

Kontingenční vzorec Bůh

Náš výchozí problém při úvaze o funkci náboženství zněl: jak je možné se vyznat v médiu smysl. Ještě ostřeji vyjádřeno: jak je vůbec možná komunikace s vyhlídkami na úspěch (ať už konsens nebo disens), pokud vše, co je v médiu smysl určeno, aprezentuje nekonečné přebytky poukazů. Žádné jiné médium není k dispozici. Cheme-li nějaký smysl vyloučit, anebo připojit, potřebujeme k tomu zase smysl. Řekne se, že se tím kazí pojem „smysl“. Na to lze nicméně odpovědět, že tím se naopak označuje velmi přesně problém, na nějž se používají kontingenční vzorce.

Do mnoha podob lze převést paradox plynoucí z toho, že připojení (Anschluss) je vyloučení (Ausschluss) a lze je provést jen takto. Tázali jsme se také, jak je možné převádět neurčitelnost na určitelnost, tedy nekonečné informační zátěže na konečné. Takto (již funkcionálně) kladený problém lze ještě vyostřit, když ono „jak“ vydáváme za „kdo nebo co“. Toto vyostření, které užší pojetí problému považuje za jeho řešení, chceme nazvat *kontingenčním vzorcem*.

Ve funkcionální perspektivě a u popisu zvenčí lze jednotu takového vzorce znovu rozložit. Již jsme pro to zvolili paradoxní formulaci: problém vystupuje jako své řešení, to diferentní je totéž. A to přivádí rozlišení, jímž jsme definovali pojem funkce, vniveč. Ve vnitřním oboru systému, který je kódováním přenastaven na kontingenci

a reflexivitu, nahrazuje kontingenční vzorec funkční vztah. Na něm také nalézají svůj záchytný bod sebepopisy systémů. Přestože systém je *diferencí* a z hlediska operace *reprodukcí této difference*, dokáže se sobě samému zpřístupnit jako *jednota*. Dokáže si vytvořit vztah ke své vlastní hypostazi, ovšem jen tak, že paradoxy re-entry a kódování jsou nahrazeny identitou, jíž se pak v dalším drží. Vnější pozorovatel může vidět, jak se to odehrává a že to nejde jinak. Protože nenese odpovědnost za operování systému, může se také ptát po funkci takových kontingenčních vzorců. Tím si může otevřít srovnávací perspektivu, již by ve srovnávaných systémech nebylo možné uplatnit. Může využít větší svobody pozorovatele druhého řádu, avšak jen přiměřeně, bere-li do úvahy diferencí perspektiv a zohlední to, že vlastní pozorování systému jsou vystavena jeho kontingenčnímu vzorci jakožto slepé skvrně, bez níž by pozorování a sebepozorování v (pozorovaném) systému nebyla možná. Kdyby zde pozorovatel druhého řádu tužil napravitelný omyl, poruchu vědomí či ideologii, dopustil by se sám chyby. Sám by totiž použil rozlišení (třeba pravda/ideologie), které by mu zamezilo ve věcně přiměřeném zpřístupnění předmětu.

Kontingenční vzorce se nacházejí ve všech funkčních systémech, jejichž kódy je otevírají kontingenci, reflexivitě a paradoxním/tautologickým možnostem sebepozorování. Liší se podle toho, jaký typ operací je třeba vybavit konektivitou. Tak v hospodářství se používá kontingenční vzorec „vzácnost“, který zajišťuje to, že hospodářství může počítat s konstantou sum nezávislou na operacích, i když to neplatí ani pro zboží, ani pro práci, ani pro peníze odděleně.¹ Umělost tohoto principu se ukazuje na potížích, jež vyvolává provádění účinné kontroly množství peněz v oběhu; jeho nepostradatelnost se ukazuje na pravidle, že nikdo nemůže své peníze vynaložit víc než jednou. V politickém systému² tomu odpovídá princip „obecného blaha“; přinejmenším to platilo pro středověkou a raně moderní tradici, která vycházela z toho, že lze co do jejich povahy rozlišovat veřejné a soukromé zájmy. Od té doby, co je tomu tak čím dál

¹ Srov. Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988, zvl. s. 177 násl.

² Rané srovnání politiky a náboženství z podobného hlediska viz Hans Kelsen, *Gott und Staat*, Logos 11 (1923), s. 261–284, a k tomu jako „vyvrácení“ Wenzel Pohl, *Kelsens Parallele: Gott und Staat: Kritische Bemerkungen eines Theologen*, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 4 (1925), s. 571–609.

méně, lze jako politický kontingenční vzorec uvést už jen „legimititu“ ve smyslu vztahu k průběžně přijímaným hodnotám, jež ale ponechává otevřené, jak budou rozhodnuty hodnotové střety.³ Přitom jde o legitimizovaný oportunismus (ale když to řekneme, odhalí se forma smyslu legitimita jako paradox). Ve vzdělávacím systému musí být zadaným kontingenčním vzorcem vzdělávací cíle, ať už v podobě kánonu svázaného s určitými obsahy, anebo v podobě učení se učební schopnosti;⁴ a přitom se musí vyloučit či zůstat nepojmenováno, že se ve škole učíme i jiným věcem, například přivyknout si apatii nebo tomu, že v životě jde spíše o klam než o píli. Vědecké operace jsou odkázány na to, že kód pravda funguje limitativně, to znamená, že vyvrácení domnělého vědění zvyšuje šance nalezení pravdy; jakkoli i zde je bohatě dostupná opačná zkušenost toho, že rozšíření vědění s sebou přináší také neúměrné rozšíření nevědění.⁵ V systému práva se dosahuje odpovídajícího výsledku kontingenčním vzorcem „spravedlnost“, která předepisuje konzistentní rozhodování případů s dvojím návodem: zacházet se stejnými případy stejně a s různými různě, což ovšem staví do popředí pozorovací schéma stejný/různý, díky němuž je teprve smysluplné hledat v právním systému hlediska srovnání, třebaže zůstává otevřené, jak se jich lze vůbec dobat.⁶

Tyto příklady činí zřejmým (ba zřejmějším, než by to dokázala pojmová definice), co kontingenční vzorec koná a jak funguje. Zaměřuje se na potlačení jiných možností, které jsou rovněž dány. Druhá strana této formy může být reprodukována jako souběžně vznikající vědění, nemůže však již být vzata v potaz při fixování smyslu systému. Oficiální komunikace se soustředí na úkoly zadané kontingenčními vzorci, a operuje tak na bezpečné straně předem stanoveného přijetí. Od 19. století se pro to užívá pojem hodnoty, který signalizuje schopnost preferencí dosahovat konsenzu. Ale víme také, že profesionální vědění si pouze s tím nevystačí, nýbrž že se příležitostně vnucuje pomyšlení na zdokonalení překročením hranice, pohledem

³ Viz Helmut Willke, *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt 1992, s. 35 násl.

⁴ Viz Niklas Luhmann – Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, 2. vydání, Frankfurt 1983, s. 58 násl.

⁵ Viz Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990, s. 392 násl.

⁶ Srov. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1992, s. 214 násl.

na druhou stranu. Normálně by mohlo platit, že to neslibuje velké vyhlídky na úspěch, neboť v systému lze operovat jen v rámci kontingenčního vzorce. Komunikace sama zvýhodňuje předpoklady, jež musíme přijmout, chceme-li někam dospět. Ale žádná z těchto odpovědí si ani jen vzdáleně nenárokují, že by umlčela tázání. Díky pojmu hodnoty je mimo vši pochybnost pouze to, co je žádoucí – méně vzácnosti, více spravedlnosti atd. Ale již tyto formulace otevírají horizonty, které ony samy nedokáží postihnout.

II.

vybočení

Světová náboženství, abychom tak řekli, s kontingenčními vzorci pro náboženství experimentovala, ale nedospěla ke shodnému výsledku. Zdá se však, že ty nejzdařilejší pokusy, totiž buddhismus a monoteistická náboženství, mají jeden společný prvek, totiž perspektivu vykoupení. V ní nabízí vyhlídku na přístup k transcendentci jako korektiv toho, že trpíme rozlišeními. Dávají příslib toho, že každé rozlišení lze zrušit jeho pozvednutím (aufheben) na nelišnou stranu (Jenseits) všech rozlišení. V této podobě se tedy představuje rozlišení mezi imanencí a transcendentí. Programy, které se pak stávají nutnými, se ukazují jako příprava podmínek vykoupení. To opět vyžaduje zabudování časové perspektivy do náboženství. S temporalizací problému se pojí znehodnocení světa tak, jak je zde a nyní dán, „tohoto světa (hic mundus)“, a tím využitelnost vyhlídek plauzibility, které se nábožensky určené komunikaci beztak nabízejí se sociálně-strukturální (situační, rolovou, institucionální) diferenciací.

Tolik tedy lze předpokládat jako společné východisko, a již to znamená hodně. Stačí to k vyprofilování otázky po funkci kontingenčního vzorce „bůh“. V následujícím omezíme analýzu na tento kontingenční vzorec, přestože (a protože) by pravděpodobně bylo lehčí najít přístup k buddhismu z výchozích pozic konstruktivismu.⁷ Také polyteistická náboženství na tomto místě zůstanou mimo naši

⁷ Srov. Francisco J. Varela – Evan Thompson, Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft, Bern 1992.

pozornost. Příliš svádějí k tomu, že bohové se určují pomocí difference k jiným bohům a další otázky bývají odsunuty stranou. Jejich specifika byla rovněž příliš často ve službách určitých společenských formací (například poskytují záchytné body pro diferenciaci, ať už genealogií šlechty, nebo rolí a kompetencí, které dosud nejsou diferencované do zvláštních funkčních systémů).

Náboženství, která se vztahují k bohu, se zprvu vyznačují tím, že znají i jiné svaté postavy, které obývají náboženský kosmos, a zbavují tak vysokého boha samotného požadavku určitosti: vedlejší a pomocní bohové, andělé, duchové, svatí, předci žijící dál duchovním životem atd. slouží zároveň jako prostředníci a přímlovci, když si člověk netroufá anebo nevidí možnost, jak oslovit boha přímo. (Je nasnadě, že toto zrcadlí sociální struktury šlechtické společnosti s vládou krále.) Zvláštní postavení vysokého boha se pak vyznačuje tím, že jen on beze zbytku naplňuje znaky transcendence, především znak neomezenosti, všudypřítomnosti, tedy také omniprezence v oblasti imanence, a to znamená znaky jednoty difference transcendence a imanence. Pouze vysoký bůh slouží jako konečný vzorec náboženského kosmu; ale právě proto je těžké se vůči němu nějak chovat. Problém kontingenčního vzorce tak přechází v potřebu suplementů, pomocných institucí a nakonec profesionální asistence. Suplementy jsou však vždy, jak víme z Derridových analýz, momenty podstaty, která je potřebuje, tedy poukazy ke skrytému paradoxu.

