného třetího. Otázka samotná je vložena do jeho rukou, ale odpověď nemůže spočívat jednoduše v tom, že rozhodnutí označí sebe sama, tedy v tom, že rozhodnutí řekne: rozhoduji se pro sebe. Rozhodnutí se nemůže přiznat ke svému paradoxu,<sup>67</sup> musí sebe sama mystifikovat a popírat to, že má příčinu; a to vše nejlépe přičtením rozhodnutí osobě, která rozhoduje. A to spouští proces zesílení odchylky: osoba individualizuje svoje rozhodnutí, a ta zase individualizují ji.

Se zřízením binárního kódu (ať už je zprvu formulován jakkoli) se toto začlenění vyloučeného třetího, tento předpoklad přítomnosti nepřítomného, stává trvalým problémem. Z toho plynou opakující se situace a z nich zase pravidla, po nichž lze rekurzivně sáhnout. My jsme je nazvali programy. Vždy, když se zřetězí rozhodnutí, dochází k absorpci nejistoty, protože předcházející rozhodnutí se opakuje jen co do svého komunikativně podaného výsledku, nikoli co do své konkrétní situace a co do uvážení, na němž se zakládá.<sup>68</sup> Klasická podoba absorpce nejistoty se jmenuje autorita. A ta přece jen dovoluje něčemu růst, totiž komplexitě. Předpokládá, že se předpokládá, že ona pro své rozhodování může udat pádné důvody, ale zároveň to, že tomuto předpokladu není nutné dostát – nebo jen v jednotlivých případech, a to jen jako symbolické ukázce. Působí „bez zákazu opaku“,<sup>69</sup> jak to výstižně vyjádřil Hegel. V tomto smyslu středověká technika *questiones disputatae* spočívá na domněnce, že autoritu pro ono „respondeo“ lze nalézt. A z dějin této formy lze vyčíst, že a jak (již u Williama Ockhama) je přisvojování si autority nejisté, případně že vždy zůstává otevřený paradox názoru a protinázoru. To je potom zároveň okamžik, kdy na důležitosti nabývají organizační otázky, neboť absorpci nejistoty musí nyní převzít

<sup>67</sup> K tomu podrobněji Niklas Luhmann, *Die Paradoxie des Entschiedens*, in: *Verwaltungsarchiv* 84 (1993), s. 287–310.

<sup>68</sup> Toto je jen jinou formulací toho, co jsme výše v oddíle V, s. 62, nazvali v návaznosti na Spencera Browna kondenzace a konfirmace.

<sup>69</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke*, sv. 16, Frankfurt 1969, s. 215 (zvýrazněno Hegelem).

role, které jsou k tomu organizačně určeny – ať už je to koncil či kurie v Římě jednající jménem papeže. S tím však vyvstává problém typický pro novověk (jemuž padla za obět například francouzská monarchie), totiž že autorita, je-li nárokována, riskuje sebe samu.

Pierre Bourdieu má zřejmě na mysli podobné vývody, když hovoří o symbolickém násilí (violence symbolique), o sémantickém rozpojení (décollage sémantique) a o habitu.<sup>70</sup> Výchozí bod pro něj však nepředstavuje forma kódování, nýbrž vztah společnosti ke své ekonomice, který nelze plně odhalit. Proto si Bourdieu u pojmu symbolického násilí nevíšmá toho, že se jedná o autologický, na sebe sama použitelný koncept, jímž se opět jen v praxi vykonává symbolické násilí. To však budeme muset přijmout, a právě proto se nabízí abstraktnější pojetí výchozího problému.

V každém případě se při parazitování na kódu nebo sémantickém rozpojení vytváří inscenace příznaků, která pak musí být v dobré víře přijata. Stopa vedoucí zpět k paradoxu musí být smazána (což nám dovoluje odhalit stopu po smazání této stopy<sup>71</sup>). Pak lze hrát hru a spokojit se s rozlišeními, která jsou do ní vpuštěna, aniž bychom si všimli, že tato rozlišení rozlišují jen proto, že lze rozlišit hru samotnou. Rozlišení ve hře reprezentují rozlišení hry, a ta může být rozvinuta, i když se v ní dovolí referovat k paradoxu, tajemství, mystériu, nezbadatelné boží vůli, nebo přímo používat metaforu hry.<sup>72</sup> Pouze je třeba vědět, kdy se taková reference uplatní – k vysvětlení smrti a jejích okolností ano, ale když prasknou provazy, jimiž se rakev má spustit do hrobu, ne.