Kontingenci lze nejbezprostředněji uchopit na osobním chování, protože v osobním vztahu se předpokládá, že osoba by se mohla zachovat i jinak. To nás ale vystavuje nesnázi myslet nejvyšší transcendenci jako osobu, která by mohla mít jiné možnosti chování, ale vylučuje je. Přísné monoteismy jsou proto více než všechna jiná náboženství nápadné tím, jak směle zachycují svůj kontingenční vzorec. A tedy také svými nároky na individuální náboženskou víru. A tedy také tím, jak zatěžují svůj dogmatický aparát obstaráváním plauzibility, tím, jak přísně rozlišují mezi věřícím a nevěřícím, a konečně také tím, jak jsou odkázány na organizaci. To vše je zakotveno v (a vychází z) převádění úhrnu transcendence (mimo transcendenci není transcendence) na existenční výrok. Transcendence existuje jako osoba, ona je tím jedním bohem. A kdo v to nevěří, je vyloučen. A proto je „druhou stranou“ této sémantické smělosti její

sociálně-strukturální korelát: možnost „exkomunikace“ s více či méně tíživými společenskými důsledky.

Dokud jsou bohové uctíváni jako domácí bůžci ve formě kultu předků, nebylo tak těžké pojímat je jako (neviditelné) osoby, a tím jako pozorovatele žijících. Když se ale pouto k těm, kteří kdysi žili, přetrhne, nastane potřeba zvláštní motivace pro udržení představy o tom, že jsme pozorováni (neviditelnými) osobami, a nakonec pro její přenesení na boha světa. Personalizace představ o bohu musela postupovat svízelně, ba přímo kontraintuitivně, zvláště když tím musela zároveň být zachována a rozvíjena představa transcendentní moci.⁸ Riziko této sémantiky a její vlastní hrozba by mohla spočívat především v tom, že nutí k tomu, myslet dobré i špatné působení, přitažlivé i děsivé podstatné znaky posvátna jako různé *ohledy* téže osoby. Řekové si vypomáhali negacemi jako „nesmrtelný“ a „nestárnoucí“⁹ a v tomto rámci přisuzovali svým bohům svobodu rozhodování, preference a připravenost dostat se do střetu. Tak zůstala osobnost vázána na více bohů, kteří se ve sféře své činnosti takřka navzájem personalizovali. V tom ale spočívalo příliš mnoho kontingence pro vyšší nároky na náboženství. To, že nakonec bylo možné myslet jediného, transcendentního, ke všemu kompetentního boha jako osobu, byť osobu beze jména, muselo odpovídat určité potřebě, kterou bez dalšího nelze rozeznat. Takovouto potřebu tušíme v sociálně-strukturálním vývoji, jímž byla vyvolána zároveň sociální diferenciace a individualizace, takže bylo možné pojímat jednotu již jen skrze koncept pozorovatele. Vždyť osobnost není nic jiného než šifra pro „pozorovat“ a „být pozorován“.

Proč ale musí být bůh vybaven vlastnostmi pozorovatele, proč nemůže prostě jen existovat? Nejlepší odpověď na tuto otázku plyne z úvahy, že výpočet všech věcí, které existují (P_1, P_2, \dots, P_n), by nikdy nevedl k pojmu boha, nýbrž vždy jen k hypotéze dalších věcí. A to zvláště tehdy, když s Deleuzem předpokládáme, že každý výpočet vytváří dvě série, jednu směřující dopředu a druhou dozadu, jejichž

⁸ Viz k tomu Burkhard Gladigow, *Der Sinn der Götter: Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung*, in: Peter Eicher (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, s. 41–62.

⁹ *ῥέοις ἀθανάτοισ καὶ ἀγήροισ*, např. Od. V, 218. Pozn. překl.

jednotu lze pojímat jen jako paradox.¹⁰ Bůh tedy musí existovat na jiné úrovni, v jiné poloze kvalifikací, a pojem pozorovatele podává přinejmenším jeden z možných výkladů této pozice, zvláště proto, že nevylučuje, ba přímo vyžaduje, aby se i jej týkaly predikáty jako existence či věc (ve smyslu res).

Není-li pozorovatel pojímán jen jako forma rozlišujícího (v případě boha: ode všeho a od každého v jeho individualitě) označování, nýbrž navíc k tomu ještě jako osoba, musí se též hodnověrně vysvětlit, proč pozorovatel klade podmínky svého zalíbení a nelibosti, které ve společenském kontextu vedou k diferencii inkluze a exkluze, jež překrývá všechna ostatní rozlišení. Normy jsou vždy spolupodmíněny tím, co vylučují, a nakolik jsou formulovány obecně, je lze nakonec poznat jen podle jejich vylučovacího účinku. Na tom nemůže nic změnit žádné „odůvodnění“. V té podobě, již teistická náboženství volí pro svou *diferenciaci*, závisejí, sociologicky viděno, na *sociálně-strukturálních podmínkách*, jež vyloučení dodávají váhu a kupříkladu ve středověku dokázaly dostat na kolena i samotného císaře. Podmínky pro inkluzi či exkluzi však podléhají dalekosáhlým sociálním změnám,¹¹ a mohou tak ohrožovat zasazení do světa (*Einbettung*) náboženství, které se z něj vyděluje (*Ausbettung*), aniž by tomu bylo možné na sémantické rovině zabránit, třeba nahrazením některých božích atributů anebo rezignací na (dnes poněkud anachronicky působící) symboliku „otce“. Je proto otázkou, zda se dnes náboženství uctívající boha musí spolehnout na náhodu jednotlivých rozhodnutí víry, případně na přetrvávání nevyvratitelného omylu, nebo zda v samotné jejich sémantice leží hlubší motivy a sociální afinity, které působí shodně s funkcí náboženství. Chceme-li se touto otázkou zabývat v sociologickém pozorovacím postoji (tedy vně náboženství), nabízí se, abychom přesněji zkoumali, jak vlastně funguje kontingenční vzorec bůh (říkáme-li „funguje“, nemáme tím jistě na mysli ve smyslu triviálního stroje, nýbrž ve smyslu řešení vztažného problému náboženství: přeměna neurčitelného v určitelné).

¹⁰ Gilles Deleuze, *Logika smyslu*, Praha 2013.

¹¹ K tomu viz Niklas Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in: *týž, Soziologische Aufklärung 6*, Opladen 1995, s. 237–264.

III.

Nebudeme se zabývat „důkazy boží existence“. Ty představují pokusy upřít bohu kontingenci obvyklou ve světě, a to právě proto, že svět je z pohledu boha kontingentní. Dnes bude ale již sotva kdo popírat, že jejich základem je kruhová struktura, již je třeba prolomit (asymetrizovat) na jedné či druhé straně, což se pravděpodobně nejzřetelněji stalo dogmatem o božím sebezjevení.¹² Anebo třeba: uzavíráme-li z krásy a řádu světa na jeho inteligentní příčinu, musíme se zříci zaznamenání sebemenší nepřijemnosti, jako jeho vady. Bylo by možné vyjít také z kontingence veškerých popisů světa v oboru smyslu a otočit argument – nikoli: kontingence světa dokazuje existenci boží, ale: boží existence dokazuje kontingenci světa. V každém z těchto případů se určitý kruh rozkládá do asymetrického vztahu bůh – svět, který je pak pojednáván jako ireverzibilní. A právě to je struktura, která umožňuje získat informace a kterou označujeme jako kontingenční vzorec.

Můžeme tedy předpokládat, že je třeba provést asymetrizaci a pak její provedení zamaskovat. Důležitá otázka poté směřuje k charakteristice formy, která tuto operaci umožňuje.

Představa asymetrie bůh – svět je užitečná již proto, že brání vývoji monoteismu v tom, aby se zastavil u sterilní ideje dokonalosti. Naprosto dokonalý bůh je takový, který k sobě již nemůže nic přidat. Ale může takový bůh vůbec ještě působit rozdílem, bude na něm vůbec záležet?¹³ Tento problém lze vyřešit metafyzicky v návaznosti na Platóna, teologii emanace.¹⁴ „Pojem sobě dostačující dokonalosti

¹² Pro podrobnou diskuzi viz Marco M. Olivetti (ed.), *L'argomento ontologico*, Padova 1990.

¹³ Problém standardizace a ochuzení této poslední reference přetvárá navzdory vši bohatosti kosmologického rozpracování a morální kazuistiky, a ještě se zesiluje organizovaným užitím vzorce. Viz k tomu Jean-Pierre Decouchy, *L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psychosociale*, Paris 1971, zvl. s. 57 násl. Srov. také Enrico Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique: Le Nom de Dieu*, Paris 1969.

¹⁴ Kategorie emanace měla tu logickou výhodu, že se u ní nepředvíдалo nic dějinně nového. Mohla tak s časem zacházet abstraktně či, řečeno jinak, mohla jej vidět jakoby z hlediska věčnosti. Nemusela počítat ani s momentální přítomností, v níž jedině lze pozorovat, případně způsobit diferencí mezi minulostí a budoucností. Proto ani nemusela prolomit rámeček klasické dvouhodnotové logiky. Viz k tomu Gotthard Günther, *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*, in: *týž, Beiträge zu Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, sv. III, Hamburg 1980, s. 95–135 (se strukturálně-teoreticky komplexně konstruovaným pojmem emanace).

byl proměněn v pojem sebe-transcendující plodnosti logickou inverzí, a aniž by se tím ztratily jakékoli jeho původní důsledky.“¹⁵ Toto východisko lze rozpracovat sémantikou hojnosti, vylévání a darování. Pro to však ještě není ani potřebné, ani pochopitelné myslet boha jako osobu.

Křesťanská tradice spojila hypotézu pozorujícího boha s ontologickou metafyzikou, což znamená s popisem světa, který vychází z rozlišení bytí/nebytí, a všechna ostatní rozlišení mu podřídila. Když je tento svět chápán jako boží stvoření, přistupuje k tomu ještě normativní prvek. Ten je chápán jako potřeba řádu. To, co je, nemá být tím, čím není, tedy člověk zvířetem, muž ženou, křesťan pohanem. Když dojde k prolomení těchto ontologických exkluzivit, považují se za „zázraky“, a tím se propojí zpět do náboženství. Svět toho, co je, stvořil bůh, a co protičečí jeho rozdělení, to právě potvrzuje fakt, že byl stvořen všemohoucím bohem, který svou moc ve světě neztratil, nýbrž si ji ponechal jako možnost rozhodnout se i jinak. Tímto způsobem se metafyzika a náboženství potvrzují navzájem, a sice ve formě kruhu, který do sebe uzavírá myšlenkový systém.

Nás zde nemusí zajímat, jaké výchozí situace podnítily tento zvláštní vývoj. Polyteistický kosmos mohl jako rozlišovací princip přispět osobní formou. Pro hebrejskou tradici byla důležitá věrnost smlouvě, která rovněž předpokládá osobnost. O vztazích k představám o vysokém bohu v kmenových společnostech a o formálních podobnostech a analogiích s politickou vládou existuje hojná a kontroverzní literatura. Pro problematiku kontingenčního vzorce bůh, která nás zde zaměstnává, však není rozhodující sémantická genealogie tohoto evolučního výdobytku – musí se přirozeně vyjít z „preadaptivních pokroků (preadaptive advances)“, nýbrž toliko funkce konstruování transcendence jako osoby. Co by se mohlo mínit „osobou“, toho se nelze dopátrat pomocí analogie mezi bohem a člověkem, a to ani směrem antropomorfismu, ani tím druhým: bůh stvořil člověka „podle své podoby“. Takovéto pokusy o výklad jsou známy, spočívají na obsahových analogiích, pro něž (přinejmenším dnes)

¹⁵ „The concept of Self-Sufficing Perfection, by a bold logical inversion, was – without losing any of its original implications – converted into the concept of Self-Transcending Fecundity“, Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), Cambridge, Massachusetts 1950, s. 49 (k problému sterility s. 43 násl.).

nelze zahlédnout žádné plauzibilní důvody. Proto nahrazujeme toto schéma analogie, které je tak jako vždy zatíženo diferencemi, již zmíněnou hypotézou: bůh se definuje jako osoba, protože jej to z něj činí *pozorovatele*. Onou formou asymetrie, po níž se ptáme, je tedy forma operace pozorování.

Pojem pozorování obsahuje to, po čem jsme se tázali. Operace pozorování je asymetrická, to znamená ireverzibilní operace, která se odehrává výlučně v pozorovateli, ale *pro něj* zahrnuje rozlišení pozorovatele a pozorovaného. Spočívá v rozlišujícím označování, přičemž *použité* rozlišení není totožné s implikací, že pozorovatel rozlišuje *sebe sama* od pozorovaného. Jinak řečeno musí se odlišit, aby dokázal rozlišovat. V případě boha to lze považovat za základ stvoření světa.

Kromě toho je pojem pozorování tak obecný, že je-li vztažen k člověku, přesahuje prožívání a jednání, činnost kognice i vůle. Ono (vnitřně zakoušené) rozlišení mezi prožíváním a jednáním závisí, jak ukázal Gotthard Günther, na rozlišení autoreference a heteroreference, a tím nepřimo i na rozlišení prostředí a systému.¹⁶ V případě prožívání staví systém zkušenosti proti vnější determinaci svoje vnitřní binarizace – třeba podle schématu pravda/nepravda nebo libost/nelibost. U jednání systém naproti tomu vytváří diferenci, která je umístěna v prostředí – třeba diferenci dosaženého cíle v protikladu k situaci, která by nastala jinak. Protože se však nemůže předpokládat, že bůh rozlišuje mezi autoreferencí a heteroreferencí, nehodí se na něj ani rozlišení z nich odvozené. To však nevylučuje, aby bůh byl chápán jako pozorovatel. Pojem pozorování, vztažený na boha, si nicméně ušetří rozlišení intelekt/vůle. Středověké spory, které se toho týkaly, jsou dnes zajímavé jen z historického hlediska. Jednota pozorování jakožto intelektu a jakožto vůle znamená především, že boží vůle není vázaná na náhledy předtím získané poznáním. Není třeba tak jako ve středověkých sporech obhajovat to, že vševědoucnost převyšuje všemohoucnost anebo naopak: obojí je totéž.¹⁷

¹⁶ Viz Gotthard Günther, *Cognition and Volition: A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity*, in: týž, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, sv. II, Hamburg 1979, s. 203–240. Výše v textu Güntherovo pojetí jen nepodstatně upravujeme.

¹⁷ Držíme-li se oproti tomu s pozdně středověkým voluntarismem *nadřazenosti* vůle, Boží absolutní mocí (*potentia absoluta*), a kromě toho s nominalismem předpokládáme, že veškerá realita je dána jen v podobě jednotlivin, a ne v podobě univerzálií, musí to vést k hlubokým teologickým

Především je tu ale zvláštní status tohoto pozorovatele-boha, který koreluje s hodnotou transcendence náboženského kódu. Bůh nepotřebuje žádnou „slepu skvrnu“. Může jakékoli rozlišovací schéma uskutečnit jako diferenci, ale zároveň i jako jednotu rozlišeného. A to včetně rozlišení mezi odlišností a neodlišností. A protože to platí pro všechna jeho pozorování, a to pro všechna zároveň, je jeho způsob pozorování, kdybychom chtěli se pokusit i jej pozorovat, možné uchopit jen jako paradoxní. K tomu se vrátíme. Nyní je třeba jen zaznamenat, že pozorování transcendentního pozorovatele se odehrává právě opačně k jakémukoli pozorování imanentnímu ve světě, a tedy je logicky doplňuje v tom, co mu chybí. Diference bůh/člověk spočívá na otázce, zda jednota operace pozorování může (transcendence) nebo nemůže (imanence) pozorovat sebe samu při operaci. Mohlo by se také říci, že transcendentní osoba je sama sobě transparentní, zatímco imanentní osoba nikoli. Potud je kontingenční vzorec bůh, chápáný jako pozorovatel, uveden v soulad s nutností náboženského kódování a s tím spojeným zvláštním způsobem reflektování kontingence.

Disponujeme-li pojmem boha, který lze odlišit od „světa“ (protože bez toho se neobejdeme, chceme-li říci, že bůh pozoruje svět), získáme naopak také možnost odlišit svět od boha a určit jej za pomoci právě tohoto rozdílu. Když ale zároveň tomuto pozorujícímu bohu přiznáme dokonalou znalost světa, nemůže jeho řád narušit, protože eventuální narušení, kupříkladu zázraky, jsou v božím způsobu pozorování vždy již plánovány. Bůh a svět se nacházejí ve vztahu harmonie, což je důležitá myšlenka zejména pro přírodní filosofii renesance. Na druhou stranu si však rozlišení boha a světa uchovává svůj smysl. Umožňuje, jak již bylo častokrát poznamenáno, desakralizaci přírody. Svět je jakožto příroda určen k užívání člověku.¹⁸ Rozlišení

pochybám o poznatelnosti božích kritérií. Jeho vůle se neřídí pravidly a jeho přístup k jednotlivinám nepřipouští žádné úsudky z následků na příčinu, které by osvětlily to, jak se zachová v ostatních případech. Teologie se při takových východiscích musí přebudovat z pozice, kdy připouští slabost poznání – což je stará výhrada, jež ovládala již divinační praxi ve staré Mezopotámii –, na principiální nepoznatelnost božského pozorovacího způsobu a upustit od dávání jakýchkoli rad pro život a o to více apelovat na sebeujištění víry u jednotlivců.

¹⁸ Rozumí se téměř samo sebou, že se tím myslí jen *muži*. Lze ovšem nalézt i výslovné doklady. Tak u Thomase Brownea, *Religio Medici* (1643), s. 79: „Celý svět by učiněn pro muže, ale dvanáctina muže pro ženu. Muž je celým světem a dechem Božím; žena pouhým útržkem a pokřiveným

bůh/svět umožňuje dále znehodnocení světa ve smyslu „hic mundus“ a tím, viděno zevnitř společnosti, diferenciaci náboženského apelu proti nitrosvětskému zaujetí penězi, mocí, postavením nebo sexuálním životem. Tento apel lze relativně snadno zhodnotit do podoby nároků na náboženský (monastický), od světa odvrácený způsob života. A konečně: postačuje-li definovat svět rozdílem vůči bohu, lze do značné míry ponechat otevřené jeho další rysy, a spokojit se s nejistotou, hypotetičností atd.¹⁹ Dokonce i poté, co sama moderní, polykontexturální společnost vyžadovala, aby i svět byl považován za nevyznačený stav (unmarked state), a tedy za nepozorovatelný, mohlo náboženství stále tvrdit, že ono dokáže svět rozlišit, totiž od boha.

To vše lze zatím formulovat tak abstraktně, že pro to není zapotřebí ani kosmologie ani morálky. Člověka to sice svádí k tomu, aby boží pozorování vztáhl úplně či alespoň primárně na sebe a těšil se z iluze, že příroda je zařízena tak, aby mu vyhovovala. Věřu, bez božího přispění by nefungovalo ani splachování na záchodě. Ale dogma o vševědčnosti a všemohoucnosti sahá mnohem dále, což se výslovně projevuje například na učení o creatio continua: boží pozorování je podmínkou pro zachování světa v každičkém detailu, okamžik po okamžiku.

Také jako „logos“, jako slovo či text, stojí bůh-pozorovatel mimo veškerá rozlišení, zejména též mimo rozlišení času. To ontologické metafyzice poskytuje garanci přítomnosti bytí, nezávislé na současnosti jakéhokoli aktuálního lidského prožitku, která je dána pouze momentálně. To také dává záruku života po smrti – oné teologické generalizace s nejširším záběrem, která zakládá veškeré morální předpoklady lidského způsobu života a shrnuje je do jednoty (aniž by byla odkázána na principy, mravní zákony a podobně). Přitom je čas

střípkem (The whole World was made for man, but the twelfth part of man for woman. Man is the whole World and the Breath of God; Woman the Rip and the crooked piece of it).“

¹⁹ Na specificky náboženské důvody požadavku vznášeného na vědu, aby se omezovala jen na hypotézy, jemuž ona musela odporovat ve vlastním zájmu s odvoláním na možnost *přirozeného* poznání *přírody*, poukázal především Benjamin Nelson. Viz The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature, and Conscience, in: Owen Gingerich (ed.), The Nature of Scientific Discovery, Washington 1975, s. 355–372; též, Copernicus and the Quest for Certitude: „East“ and „West“, in: Arthur Beer – K. A. Strand (eds.), Copernicus Yesterday and Today: Proceedings of the Commemorative Conference Washington 1972, Vistas in Astronomy 17 (1975), s. 39–46; dále příspěvky in: též, Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess, Frankfurt 1977.

pojímán jako trvání a z nemyslitelnosti jeho počátku (kterému nepředchází žádné „předtím“) a konce (po němž nenásleduje „potom“) se uzavírá na nesmrtelnost duše.²⁰ Z tohoto konceptu se nevymanila ani Derridova kritika metafyziky přítomnosti a jejího logocentrismu; nelze ji formulovat samostatně, nýbrž jen jako jeho odmítnutí.²¹

Proto kdykoli činí rozlišení lidé, musí být bůh bez ohledu na svou existenci, nezávislou na rozlišeních, ztotožněn s onou dobrou, krásnou stranou rozlišení, na níž se silněji projevuje bytí. To platí samozřejmě pro rozlišení jako bytí/nebytí, bytí/zdání, dobré/špatné, ale také pro poněkud odlehlé úvahy o uměleckém zobrazení boha.²² Kdybychom chtěli postupovat opačně a použít jako symbol pro rozlišení jeho negativní stranu, dostali bychom se do blízkosti symboliky smrti, která přivádí všechna rozlišení vniveč. Tato úvaha ukazuje, že figura života po smrti, zatížená množstvím zájmů, v sobě spojuje do jediného paradoxu dvě logické nemožnosti, totiž jednak nemožnost označit jednotu jakéhokoli rozlišení buď z jeho negativní, nebo z jeho pozitivní stránky – buď jako smrt, nebo jako boha.