Tím se ale stává pro každého, kdo praktikuje nějaké náboženství, nepostradatelnou profesionální asistence. Přinejmenším se jako laik musí u odborníka informovat tehdy, když hledá správnou cestu. Jinak by totiž mohlo dojít k omylu, „jako kdyby si člověk myslel, že cestu do *nebe* najde tak jako cestu do *Londýna*: podle toho, která je širší“<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Bylo by možné citovat celé jeho dílo. Stručný nárys, obohacený o pojem zbožného pokrytectví (piouse hypocrisie) najdeme ve vztahu k právníkům v Pierre Bourdieu, *Jes juristes, gardiens de l'hypocrisie collective*, in: François Chazel – Jacques Commaille (eds.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris 1991, s. 95–99. Viz dále též, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris 1980; též, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982.

<sup>71</sup> Vyjádřeno s Jacquesem Derridou. Viz též, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 76 násl.

<sup>72</sup> Tak např. Keiji Nishitani, *Was ist Religion*, s. 379 násl.

<sup>73</sup> „as if a man should think to finde a way to *Heaven* as to *London*, by the greater track“. Charles Herle, *Wisdomes Tripos, or rather its inscription, Detur Sapienti*, in: *Three Treatises*, London 1655, s. 49.

IX.

Vyjdeme-li z toho, že rozlišení na imanentní a transcendentní plní funkci binárního kódu náboženství a umožňuje vůbec rozeznat, co je jako náboženská komunikace konektivní a co ne, je zde nápadná jedna významná – možná zkažená, možná nezdařená, v každém případě však sekularizovaná – odchylka: kantovská transcendentální filosofie. Kant s otázkou po podmínkách možnosti zkušenosti a s předsevzetím vyhnout se při odpovědi na ni logickému kruhu (tedy nevysvětlovat zkušenost zkušeností) dospěl k rozlišení empirického a transcendentálního ve vztahu k operacím vědomí. Ontologizující řeči pak je možné rozlišit říši kauzality a říši svobody. V té se vyskytují fakta svého druhu, která jsou vědomí přístupná v sebereflexi. S odvoláním na tato fakta podniká Kant pokus objasnit podmínky možnosti poznání, praktického jednání a estetického soudu, aniž by se přitom musel uchýlit k empirické podmíněnosti.

Zda a nakolik se tento podnik zdařil či ztroskotal, není předmětem naší diskuze. Je však nápadné, že byl přeformulován do diskurzu ontologické metafyziky, aby ho zpřetřhal. To, že se jedná o sekularizaci náboženského kódu, se přinejmenším na povrchu nedá poznat (už proto ne, že náboženství je pro Kanta věcí témat víry, a ne otázkou primárního rozlišení). Pokud se ale náboženství nedefinuje zvláštním obsahem jeho víry, nýbrž svým kódem, tedy tím rozlišením, pomocí něhož pro sebe svět činí pozorovatelným, podobnost je více než nápadná. Terminologická blízkost výrazů transcendentní a transcendentální by pak již nemusela být náhodná, nýbrž mohla by naznačovat záměr přesunout problém. Snad záměr, který by pozorovatel (jako jsme my) mohl pochopit jako snahu jej sekularizovat.

Když si osvojíme tento pohled na věc, nemůže nás již překvapit řada jevů, které z něj plynou. Mezi nimi vyniká trapný sklon zbožštit subjekt v období kolem roku 1800. Anebo, což už jde mimo Kanta a Fichta, romantické hledání nové mytologie, která rovněž operuje v odstupu od reality, zčásti ironickým a zčásti zobrazovaném reflektovaně. Nyní jde o písemnou komunikaci určenou pro tisk, což dovolu- je zahalit problém do nepřiměřených formulací, z nichž se dá poznat, že to, co je řečeno, se nemyslí vážně, aniž by člověk v důsledku toho musel počítat s otázkami. Proto jsou v takové oblíbě „fragmety“.