Nejsme ani odkázáni jen na to, abychom se pustili do ontologického způsobu pozorování, prováděného s pomocí rozlišení bytí a nebytí. To by totiž pouze vedlo zpět k otázce: kdo je tím pozorovatelem, který pozoruje právě tímto rozlišovacím schématem, který rozděluje svět právě takto a ne jinak; a co je *jeho* slepou skvrnou? Snad nemožnost uchopit čas? Bůh v každém případě pozoruje tak, že není odkázán na rozlišení bytí a nebytí, a v důsledku toho pro něj neexistuje žádné „vyloučené třetí“, tedy ani žádná logika. A jak tvrdí Mikuláš, jen takto lze myslet boha jakožto stvořitele bytí z nebytí²³ (a my za stvořitele dosazujeme opět onen abstraktnější pojem pozorovatele). Pro stále

²⁰ Viz např. Jean Paul, Das Kampaner Tal oder über die Unsterblichkeit der Seele, citováno podle: Jean Pauls Werke: Auswahl in zwei Bänden, Stuttgart 1924, sv. 2, s. 170–229.

²¹ Viz například v podobě kritiky Spinozy a Hegela: Jacques Derrida, De la grammatologie.

²² Viz z doby protireformace Gregorio Comanini, Il Figino overo del fine della pittura (1591), citováno podle vydání in Paola Barocchi (ed.), Trattati d'arte del cinquecento, sv. III, Bari 1962, s. 239–379. Východisko spočívá v návaznosti na Platóna (Sofisté 236) v univerzalizaci principu imitace za pomoci vnitřního paradoxu: existuje napodobování věcí, které jsou (imitazione icastica), a napodobování věcí, které nejsou (imitazione fantastica). Zobrazení boha je pak třeba vést po linii imitazione icastica, přestože bůh, jak nás ujišťují teologové, nemá žádnou podobu.

²³ Viz Mikuláš Kusánský, kromě jiných podobných míst například De Deo Abscondito, citováno podle Philosophisch-theologische Schriften, sv. I, Wien 1964, s. 299–309 (304).

ještě ontologicky myslícího teologa se v asymetrii bůh – svět ztrácí možnost myslet boha jako celek smyslu, jako dokonalost bytí, jako ens universalissimum. Je třeba tato určení nahradit představou (nyní ještě docela šedou a formální) jednoty difference, třeba na základě diferenčních formulací jako ens finitum/infinitum nebo ens creatum/increatum.²⁴ Právě toto ontologické slabé místo, které lze vyplnit jen prázdným vzorcem, my chceme nahradit teorií (operativního) pozorování.

Namísto co nejpodrobnějšího stanovení způsobu, jakým je rozlišení užito, a namísto takto předem daného výkladu světa nastupuje mnohem napínavější otázka: jak je možné pozorovat boha-pozorovatele? Kdo dokáže pozorovat boha jako pozorovatele (a ne toliko jako posvátný a nedotknutelný objekt), získává jistotu posledního smyslu přímo od neomylného konstruktéra, který vytvořil svět, který vidí, co se v něm děje, a který svůj konstrukt nezmění, ačkoli by mohl. A jak se říká ve zprávě, která je nám o tom podána, shledal jej dobrým. Podtrhují to také četná dogmata: bůh se člověku smluvně zavázal, korunuje jej za pána tvorstva a miluje jej.

Jakmile ale začneme předpokládat, že bůh pozoruje *všechno* (nic mu neujde) a on se tak *musí ode všeho odlišovat*, není možné jej pozorovat ve světě ani na něm; na tom, co je světské, nelze rozlišit či rozpoznat, zda bůh existuje, nebo ne. Důkazy boží existence se dostávají do rozporu s tím, co chtějí dokázat. Musíme proto zopakovat otázku: *jak může člověk pozorovat boha-pozorovatele*, a sociologicky ji vyostřit: *jak zacházet s růzností mínění, které lze očekávat, provádíme-li pozorování nepozorovatelného?* S touto otázkou po možnostech pozorování druhého řádu narážíme na řešení, která jednak berou v potaz určitá privilegovaná postavení, a jednak reflektují svou vlastní nedokonalost – což otevírá bohaté sémantické pole teologické diskuze.

Již u náboženství, která nejsou tak do důsledků promyšlená, najdeme připuštění lidské nevědomosti – do jisté míry učené nevědomosti.²⁵ Ta je pak rozřešena v ambivalenci přitahování a odvržení, vyhledávání a vyhýbání se, prosby a bázně. Pak lze takový rozvrh diferencovat podle situací a příležitostí nebo jej zpracovat také tak, že

²⁴ Materiál k rozvinutí této problematiky nalezneme například v bádání o Dunsii Scotovi. Viz například Karl Heim, *Das Gewißeheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig 1911, s. 181 násl.

²⁵ Četné doklady pro africká náboženství viz u Johna S. Mbitiho, *Concepts of God in Africa*.

člověk miluje boha jako transcendentního a jako imanentního se jej bojí. Dále se v mýtech rovněž dochovalo řešení spočívající v potrestání pýchy těch, kteří si mysleli, že vědí lépe, co skutečně bůh chce. To je osud anděla, který je za to potrestán pádem a který se již nemůže kát, protože jeho jediným cílem přece bylo pozorovat boha. A je tu i řešení spočívající v paradoxu, v zmatené řeči, v mlčení, onoho „vím to, protože to nevím“, spekulativní fúze („boží oko je mým okem“) – řešení Mikuláše Kusánského, řešení mystiky.

Teologové jsou jen zřídka natolik uznalí, aby interpretovali osud padlého anděla ne jako bohem připuštěnou svobodu ke zlému (proč to?), nýbrž jako paradox lásky.²⁶ Ten anděl totiž, který boha miluje nejvíce, se nemůže spokojit s tím, že se omezí na konstatování paradoxu anebo namísto jeho komentáře jen pokrčit rameny: nakonec ale musí vědět, že to není jeho věc.²⁷ Satanova láska se stává existenciálním paradoxem, zapuzením z lásky. Přitom není vůbec ve hře svoboda a navazující pokušitelskou dáblou činnost si k tomu teologie jen dodatečně vymyslela proto, aby do stvoření zabudovala svůj morální kód (za cenu ochuzení jeho teologie). To je však nyní opravdu pod úroveň.²⁸ Bude-li teologie, která reflektuje pozorování pozorování,²⁹ toto přímo kognitivně problematizovat, vytěží z toho možnost přejít od nemožnosti vědomí k vědomí nemožnosti. Ale: kdo by v tom viděl výhodu?

Nehledě na otázku, jak hluboko se dokáže ponořit teologická reflexe, se totiž sami teologové jakožto profesionální boží pozorovatelé či interpreti jeho textů ocitají vystaveni otázkám a očekáváním odpovědí na ně. Musí v náboženském systému komunikovat a říci,

²⁶ Vyskytují se však jistě k tomu podněty, především v súfijské mystice. Snadno dostupná je práce Petera J. Awna, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden 1983. Také v křesťanském kontextu se vyskytuje představa pokárání jako důkazu Boží lásky, avšak, nako-lik dohlédnu, nevztahuje se na dábla jakožto nejmilejšího anděla. Viz třeba knižecí radu proti pochybnostem ve víře „quos deus amat, corrigit et castigat“ u Joanneš Joviana Pontana, *De Principe*, citováno podle *Opera Omnia*, Basel 1556, sv. I, s. 256–283 (261).

²⁷ Tak to říkají archandělé v interpretaci Marka Twaina, *Letters from the Earth* (vydáno posmrtně), New York 1962 (česky *Dopisy z planety Země*, Praha 1987).

²⁸ Jak nahoru hlásí Satan vyhoštěný na zemi, tamt.

²⁹ Viz např. Mikuláš Kusánský, *De visione Dei*, citováno podle *Philosophisch-theologische Schriften*, sv. III, Wien 1967, s. 93–219, s metaforou obrazu, který se dívá na pozorovatele a z něhož se zase na něj dívá on.

co vědí. To je nutí k (více či méně) osudovému přeznačení kontingenčního vzorce na selekční kritérium: tohle ano, to zas ne – tak to chce bůh. Tertium non datur. Ale jak se lze potom, jinak než to učinil ďábel, který sám zakázané biblické ovoce neokusil (!), vyhnout pýše všeznalosti?

Jednou z možností je odvolat se na boží sebezpozorování. Zjevení je jedním z nejtěžších, protože ústředních, religionistických pojmů, se kterým se i teologicky dodnes zachází velice kontroverzně. My zde nezasahujeme do interní teologické diskuze, zato se držíme rozlišení: nejde prostě jen o mantiku, o divinaci, výklad znamení, analogie forem mezi viditelným a neviditelným. Nejde tedy o to, abychom dostali (ať už jakkoli zašifrované) odpovědi na otázky, které se z libovolné životní situace obracejí k bohu (Mám se s ní oženit? Máme vyhlásit válku?). Divinace byla a je vždy jen pozorováním reliéfu povrchu v naději, že z něho budeme moci učinit závěr o tom, co je hluboko a skryté.³⁰ I když předpokládáme, že bohové denně rozhodují o osudech lidí, zůstává problémem, jak a z jakých znamení (omina) se dopátrat toho, jak rozhodli. A právě to prolamuje myšlenka božího sebezjevení, právě v tom tkví její historická výbušnost a jádro jejího evolučního úspěchu. Zvláštní pojem pro zjevení má proto smysl jen tehdy, když v sobě zahrnuje boží iniciativu a autologický prvek. To vylučuje kladení otázky po pravdě (ve vědeckém smyslu).³¹ Formálně vzato zjevení zjevuje samo sebe a to znamená, že se k němu neotevřívá žádný jiný kognitivní přístup než přijetí zjevení jako zjevení. Obsahově jde o již načrtnutý pozorovací vztah, o založení možnosti pozorovat boha-pozorovatele. A z hlediska dějin zjevení zcela mění jejich běh, takže již nedostačuje pojetí náboženství jako paměti. V dějinách začíná něco nového.³²

³⁰ To má kromě jiného za následek také to, že divinatoricky orientovaná náboženství v posledku nedokáží rozlišovat mezi časem a prostorem. Naproti tomu náboženství zjevení dokáží čas vymánit z prostorových konotací.

³¹ Je třeba si pečlivě povšimnout toho, že zde jde o *moderní* zjištění, které předpokládá funkcionální diferenciaci společnosti, a tedy také rezignaci na zcela souvislé náboženské kladení světa.

³² Tato úvaha nás však nemá nutit k tomu, abychom přijali rozšířený protiklad cyklického (mytického) a lineárního (historického) času, které, pokud jde o Babylon, je pouhou fikcí a lze je vysvětlit snad jen jako křesťanskou obranu před srovnáními typu „bible – babel“. K jeho kritice srov. Jonathan Z. Smith, *A Slip in Time Saves Nine: Prestigious Origins Again*, in: John Bender – David E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford, California 1991, s. 67–76 (69 násl.).