Svoje (předčasné) zakončení, svůj autodeterminovaný konec tento pohyb nalézá v Hegelově filosofii ducha, či přesněji: ve formulování paradoxu jako „absolutního ducha“, který v sobě ruší všechna rozlišení a vylučuje již jen jedno – vyloučení samo.

Tato filosofie sdílí s náboženstvím a také s uměním úmysl rozložit svět na realitu a na to jiné (tak jako posléze bude ve Wittgensteinově *Traktátu* existovat jazyk popisu světa a jazyk, jímž lze jen mlčet). Touto strukturou se budou moci zabývat filosofové, logikové nebo i matematikové, jako je George Spencer Brown;<sup>74</sup> věda o světě, jako je sociologie, má co do činění jen se skutečnostmi. Pak ale dochází k dalšímu posunu, když v sociologických teoriích začne chybět člověk (jako nositel transcendence).<sup>75</sup> Na konci sekularizačního řetězce pak čelíme zdánlivému teoretickému deficitu, přičemž dějiny postupného sémantického znehodnocování vylučují, že bychom nyní mohli mít vyhlídku na náboženské vyznání, které tyto deficity překoná. Náboženství je nyní zřetelně jiný systém, který do vědeckých diskuzí nemá co zasahovat. Ale je-li tomu tak, muselo by být možné v systému vědy ovládat formu a případně i odmítnout rozlišení, podle kterého se pozná náboženství jako náboženství.

Člověk zakletý do subjektu je pro teorii společnosti zvláště důležitým objektem. Ale díky čemu? Jen proto, že jsme to my sami? Anebo proto, že zaujímá pozici transcendence, z níž lze vše, co je skutečné, popsat a odůvodnit? Ale i kdyby tomu tak bylo: jak lze potom poznat člověka samotného jakožto skutečného? Snahy o vyřešení této transcendentální záhady se ubíraly různými cestami – od prosté dekonstrukce člověka (v singuláru) přes filosofii opírající se o lingvistiku a analyzující řeč, pak přes teorii diskurzu, která člověka anonymizuje a redukuje jej na určitými algoritmy svázané užití rozumu, až po teorii pozorovatele jakožto neviditelného parazita svých pozorování. Souběžně s tím ale můžeme sociologii svěřit úplně jiný úkol, totiž namísto dekonstrukce člověka (nebo navíc k ní) se pokusit o rekonstrukci náboženství, při níž se náboženství a jen jemu přízná původní pozorování s pomocí kódu imanentní/transcendentní. Pak se totiž lze

<sup>74</sup> Srov. *Laws of Form*, s. 105.

<sup>75</sup> S veškerou žádoucí jasností to říká Horst Baier, *Soziologie als Aufklärung – oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Gesellschaft*, Konstanz 1989.

vyhnout tomu, že budeme sledovat tak jednoduše postavenou asymetrii, jako je ta Kantova, tedy tvrzení, že podmínky zkušenosti nelze hledat v ní samé; mohli bychom osvětlit onen původní paradox, který toto rozlišení zakrývá, a pak zahlédnout, jaké divy imaginace a tvořivosti náboženská komunikace provádí, aby vyřešila svůj paradox.

## X.

Nyní se konečně vracíme k otázce, jak lze obsadit pozice náboženského kódu, transcendenci a imanenci. Odpověď, která je nasnadě a je dosti obvyklá, zní: pozice transcendence je vyhrazena bohu. Takovou odpověď dávají vysoká náboženství, nakolik ovšem vůbec s nějakým bohem počítají. Druhou stranu pak obsadí člověk se všemi svými nedostatky. Charakterizuje ji hřích, svoboda ke zlému a slabost poznání. Jako most se mezi tím klenou pozorovací vztahy, které budeme pečlivěji zkoumat v jedné z následujících kapitol. Jakkoli je člověk bídný a náchylný k hříchu, dokáže přece pozorovat, jak jej pozoruje bůh.