Zvláštní těžkosti nastanou, když je boží sebezjevení se svými správně dávkovanými návody k pozorování myšleno *jako komunikace*. Především rozlišení mezi informací a sdělením představuje potíže. Zjevení je informací, u níž není příliš smysluplné se tázat, proč je sdělována. Vždyť když jde o náboženskou pravdu, nepotřebujeme pro její sdělování žádné další popudy nebo motivy. Kromě toho, je-li zjevení komunikací, musí být trvalý vztah pozorování pojímán zároveň také jako událost, jako momentální neopakovatelný děj. To vede k paradoxu, kdy přítomnost se dokládá nepřítomností. K tomu se nabízí forma textu. A to zase předpokládá, že zjevení je textově a historicky ukončené. Bylo by obtížné je zvládnout, kdyby bůh v plnosti svých možností ohlašoval stále něco nového a kdyby komentoval ekologickou situaci společnosti či soudil o sexuálních vztazích náhle jinak, než jsme si mysleli. (Na každý pád s vizionářskými zjeveními pozdního středověku se nenakládalo jako s nástroji hlásání dogmatu, ať už bylo za jejich podnět či nejcharakterističtější účinek považováno cokoli.) Dogmatika zjevení, třeba učení zjevení na Sinaji, je proto vždy legendou rozvinutou ex-post, odpovědí na historicky danou legitimační potřebu již ustaveného náboženství.³³ V židovském talmudu bylo rozpracováno východisko, kdy zjevení podle boží vůle je na základě rozdílu ve formě mezi písemným a ústním vedeno po *obou* liniích: text je dán *písemně* pro ústní, a tedy do budoucna otevřenou, revidovatelnou interpretaci – což je bezpochyby zvláště působivá podoba rozvinutého paradoxu.³⁴

Druhou možností je zahrnout do všeho i prvního pozorovatele božího pozorování a odlišit se od něj. Buď démonizací, nebo oškli-vým pomluvením anebo rekonstrukcí vztahu boha a ďábla pomocí morálního kódování dobré/zlé. Nic nevádí, že toho o bohu neumíme mnoho říci: můžeme s lehkou myslí varovat před ďáblými svody a pranýřovat všechny neřesti, které hříšníka stáhnou za ním do pekla. Při tom se použije z hlediska techniky komunikace i rétoricky snadnější forma negativní komunikace – tak jako působí menší potíže rozeznat špatnou chuť navzdory tomu, že tu dobrou nelze definovat.

³³ K tomu například Peter Eicher, „Offenbarungsreligion“: Zum sozio-kulturellen Stellenwert eines theologischen Grundkonzepts, in: týž (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, s. 109–129.

³⁴ Jen tak lze (a v tom také spočíval pravý důvod) text zjevení pojímat zároveň také jako *právní text*, který má platit *provždy*, a tedy být otevřený interpretacím.

Třetím a asi nejnáročnějším řešením je mystika: pohledy se spojí v jeden. Není již třeba žádných kritérií. Člověk vidí to, že je pozorován, bezprostředně. Veškeré rozlišování je zrušeno v existenci, ovšem jen na okamžik. Jistotu, kterou to přináší, nelze rozlišit, a tedy ani předčit – ale právě proto ani sdělit. Zkrat *communicatio* s bohem (a zde je přiměřené odkázat na starý pojem vytváření *pospolitosti*) má důsledky pro komunikaci mezi lidmi. Lze o tom mluvit jako o něčem jiném; ale tomu, kdo tuto zkušenost nemá (a ví někdo, zda ji měl?), se nedá sdělit. Bylo by možné zajít až k tvrzení, že mystika se může vyskytovat jen tehdy, pokud je náboženská zkušenost přesazena na úroveň pozorování druhého řádu, pokud se tam klade problém rozlišovacích kritérií a pokud se hledají cesty, jak se tomuto kladení problému jako nepřiměřenému vyhnout. V tomto kulturním rámci čerpá mystika svou přesvědčivost z podpůrné povahy všech ostatních, dogmatických a profesionálních odpovědí, tedy z jejich zřejmé nepřiměřenosti. Ale to neznamená, že mystika by mohla v náboženské komunikaci nahradit dogmatiku.

Zkrátka: komplikovaná struktura pozorování druhého řádu slouží k rozpracování kontingenčního vzorce bůh. Na jedné straně je formulací jednoty kódu imanence/transcendence a díky této vlastnosti absorbuje kontingenci. Na druhé je selekcí kritériem, ba dokonce téměř celkovým vzorcem náboženské programatiky, která udává, co je ve vztahu imanence a transcendence správné a co nesprávné. Nic z toho by nebylo možné dosáhnout výpověďmi o objektech čili udáváním znaků věci „bůh“. Učení o attributech dokáže pouze zachytit momenty nepozorovatelnosti. To teprve kontext pozorování druhého řádu nás nutí konstruovat boha samotného jako pozorovatele. Nemusíme vědět, čím je. Musíme ale vědět, jak soudí, abychom mohli svůj život nastavit podle boží lásky.

IV.

Vrátíme-li se k operaci komunikace, která reprodukuje společnost a s ní i náboženství, ukazuje se, že kontingenční vzorec bůh se komunikaci vzpírá. Odmítá pokusy o analýzu. Jeho „posvátnost“ tkví právě v tom, že se zabraňuje jakémukoli proniknutí do mystéria, že

každá pitvající, diferencující komunikace je potrestána poznáním, že to, co objevíme, není to, co jsme hledali. Komunikace je však jedinou formou, jíž se může společnost realizovat. Není jiná možnost, jak společensky uskutečnit smysl, a je-li to třeba, pak je nutné sdělit nesdělitelnost.

V průběhu dlouhých společenských dějin se pro to vytvořily různé koncepty, jejichž plauzibilita závisí na rámcových podmínkách společnosti. Můžeme mezi nimi rozlišit tři podoby, které v hrubých rysech (ale s četnými překryvy) odpovídají přechodu od kmenových (či segmentárních) společností k stratifikačním a odtud k funkcionálně diferencované společnosti. Podle toho rozlišujeme modely „tajemství“, „paradox“ a „vnější (funkcionální) analýza“.

V původních představách o sakrálních předmětech, technikách či vztazích se komunikační problém řeší pomocí figury sankcionovaného tajemství. To platí pro jakékoli posvátné prvky. Zachází se s nimi jako s vnějšími danostmi, k jejichž podstatě náleží omezení přístupu. Když je někdo neodbytný a pokouší se proniknout do tajemství, když porušuje tabu nebo vede nevázané řeči, musí počítat s nadpřirozenými sankcemi. Musíme předpokládat, že numinózní mocnosti mají zájem na uchování vlastní nedotknutelnosti. Tím se problém *externalizuje*. Stačí v komunikaci vyžadovat dodržování těchto podmínek. A to pak zajistí jistý druh kolektivního ručení. Trest stihne nejen pachatele, ale také jeho nejbližší. Posvátné mocnosti se nezaměřují na jednotlivou vinu, ale operují morálně nepřesně, pokud se už vůbec morálními hledisky řídí. Je ponecháno na společnosti, aby přijala opatření zajišťující, že se nic nestane, a své členy odpovídajícím způsobem ukáznila anebo zapudila.

Taková představa se musí dostat do potíží, když vzniknou monoteistická náboženství, která uctívají vysokého boha, nebo dokonce jediného boha, jehož očekávání se zaměřují na morálku. Již jsme pojednali o problémech s kódováním, které s tím nastupují.³⁵ V této chvíli nás zajímá jen to, že takový bůh již nemůže tajit, kdo je a jak soudí lidi. V této situaci je přejata teze o tajemství, je však upravena. Boží úradek je považován za nezbadatelný. Bůh sice dává člověku zákon a zjevuje se mu, ale současně jej zatěžuje hříchem takovou měrou, že

³⁵ Srov. výše, 2. kapitola, oddíl VII, s. 80n.

ten nakonec neví, zda nárokům dostačuje nebo ne, anebo zda je mu udělena milost, která je nutná k vyrovnání jeho nedostatků, nebo ne.

Jádro nesdělitelnosti na sebe nyní bere podobu paradoxu. Poslední náhledy lze sdělit jen v této podobě. To je šité na míru pozorovatelům druhého řádu: těm, kteří se pokoušejí pozorovat boží pozorování. Tato podoba se tedy týká především dábla a teologů. V náboženských záležitostech je nadále zapovězena „curiositas“ a zachází se s ní postaru jako u zákazu pronikání do tajemství – jako „pýcha a svévole poznání, protože hledá *vysoké věci*, které jsou nad námi, a *skryté věci*, které nám jsou upřeny“, jak si můžeme přečíst ještě v 17. století.³⁶ Vlamování se do tajemství nyní již není stíženo blesky a hromy, neúrodou a nemocemi, nýbrž banalitou formulací, které z něj vzhází. Námaha byla zbytečná nebo, dáme-li přednost silnějšímu vyjádření, „zdrojem omylu (a source of error)“.³⁷ Bůh se nyní zřetelně zaměřuje na individualitu člověka. Trestá marností vynaložené námahy, a jakožto milující bůh také učením. A v náboženském prostředí 17. století jde pak také o nepřímý poukaz (určený k rozklíčování teologům) k tomu, že člověk svou spásu může nalézt jen v sobě samém a ne ve zvědavosti ve vztahu k věcem, které nemůže ani nemá vědět.³⁸

V této vývojové fázi jasně poznáváme vliv zavedení písma a později knihtisku. Písmo ulevuje od „obscenity tázání“.³⁹ Na druhé straně text odpovídá na otázky, které nikdy nebyly položeny. Tato nekoordinovatelnost otázek a odpovědí mění výchozí situaci pro komunikační zákazy a kontrolu. A není náhodou, že s příchodem knihtisku v pozdní renesanci zažívá rozkvět také rétorika paradoxu. Text může s autorem i čtenářem zacházet jako s nepřítomnými, a díky tomu i formou paradoxu volit takové zobrazení, které to, co se jím chce říci, přenechává tomu, kdo se podílí na komunikaci.

Paradoxní komunikace, ať už je ústní tak jako v buddhismu, anebo jde o písemnou zprávu o mystické zkušenosti, si nárokuje zvláštní

³⁶ „pride and wantonness of Knowledge, because it looketh after *high things* that are above us and after *hidden things* that are denied us“: Edward Reynolds, *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*, London 1640, přetisk Gainesville Florida, 1971, s. 462.

³⁷ Reynolds, *Treatise*, s. 497 násl.

³⁸ Srov. Thomas Wright, *The Passions of the Minde in Generall* (1601), rozšířené vydání London 1630, přetisk Urbana, Illinois 1971, s. 312 násl.

³⁹ Viz Aron Ronald Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, 2. vydání, Stuttgart 1985.

druh autenticity, ba dokonce racionality, nakolik boží ty komunikace, v nichž lze pokračovat přes „ano“ a „ne“ ke sdělovanému obsahu, a toto „mimo ano a ne“ dokládá svou formou.⁴⁰ Vystavuje na odív svou vlastní poctivost. Když se totiž sděluje pravdivé vědění, je pořád ještě možné se mýlit, ne-li být přímo usvědčen ze lži. Paradoxní komunikaci v tomto směru překonat nelze a potud symbolizuje nejvyšší vědění, kterému nikdy nehrozí vyvrácení. Předkládá sebe sama jako nepodmíněné vědění. Ba dokonce lze tímto způsobem vést i komunikaci o pravdách víry, které samy mohou být kriticky odmítány. Jakmile se tato možnost stane společensky přijatelnou, dostáváme se do polohy, kde jsou formy tajemství a paradoxu stále stejně nosné, ale jen pro ty, kteří věří v to, že je tu něco, co se komunikaci vzpírá.

Na to reaguje společnost tak, že vyděluje takové formy zacházení s náboženstvím, v něž se již nemusí věřit, ba ani se v ně věřit nemůže. Tak je tomu hlavně v případě *právní* regulace státních náboženství⁴¹ nebo jejich zákazu a pak v rostoucí míře také u veřejnoprávního zakotvení náboženské svobody. Jakmile je náboženství vloženo do rukou práva, lze také regulovat, co smí být řečeno a co případně bude potrestáno jako urážka Boha či jako zranění náboženského citění druhých. Paralelně s tím rozvíjí Leibniz své řešení problému teodiceje. Bůh se omezuje na zbytkovou funkci. Vytváří světy tím, že zajišťuje komposibilitu možností těchto nejlepších možných světů a vyčleňuje z nich vše neslučitelné.⁴² Ovšem to nevydrželo dlouho. S dialektikou, kterou nově formulují Kant a Hegel, se i tato otázka vtahuje do světa a je formulována jako problém nestabilitnosti protikladů.

Od druhé poloviny 18. století se k tomu přidává debata o tématech náboženství, která se sama považuje za *vědeckou*. Viděno zvenčí se náboženství jeví jako kultura, a tak je lze historicky a regionálně

⁴⁰ Viz k tomu Henri Atlan, *A tort et à raison: Intercritique de la science et du mythe*, Paris 1986.

⁴¹ K nedotknutelnosti víry v „nauku naší svaté církve, jak je ustanovena zákonem (Doctrines of our Holy Church, as by Law Establish'd)“ viz Anthony, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 2. vydání, 1714, přetisk Farnborough Hants, UK 1968, sv. III, s. 316 a passim. Kromě toho bychom mohli připomenout Rousseauův pojem „občanského náboženství“.

⁴² Z hlediska techniky teorie to předpokládá, že problém se přesouvá do modální teorie a již nejde o stará schémata logiky (pravda/nepravda) a kauzality (příčina/následek). Tím bylo možné osvobodit novou vědu fyziku od teologických implikací. Mohla napříště rozhodovat o tom, zda je pravdivá nebo ne a jak se zde příčiny pojí s následky nezávisle na domněnkách o původu světa.

srovnávat.⁴³ Teologie sama je historizována a sama se na tom podílí.⁴⁴ V empirickém výzkumu náboženství, který k tomu přistoupil později, lze statisticky i funkcionálně rozebírat, jak je tomu s vírou v boha v naší společnosti. Takový vnější popis se obvykle zabývá daty získanými zvnějšku, například výsledky anketního šetření nebo analýzou obsahu textů;⁴⁵ v principu ale nestojí nic v cestě tomu, abychom my zase dělali to, co nás tu zaměstnává: dotazování se dogmatu, až po ty nejsubtilnější esoterické konstrukce, jakožto konstrukce po jeho funkci a po historicko-společenských podmínkách jeho plauzibility. Vědec pak například může dojít k názoru, že není radno dále o bohu mluvit formou paradoxního pozorování, protože to oslabuje ochotu uvěřit.⁴⁶

Na základě přijímané funkcionální diferenciace lze tedy boží tajemství či paradox rozplést polykontextuálně. Pak jsou jim přiřazovány různé komunikační kontexty podle toho, ve kterém systému se daná komunikace snaží konektivně uplatnit. Existuje pak velká množina nenáboženských sdělení o náboženství, s nimiž uvnitř náboženského systému může být nakládáno jako s irelevantními. Operativní uzavření funkčních systémů a univerzalizace jejich specifické funkční kompetence umožňují velmi rozdílné směsi intenzity a lhostejnosti. Teprve když uchopíme sociálně-strukturální „logiku“ tohoto uspořádání, zahlédneme kontinuitu a diskontinuitu forem, jimiž dřívější společnosti vystavovaly kontingenční vzorec bůh komunikaci a zároveň ji před komunikací chránily.

⁴³ K tomu zevrubně níže, 8. kapitola, oddíl VII.

⁴⁴ Srov. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, sv. 16 a 17, Frankfurt 1969. Viz zejména I (sv. 16), s. 47 násl. Historizace jako známka upadajícího významu dogmat.

⁴⁵ A to s velkou metodologickou pečlivostí. Pro (arbitrárně z kontextu vytržené) příklady viz Godelier Vercruyse, The Meaning of God: A Factor-Analytic Study, Social Compass 19 (1972), s. 347–364; Mark van Aerde, The Attitude of Adults Towards God, Social Compass 19 (1972), s. 407–413.

⁴⁶ Tak Konstantin Kolenda, Thinking the Inthinkable: Logical Conflicts in the Traditional Concept of God, Journal for the Scientific Study of Religion 8 (1969), s. 72–78. Bylo by možné na to navázat: namísto paradoxního a nesrozumitelného mluvení by bylo lepší postarat se o parkovací místa u kostela.

V.

Se zavedením jediného osobního boha nabývá dramaticky na významu problém, jehož jsme se již víckrát dotkli, totiž vztah náboženství a morálky. Srovnáme-li různá náboženství, uvidíme, že takový překryv náboženství a morálky je spíše výjimkou.⁴⁷ Pro animistická náboženství kmenových kultur nepřichází vůbec do úvahy, aby se numinózní síly zabíraly morálními záležitostmi lidí.⁴⁸ Spíše musí být to, co je třeba ve společnosti normativně řídit, chráněno proti jednotlivým případům magických zásahů. *Strukturální* souvislosti náboženství a společenského života se nesdělují pomocí příkazů morálky, ale například pomocí schématu čisté/nečisté;⁴⁹ tím se ušetří kontingence. A nadto představuje vnější ohrožení magickými silami podnět k interní reakci, spočívající v moralizaci odpovídajících pravidel styku.⁵⁰ Kdo rozhněvá síly onoho světa, neohrožuje jen sebe, ale celou společnost. Na tom se ale právě ukazuje, že chybí morálka, kterou by bylo možné uplatnit stejně jak na transcendenci, tak na imanenci. Také polyteistické společnosti se vyhýbají příliš úzkému spojení náboženství a morálky.

⁴⁷ Na základě George P. Murdocka, Ethnographic Atlas, Pittsburgh 1967, dochází Ralph Underhill, Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-Cultural Study, American Journal of Sociology 80 (1975), s. 841–861, k výsledku, že pouhých 25 % zkoumaných společností zná vysokého boha, který se zajímá o morálku lidí. Vysokého boha jako takového jich zná 36 %, přičemž rozdíl tvoří společnosti, které znají ať už aktivního nebo neaktivního vysokého boha, který však nezasahuje do lidské morálky. Materiál poukazuje k tomu, že v této otázce hraje roli stav hospodářského rozvoje, a je dokonce i plauzibilní říci, že náboženského zajištění morálky je zapotřebí spíše tehdy, když společnost musí zvládnout majetkové rozdíly, smluvní vztahy, nejistotu z budoucností atd.

⁴⁸ Indikátorem pro to je mezi jinými otázka, zda sociální jednání za života bude mít vliv na posmrtný osud nebo ne. Systematizaci takového vztahu nacházíme teprve u vysokých náboženství. Srov. Christoph von Fürer-Haimendorf, The After-Life in Indian Tribal Belief, Journal of the Royal Anthropological Institute 83 (1953), s. 37–49; týž, Morals and Merit: A Study of Values and Social Controls in South Asia Societies, London 1967; Ganarath Obeyesekere, Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism, in: Edmund R. Leach (ed.), Dialectic in Practical Religion, Cambridge, England 1968, s. 7–40 (zvl. 14 násl.). Pro africká náboženství, která rovněž (až na několik výjimek) neočekávají odplatu za hříchy či životní osudy na onom světě, tedy mimosvětový soud, nýbrž nanejvýš potíže při přechodu do říše zemřelých, srov. Mbiti, Concepts of God in Africa, s. 253 násl., zásvětní mocnosti v zásadě trestají a odměňují již za života.

⁴⁹ Srov. von Fürer-Haimendorf, The After-Life, zvl. s. 126 násl.

⁵⁰ Monica Wilson, Religion and the Transformation of Society: A Study of Social Change in Africa, Cambridge, England 1971, s. 76 násl., v tom vidí argument pro to, že přece jen existují určité vztahy mezi náboženstvím a morálkou.

Bohové a bohyně různých kompetencí a zájmů odrážejí pouze rozdíly v hlediscích. Jakmile je uznán vysoký bůh (tak jako typicky v africkém náboženském okruhu), začne být obtížné mu přiřazovat morální preference; jeho povaha je v tomto ohledu napříště ambivalentní.⁵¹ Na druhou stranu ke konci zde popsaného vývoje, v 18. století, opět najdeme do značné míry deaktivovaného boha, který na sobě již nedává znát žádné morální preference, nýbrž neviditelnou rukou uspořádal svět tak dobře, že on teď běží sám od sebe. Morálka je nyní společenskou institucí, která v neposlední řadě slouží také tomu, aby náboženství bylo možné soudit podle jejich civilizačního přínosu.⁵² To, že transcendenci náboženského kódu reprezentuje osobní bůh, který má zároveň být pokládán za ideál dobra, je tedy spíš mimořádná souhra okolností, jež přidělá následné problémy, kterým je pak třeba se vyhnout pomocí sémantik supplementu.

Našlo by se mnoho téměř nezvratných důvodů, proč zatížit jediného boha, boha-pozorovatele, morálkou. Když již pozoruje, tedy vše vidí, a současně chce všechno, co vidí, jak by se mohl v tak důležité věci, jakou je morálka, chovat neutrálně? Bůh Hebrejů již jako světový bůh tuto lekcí jednou provždy paradigmaticky prodělal⁵³ a lze se domnívat, že takovému vývoji napomohla představa svazku boha s jeho lidem. Jakmile se díky představě božích pozorovatelů dosáhne fáze boha-pozorovatele, který se nechá, alespoň částečně, pozorovat, bude již sotva možné se vyhnout tomu, že se tento bůh nakazí morálkou. A to znamená, že vzniká problém, jak se k sobě mají kódy imance/transcendence a dobro/zlo.