Toto schéma obsazení se musí vypořádat se značnými vedlejšími zátěžemi, které se při pohledu na tradici (vidíme-li v jejím základě pojem kódu) nedají přehlédnout. Takové poziční schéma někdy zatěžuje paradox morálního kódu a problém nepoznatelnosti božích pozorovacích kritérií, podle nichž by se člověk přesto měl řídit. Téma teodiceje, které se mezi tím stalo klasickým, věnuje tomuto problému usilovnou pozornost, jež však nedokáže vystoupit mimo rámec jeho kladení. Dochází k tomu, že nelze boha myslet jako překračování jakéhokoli rozlišení, pokud se mu uvnitř jednoho takového rozlišení (totiž náboženského kódu) přiděluje jedna a ne druhá strana. Ale to by se transcendence stala tou hodnotou, která imanenci pohlcuje (jak jsme museli předpokládat již tehdy, když jsme chtěli transcendenci chápat jako překračování jakékoli hranice, tedy i její vlastní). Pak ale transcendence jako jedna z hodnot kódu v sobě ruší (aufhebt) kód samotný a my máme co do činění s určitou podobou zvládnutí paradoxu, před níž stojíme také tehdy, když slyšíme, že je dobré rozlišovat mezi dobrem a zlem. Kód se operacionalizuje díky re-entry formy do formy samotné, tedy rozlišení do sebe sama.



Stará představa, kterou podržela i transcendentální filosofie, říká, že to, co je imanentně zakoušeno, lze založit z transcendence. Bůh stvořil svět, a ten proto odpovídá jeho vůli. Anebo: transcendentální subjekt provádí syntézy, kterou jsou nutné k uspořádání světa jeho zkušenosti. Odkaz na transcendenci by v takovém případě mohl vysvětlovat – *a uklidňovat*. V protikladu k tomu vede systémově-teoretická analýza k náhledu, že svět *přetěžuje* vědomí a komunikaci, a v *tomto* smyslu je transcendentní on. Takto chápaný poukaz k transcendenci neuklidňuje, nýbrž *zneklidňuje*. Právě tento zvrát v charakteristice potvrzují některé regresy k tradičním prvkům, jako je potřeba vykoupení či pochybnost ve víře. Očividně nedává příliš smysl pokoušet se rozhodnout tento výkladový spor a chtít zakotvit náboženství v jednom z obou náhledů. Teorie binárního kódování namísto toho podněcuje k novému popisu všech částí tradice. Existuje-li tato ústřední binárně kódovaná diference, která systém náboženství definuje, pak on sám sebe staví před otázku po jednotě diference, na kterou nemůže být žádná odpověď. Vytváří proto díky svému zakotvení v tomto (a žádném jiném) rozlišení patřičný nevyznačený prostor a vnější pozorovatel by mohl také ještě vidět, že re-entry rozlišení do toho, co je jím rozlišeno, sice může produkovat rozličné historické sémantiky obdařené křehkou plauzibilitou a „věrohodností“, ale i to se může dít jen formou rozvíjení paradoxu. Když transcendenci chápeme jako základní, upadneme s otázkou po založení tohoto základu do nekonečného regresu. Když ji chápeme jako protiklad k operativnímu uzavření systémů operujících v oblasti smyslu, zůstává právě tak otevřená, jaká skutečnost by této projekci mohla odpovídat.

Sociologie nebude na tyto otázky, které tu na nás čekají, umět odpovědět a ani nebude chtít. Jako empirická věda je i v takovýchto složitých otázkách a právě v nich odkázána na to, že společnost vytvoří odpovídající fakta, a zde tedy na to, že náboženství rozhodne o podobách komunikace a o tom, co se nabízí k věření. Přesto však může sociologie předkládat té instanci náboženského systému, která provádí jeho reflexi, tedy teologii, teoreticky připravené otázky. První takový návrh spočívá v analýze kódování (ve které lze značně pokročit logickými a matematickými prostředky, jak to činíme zde). Ta omezuje smysluplné možné teologické volby, či jim vyčítá to, že rezignují na srozumitelnost. Dále by bylo možné sociostrukturálním