Morálka ale zpočátku a hluboko do novověku znamená jen to, že bůh se i v oblasti svobodného lidského konání postaral o řád a spolehlivost. Navzdory svobodě ve stvořeném světě neexistují žádné sféry, které by nebylo možné uvést v řád. Viděno z toho úhlu se rozumí samo sebou, že vytvoření mravního řádu mezi lidmi (a tedy morálka sama) je dobrá, a nikoli špatná. Diference mezi dobrem a zlem se přiřazuje stvoření zcela naivně přes svou pozitivní hodnotu. A pak

⁵¹ Srov. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, s. 16 násl. a passim.

⁵² Viz třeba Michel de Certeau, *Du système religieux à l'éthique des Lumières (17e–18e s.): La Formalité des Pratiques, Recherche di storia sociale e religiosa I*, 2 (1972), s. 31–94.

⁵³ Bohaté doklady ještě eticky nedisciplinovaného božstva v raném Izraeli viz u Johannese Hempela, *Geschichte und Geschichten im Alten Testament bis zur persischen Zeit*, Gütersloh 1964.

si člověk může z určitého přirozeného poznání morálky učinit závěr o tom, co rád vidí bůh.⁵⁴

U starých společností nás nesmí překvapit to, že nutnost rozlišování nese morální konotaci. Překvapit by nás naproti tomu mohla zvrácenost přesvědčení kněží, že bohu se zvláště líbí, když se mu v podobě zpovědi před očima stále znovu předvádějí mravní selhání jeho stvoření.⁵⁵ A když to začne být organizačně vynucováno a má to působit socializačně, nemusí snad o to více proti teologii vystoupit zase teologie, aby objasnila dopuštění hříchu jako boží dílo?

Až v 17. století se tato figura začíná vytrácet. Na jedné straně se dějiny hříchu nahlížejí jako dějiny zdaru, neboť jsou rozřešeny pojetím pádu do hříchu jako šťastné viny (*felix culpa*);⁵⁶ člověk nyní může být považován za schopného polepšení. Na druhé straně se bůh dostává do pasti, kterou si sám nastražil: jestliže svět uspořádal podle morálních kritérií, není ten pak morálně optimální? Nemůže přece existovat žádný morální důvod vytvořit svět *morálně vadný*. Bůh se při svém jednání řídí morální nutností, takže je možné jej, byť připustíme nedostatky ve vědění, ze světa vykalkulovat. A tím jsme dospěli k Leibnizovi.⁵⁷

K tomu jako další problém přistupuje to, že starší náboženské symboly se musejí obejít bez autoritativně dané interpretace

⁵⁴ To, že právě *toto* poznání bylo původně zakázané a že mohlo být získáno jen za cenu hříchu, náleží k těm nejzáhadnějším, a posléze nejzřejmějším, rafinovanostem dějin teologie. Bůh očividně řeší morální paradox přes pozitivní, naproti tomu člověk zase přes negativní hodnotu. Pro boha je dobré, a pro člověka zlé, soustředí se na diferencí dobra a zla; to proto, že člověk se tím dostává do protikladu k sobě samému a musí pak být v dlouhých dějinách spásy znovu polidštěn.

⁵⁵ Pochopitelnější je to tehdy, když tak jako Rousseau ve svých Vyznáních za boha dosadíme čtenářské publikum. Viz Vyznání I. 3 a k tomu Henry Adams, *The Education of Henry Adams (1907)*, citováno podle vydání Boston 1918, Preface, s. IX, „že Věčný Otec sám nepocituje kdovíjaké potěšení nad tím, že mu před zraky strkáme převážně ty nejnepříjemnější detaily jeho stvoření (that the Eternal Father himself may not feel unmixed pleasure at our thrusting under his eyes chiefly the least agreeable details of his creation)“.

⁵⁶ Srov. Arthur O. Lovejoy, *Milton and the Paradox of the Fortunate Fall (1937)*, citováno podle týž, *Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1948, s. 277–295, s poukazy na starší prameny; Herbert Weisinger, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall*, London 1953; dále větší množství příspěvků in: *Text und Applikation: Poetik und Hermeneutik IX*, München 1981, především: Odo Marquard, *Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, tamt. s. 53–71.

⁵⁷ Pro obsáhlou předběžnou diskuzi srov. Sven K. Knebel, *Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*, *Studia Leibnitiana* 23 (1991), s. 3–24.

a jednoznačné reference. V praxi veřejné komunikace se jako „papežec“ člověk stává podezřelým stejně jako ten, kdo je znám svým puritánským „zápalem (entusiasmus)“.⁵⁸ Důsledkem je rezignace na představu, že by bylo možné bezprostředním či institucionálně zprostředkovaným pozorováním boha přijít na to, co od světa očekává. Jak bychom mohli v takové snaze o vnitřní osvětlení rozlišovat mezi božskou inspirací a ďábelským našeptáváním bez zapojení vlastního rozumu? ptají se Hobbes, Locke a Leibniz. A z toho plyne pozitivní přehodnocení přirozené schopnosti morálního a estetického cítění v domnění, že se na ně můžeme spolehnout, protože takový sklon dal člověku do vínku sám bůh. Pak ovšem stačí pozorovat lidstvo na jeho cestě k civilizačnímu pokroku, a proto také 18. století rozvíjí sémantiku civilizace a kultury, která na tuto potřebu odpovídá.

Přitom již nejde o to, že by lidé pozorovali, jak je pozoruje bůh, tedy již nejde o „teologii“, jakkoli náboženství zůstává nezpochybněno jako základní jistota a jako společenská instituce, jako výdobytek „kultury“. Jestliže musí být zapojen rozum (reflexe), pak to přece znamená, že lidé musí být pokládáni za netriviální stroje;⁵⁹ a teprve tehdy se zdá, že se vyplatí pozorovat jejich pozorování, protože si již nevystačíme jen s pouhým poznáním boha, jeho principů a zákonů.

V 18. století se naprosto rozpadá jednota náboženství a morálky v důsledku rozšíření pohledu na svět, osvícenství a vzhledu do historické a regionální mnohosti „kultur“ s jejich osobitými náboženstvími. Morálka je nově formulována na antropologických základech, především na pojetí morálních citů (sentiments). Přinejmenším ve vzdělaných kruzích se stává morálně neúnosným někým opovrhovat kvůli jeho příslušnosti k jinému náboženství, třeba jako židem nebo muslimem. Tím se ale vlastnímu bohu, který by chtěl být vzýván, vyražejí z ruky všechna poznávací znamení.

⁵⁸ Srov. Anthony, Earl of Shaftesbury, A Letter Concerning Enthusiasm (1708), přetištěno in: Characteristics of Men, sv. I, s. 3–55; Ronald A. Knox, Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Oxford 1950; Susia I. Tucker, Enthusiasm: A Study in Semantic Change, Cambridge 1972; John Passmore, Enthusiasm, Fanatism and David Hume, in: Peter Jones (ed.), The „Science of Man“ in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries, Edinburgh 1989, s. 85–107; Robert Spaemann, „Fanatisch“ und „Fanatismus“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1970), s. 256–274.

⁵⁹ Ve smyslu Heinze von Foerster. Viz nyní např. Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, Frankfurt 1993, s. 244 násl.

To vše ale vede k otázce: jaký vliv mají takové změny na společenskou komunikaci? Abychom zhlédli klíčové problémy, potřebovali bychom propracovanou sociologickou teorii morální komunikace.⁶⁰ Zde musí postačit jen několik heslovitých poznámek. Morální komunikace řídí přidělování úcty a pohrdání mezi přítomné a nepřítomné. Již tato diference přítomný/nepřítomný přináší problémy, protože přítomným se snadněji prokazuje úcta a nepřítomné zase častěji stíhá pohrdání. Tento problém, jakož i problém určité časové konzistence se řeší podmíněním „zasloužení si“ úcty či pohrdání s tím důsledkem, že morální komunikace se může rekurzivně vztahovat sama k sobě. Tyto podmínky (či pravidla) na sebe mohou vzít normativní podobu, mohou ale také stanovit kritéria, podle nichž si uznání zaslouží výkony, které nelze vyžadovat („supererogační“ výkony). Problém morálky pak tkví v invarianci a jistotě takových programů. Na těžce rovině zobecnění se sice vytvoří všeobecný morální kód dobré/špatné (nebo, zahrnou-li se i vnitřní postoje, dobré/zlé). Ten ale neposkytuje potřebnou jistotu, neboť se právě v něm odráží kontingence, a tak je otevřené, které způsoby chování budou přiřazeny kterým morálním hodnotám. Zdá se, že právě tato nejistota podnítila další tázání po transcendentním zaručení morálních kritérií.⁶¹ To, co se jeví a je uplatňováno jako morálka, je suplementem jejího kódování, a potřeba rozumového zdůvodnění představuje ještě další suplementaci.

Nicméně pokus vyřešit problém morálních pravidel jejich zvňjšněním přesouvá tento problém na otázku zdrojů, které se berou v potaz. Ta pak stojí: proč bůh stvořil, či proč připouští, diferencii dobrého a špatného a proč nevyužil své možnosti, aby dobremu dopomohl k vítězství, nýbrž nechává vítězit ty špatné? Teprve

⁶⁰ Srov. Niklas Luhmann, Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann – Stephan Pförtner (eds.), Theoretische Technik und Moral, Frankfurt 1978, s. 8–116. Srov. také týž, The Code of the Moral, Cardozo Law Review 14 (1993), s. 995–1009; týž, The Sociology of the Moral and Ethics, International Sociology 11 (1996), s. 27–36.

⁶¹ Teprve od druhé poloviny 18. století se vyskytují návrhy na nenáboženské řešení tohoto problému, které však nejsou příliš přesvědčivé – ať už se odvolávají na vybavení subjektu „praktickým rozumem“ (Kant), anebo na diskurzivní etiku, která spoléhá na budoucí výsledky komunikace uspořádané podle racionálních kritérií (Habermas). Základem obou návrhů je pochopitelná změna orientace z vnější na vnitřní referenci, totiž na autoreferenci vědomí, případně společenského systému.

v novověku se hovoří o „teodiceji“, ale problém sám je tak starý jako bůh ztotožněný s morálkou.⁶² Myslitelná jsou nejrůznější řešení. Bud lze do transcendence projíkovat určitého božího protivníka, který až do konečného vítězství dobra udržuje situaci ambivalentní. Anebo můžeme připustit pozorovatelnost boha-pozorovatele a znovu ji pak omezit. Bůh ponechává jen omezený prostor pro pozorování (například proto, aby člověku daroval svobodu)⁶³. V obou případech jde o provizorní řešení, která obstojí, protože se vychází z nesmrtnosti: konečné vítězství dobra či, v druhém případě, poslední soud nastolí jasné vztahy, třebaže již ohlášeným, nicméně i tak pro strnulé moralisty přesto překvapujícím, způsobem. Kdo se příliš spoléhal na morálku, bude se cítit podveden, a oklika přes hřích se ukáže jako nutná pro spásu.⁶⁴ A té lze dosáhnout jen cestou přes předřazenou dialektiku morálních hodnot. Ale tento klikatý postup je nutný jen proto, že jsme si již dříve nadělali problémy s teodicejí.