a sémantickým výzkumem prokázat, že jednotlivec se v moderní společnosti nachází ve zcela jiné situaci než v těch společnostech, které daly vznik vysokým náboženstvím.<sup>76</sup> Funkcionální diference moderní společnosti přenechala regulaci společenské inkluze funkčním systémům, a tím se vzdala centrální inkluze postupující přes společenské vrstvy a morálku. Náboženství na to reaguje tak, že intenzivněji očekává osobní přesvědčení a zároveň činí účast dobrovolnou. Jednotlivci najednou trpí ztrátou identity kvůli tomu, že jejich já pro ně přestává být transparentní. Mohou se při vybudování své identity odvolat na ohlas ve společnosti, lásku či kariéru, ale ta potom zůstává konstruktem postaveným na nejistém základě. Nejsme pak jen krůček od tvrzení, že jednotlivec je sám sobě transcendentní? A to nikoli s konečným cílem ujištění se o transcendentálních apriori, ale ve spíše romantickém smyslu ironického (protože reflektovaného) vztahu k sobě samému.

Odvěká moudrost říká, že jednotlivec nedokáže na otázku: „kdo jsem?“ sám odpovědět. V tradici to bylo považováno za známku slabosti jeho imanentní existence – jeho soustředěnosti na vlastní zájmy, slabosti jeho poznání i jeho hříšnosti. Takové hodnocení diktoval jeho protějšek, jímž byla v sobě dokonalá transcendence. Jiné pojetí by mohlo říci, že jednotlivec je sám transcendencí<sup>77</sup>, a právě proto je odkázán na to, aby vždy stavěl na křehkém sebeurčení. Pak lze rozumět tomu, že jednotlivec v sobě zakouší paradox jednoty diference imanence a transcendence a mohl by mít sklon vyřešit jej jeho zvnějšněním, zdvojením reality, přijetím nirvány nebo bezprostředně sebe dávajícího boha. Tím se ztrácí možnost přijmout víru na základě autority. A bylo by možné si dokonce myslet, že naše vina a utrpení, vyloučení a selhání všeho druhu nás této možnosti přibližují více než všechna potvrzení, která nabízí společnost. Náboženství, ať s bohem nebo bez něj, by pak nabízelo možnost komunikace o jednotě

<sup>76</sup> K souvislostem mezi sémantikou a společenskou strukturou Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: *týž*, Gesellschaftsstruktur und Semantik, sv. 3, Frankfurt 1989, s. 149–258.

<sup>77</sup> Tak Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie: essai*, Paris 1996, např. s. 237: „tedy transcendence v imanenci sobě“. Také teologové přinejmenším zavádili o tuto možnost změny dispozice: „Když se ptáme, jak je možné mluvit o Bohu, musíme odpovědět: jen jako mluvení o nás samých.“ (Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1960, sv. I, s. 33. Citát jsem převzal z disertace Michaela Hochshilda, *Die Kirchenkrise und die Theologie*, rukopis Bielefeld 1997, s. 163.)

imanence a transcendence, tedy takové, která jednotlivce utvrzuje v tom, že ve všem, co se děje, může znovu nalézt sebe sama.

Zdá se, že ve společnosti, která vynalezla a přijala za svůj „subjektivní“ individualismus, se pro náboženský kód stává nutnou revoluční změna od základu, kterou lze na sémantické rovině zaznamenat jako náhlý zvrát (nihilismus atd.). Nikoli však tak, že se zruší hodnoty kódu imanence/transcendence, a tím přestane být rozeznatelné náboženství jako takové, nýbrž obsazení těchto slov a jejich vazby ke světu se otočí. Transcendence nyní již neleží kdesi v dálce (k níž se můžeme nakonec vztahovat i lhostejně), „nahore v nebi“.<sup>78</sup> Nyní se nachází v nepostižitelnosti toho kterého vlastního já. To bude činit potíže křesťanské dogmatice s její představou o osobním Bohu, ale může to vysvětlit současnou přitažlivost buddhismu, který učí, že jde o to, odložit rozlišovací návyky každodenního života a v meditaci najít cestu zpět k prázdnotě, na níž se nakonec zakládá vše, co jest, včetně vlastního já (tím se ale odmítá představa o individuu jakožto „subjektu“). Bez ohledu na problémy, které přináší pokračování různých nábožensko-dogmatických pozic, si budeme muset všimnout toho, že v moderním světě je dálka již mnohem méně přesvědčivým místem pro transcendenci a že namísto toho sílí nejistota, uprostřed níž se jednotlivci snaží zakusit, čím je on sám nebo co, jak se říká, vytváří jeho „identitu“.

## XI.

Dosavadní analýzy se držely systémové reference „společnost“ a pouštěly ze zřetele procesy vědomí – v příkrém protikladu ke všem pokusům založit náboženství antropologicky, ne-li je přímo odvodit z „potřeb“ jednotlivců. I zvláštní kódování specificky náboženské komunikace je však společenskou strukturou, u níž nelze bez dalšího předpokládat psychické ekvivalenty. Budeme-li se držet v rámci teorie autopoietických, operativně uzavřených systémů, není třeba kvůli tomu nijak burcovat. Můžeme však analýzu doplnit a ptát se po podmínkách možnosti náboženského prožitku, čímž se

<sup>78</sup> K této tradici srov. Benrhard Lang/Colleen McDannel, *Heaven: A History*.

systémová reference mění a vychází nyní ze systémů vědomí a jejich neurofyziologického základu.

Vědomí je nesporně na stavy podráždění a překvapení přichystáno. Lze vycházet také z toho, že mozek produkuje intenzitu čilým opakováním bioelektrických vzruchů, jež však vědomí zaznamenává ne jako sekvenci, ale právě jako intenzitu a musí ji interpretovat ať tak či onak, každopádně již bez pomoci neuronálních operací.<sup>79</sup> Pak vzniká otázka: kde se bere ona interpretace, kde pojmenování a rozlišitelnost afektů?

To, že vědomí nahrazuje sekvenci jednotou, kterou je pak třeba posuzovat zvláště, vyplývá z jeho autopoietické autonomie ve vztahu k mozku. To, že se to může dít jen následně (přirozeně jde často o zlomky vteřin, třeba o známou reakční dobu řidiče v silničním provozu), zároveň vypovídá o tom, že vědomí může operovat jen se zpožděním, a tedy je vystaveno vlastním stavům, které již nastaly a nyní musí být pozorovány. To platí také poté, co se vědomí naučí počítat s neočekávanými iritacemi, třeba: bát se po tmě nebo přistupovat k cizím lidem s nedůvěrou. Díky tomu všemu se vybuduje základna či vnímavost pro nápovědy udílení smyslu, které na sebe berou velice rozličné podoby vždy podle toho, co bychom v daném případě mohli nazvat „přirozeným světem“. Typicky a především z hlediska dějin společnosti se k tomu vyžaduje provádění úkonů v podobě kultů, které váží vnímání zúčastněných.

Na každý pád vjemová základna pro náboženský prožitek není nijak specifická, a tedy ani nábožensky, a je dána takřka jako beztvář. Aby vědomí mohlo pozorovat vlastní vnímání jako náboženské, je odkázáno na externalizace. Musí umět aktivovat či alespoň rozpomenout se na vlastní vjemy, pomocí nichž dokáže definovat vlastní stavy oklikou přes heteroreferenci. K tomu mohou sloužit mýty, jejichž vyprávění nasloucháme, což předpokládá, že ty příběhy jsou povědomé. Jako vypravěč i jako naslouchající jsou tělo i vědomí součástí téměř orchestrální souborné inscenace, do níž se vědomí cítí „rapso-dicky“ zataženo.<sup>80</sup> Podobnou funkci plní k tomu schválně nachystané

<sup>79</sup> K tomu viz Brian Massumi, *The Autonomy of Affect*, *Cultural Critique* 31 (1995), s. 83–109.

<sup>80</sup> V naší kultuře, která má sklon rozumět vyprávěcím situacím podle psaných textů, je těžké to srozumitelně vysvětlit. Viz k tomu vedle mnoha jiných prací Dennis Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia 1983.

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 bázni 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.

## 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 odkázan na interakci s lidmi, které nezná a kteří neberou žádné ohledy.<sup>2</sup>

<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.

<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.