Pokud si však troufneme rekonstruovat boží kalkulace, nabídnou se nám další řešení. Vždyť i řešení spočívající v tom, že šťastnými budou jen ti dobří, má svoje nevýhody, jimž by se bůh zřejmě chtěl vyhnout. Ti, kdo jsou dobří, by v tomto případě totiž vůbec nedokázali říci, zda jsou dobří kvůli dobru samotnému nebo kvůli štěstí, které je s tím spojené.⁶⁵ Abychom se tomu vyhnuli, musí se rozpojit rozlišení dobré/špatné a štěstí/utrpení. Pak je sice třeba očekávat, že někteří dobří lidé trpí, ale ti mohou alespoň vědět, že to bůh pozoruje a schvaluje, a mohou se pak o to více upnout na dobro samo, a nikoli na jeho důsledky. Teodicea znamená pak zde tak jako i jinde: více variability při stále ještě spolehlivém řádu.

⁶² K otázce ospravedlnění existuje nepřehledná literatura. K raným dějinám viz např. Johann Jakob Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946; William Green, *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge Massachusetts 1944. Pro srovnání s hodnocením blahobytu z hlediska resymetrizace viz Georg Katkov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, Brunn 1937.

⁶³ To říká Tertulián a později Anselm z Canterbury. Viz Victor Naumann, *Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcioni: Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 58 (1934), s. 311–363, 533–551.

⁶⁴ A tak může dojít k určitému rafinovanému předhánění se, z něhož jako úkol pro ďábla vyplývá to, že člověku brání v hřešení, protože v lítosti, která po něm následuje, spočívá ještě větší zásluha. Tak je tomu každopádně v islámu, pokud jde o porušení rituálních předpisů.

⁶⁵ Viz Jean Pierre de Crousaz, *Traité de l'éducation des enfants*, Den Haag 1722, sv. II, s. 192 násl.

Jiná potíž tkví v tom, že nábožensky potvrzená nemusí být jen morální pravidla, ale že právě proto musí být do náboženství zkopírován také binární kód morálky. Pokud se spoléháme na takové řešení problému, které bere v úvahu čas, musí se udržovat úměrně tomu otevřené dvě konečné destinace: nebe a peklo, boží království a ďáblova říše. Této logice lze odpomoci jen těžko navzdory tomu, jak usilovné jsou snahy o to již od osvíceného 18. století.⁶⁶ Jak si totiž představit boha, který je sám dobro, v morálním smyslu si tedy zvolil jednoznačně, ale neučinil vůbec žádné opatření pro to, aby byl rozdílný v tom, když člověk jedná dobře nebo špatně?

Zatímco zde dosud pojednáváné otázky přitahovaly zevrubnou pozornost teologů, vystal tentokrát spíše před pozorovateli zvenčí jiný naléhavý problém. Ztotožnění morálky s náboženstvím a zpětné ztotožnění náboženství s morálkou nakazilo náboženství také polemogenní strukturou morální komunikace.⁶⁷ O morálku lze snadno vést spory, zvláště když kritéria pro úctu a pohrdání nejsou neprodyšně uzavřena souvislostem se sociálními strukturami. Jde vždy také o přátele a protivníky, o výše postavené a podřízené a o prozíravost, pokud jde o důsledky komunikace. Když jsou pak otázky víry dodatečně moralizovány, přilévá to jen svěceného oleje do ohně. Nakonec vidíme, že zvláště v okruhu těch náboženství, která k sobě svážou kód náboženství a kód morálky, byly pozabíjeny miliony lidí. Paradox kódování tedy nalezl veskrze praktickou podobu svého rozvinutí: ve

⁶⁶ Nebo již dříve. Thomas Browne, *Religio Medici*, s. 56 násl., se domnívá, že peklo se nachází v tom člověku, který cítí lítost. Ta není nutná pro víru jako takovou. Bůh netrestá (a přesto autorovi dělá starost to, kde přebývají pohanští filosofové, kteří museli zemřít bez víry v Krista!). Biskup Paley o sto let později odbude řeč o pekelných mukách jakožto „figurativní řeč (figurative speech)“, jejíž funkci však založí na tom, že člověk si nedokáže bolesti ze ztráty duše (!) doopravdy představit předtím, než nastanou (výklad Mt 16, 26). Viz William Paley, *Sermon XXXI The Terrors of the Lord*, citováno podle *The Works*, London 1897, s. 700–702. Rovněž jezuité se domnívali, že transcendence se dostává ke slovu až po smrti, ale pak již bez možnosti oprav, a proto se v praxi věnovali zejména kalkulaci a varováním. Viz např. Jean Eusebe Nierembert, *La balance du temps et de l'éternité*, francouzský překlad Le Mans 1676. Viz zvláště s. 100 násl.: „Čas je příležitostí věčnosti (Le temps est l'occasion de l'Eternité)“, což znamená: čas života je příležitostí rozhodnout se pro věčnost, a to proto, že *kdykoli, vždy* můžeme zemřít.

⁶⁷ K tomuto pojmu srov. Julien Freund, *Le droit comme motif et solution des conflits*, in: *Die Funktionen des Rechts: Vorträge des Weltkongresses für Rechts- und Sozialphilosophie*, Madrid 1973, Beiheft 8 des *Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie*, Wiesbaden 1974, s. 47–62; týž, *Sociologie du conflit*, Paris 1983, s. 22, 327 násl.

jménu dobra se mučí a vraždí, protože selhávají jiné přesvědčovací prostředky a diferenci mezi úctou a pohrdáním lze nakonec sankcionovat pouze tímto způsobem. Nyní už totiž nelze jen tak říci, že na tom nezáleží.

Tyto potíže se vyhrotily ve středověku kvůli právní a organizační údernosti katolické církve a pak ještě jednou v raném novověku v již politicky spolumotivovaných náboženských válkách tou měrou, že společnost si vyvinula imunitní reakce, a to s pomocí práva. Především se však mění podoba společenské diferenciace a s ní kontext, v němž se náboženství a morálka uplatňují. Při přechodu k primárně funkcionální diferenciaci ztrácí na celospolečenském významu náboženské kladení světa (což ale nesmí zavádět podnět k zpětným závěrům o intenzitě náboženské komunikace). Kromě toho je patrné, že morálka již přestává být vhodnou formou společenské integrace. Zatímco stratifikované společnosti užívají buď náboženství, nebo morálky k tomu, aby vyjádřily jednotu v různosti stavovského uspořádání,⁶⁸ v režimu funkcionální diferenciaci je konečně jasné, že žádný z kódů jednotlivých funkčních systémů nemůže ztotožnit svou pozitivní či negativní hodnotu s hodnotami kódu morálky.⁶⁹ Morální komunikace se sice masově reprodukuje a vyhledává pro sebe témata také v ostatních funkčních systémech.⁷⁰ Avšak univerzálně použitelný je díky své formálnosti a své přísné dvouhodnotovosti již jen morální kód. Naproti tomu morální programy již nejsou téměř schopny vzbudit konsenzus, jsou ovlivněny masmédií a na rozdíl od pozitivního práva jejich prosaditelnost již normálně není zaručena. A tak musí být společenská integrace přenechána vzájemným

⁶⁸ Jako primárně náboženská společnost, integrovaná pomocí diferencí čisté/nečisté, je znám indický kastovní systém. K tomu viz Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, London 1970. V Evropě se setkáváme s výrazně morální definicí šlechty, která vedle zdůrazňování kritéria urozenosti slouží také k jejímu ohraničení zdola, a zároveň s prodloužením tohoto řádu v podobě dalších katalogů povinností směrem dolů až po vymezení „bezecných“ povolání a lidí (což má jasně asociovat „nečistotu“).

⁶⁹ V teorii se to s paradigmatickou jasností ukazuje na myšlenkovém vývoji Adama Smithe od *The Theory of Moral Sentiments* (1759) k *Wealth of Nations* (1776) s tím důsledkem, že Smith, pokud šlo o boby, spíše důvěřoval své solventnosti než morálce svého obuvníka.

⁷⁰ K tomu na příkladě viz Niklas Luhmann, *Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik*, in: Peter Kemper (ed.), *Opfer der Macht: Müssen Politiker ehrlich sein*, Frankfurt 1993, s. 27–41. Srov také týž, *Politik, Demokratie, Moral*, in: *Konferenz der deutschen Akademie der Wissenschaften* (ed.), *Normen, Ethik und Gesellschaft*, Mainz 1997, s. 17–39.

omezením manévrovacího prostoru funkčních systémů. Nad morálkou ztrácí kontrolu i (nyní akademická) etika, která se nevěnuje problémům a důsledkům vyplývajícím z komunikace a namísto toho přebírá funkci spočívající v diskurzivní přípravě právní regulace. Mohlo by se říci, že morálka je nyní relevantní pouze pro každodenní komunikace (včetně tisku a televize), a to ještě pro spíše patologické případy.

Stejně dramaticky probíhají změny v oblasti těch komunikací, které užívají modus pozorování druhého řádu. Mezitím do tohoto modu přepnuly všechny funkční systémy:⁷¹ věda s pomocí publikací, hospodářství soustředěním se na trh, politika díky veřejnému mínění a rodina či jiné soukromé vztahy na základě osobní intimity. Od učitelů se vyžaduje, aby pozorovali, jak je pozorují žáci; neočekává se ale, že by se pro to považovali za bohy. Právníci nalézají své normy pozitivního práva v rozhodnutích, z nichž vysvítá, jak v dané situaci právo pozorovalo právo. Pak již nezaráží, že i náboženství sáhne s pomocí zde činných profesionálních specialistů po tomto modu pozorování druhého řádu. Kontingenční vzorec bůh zde pak slouží jako funkční ekvivalent pro to, co se jinde dosahuje pomocí trhu nebo veřejného mínění, pohledy intimního partnera nebo představou, že děti jsou vychovatelné, totiž reflexivní procesování systému na základě toho, že systém svým typickým způsobem pozoruje svá typická pozorování. Existuje-li ještě nějaký celospolečenský diskurz, pak jej ve svých rukou mají intelektuálové, kteří se pod - ze svého hlediska - příjemně nepříjemným heslem kritiky zabývají popisem toho, jak jiní intelektuálové popisují to, co popisují oni.

Ve zpětném pohledu se to jeví tak, jako by náboženství uctívající boha-pozorovatele již připravila toto přepnutí veškerých důležitých a nosných komunikací do modu pozorování druhého řádu. Do jisté míry již bylo na bohu vyzkoušeno a nacvičeno to, co se později mělo stát společensky univerzálním modem zacházení s vyšší komplexitou. A jestliže pro něj byly nalézány vždy zvláštní funkční formy (tržní ceny, mediální témata, žáci a předepsané způsoby psaní vědeckých publikací či právní odůvodnění rozhodnutí), stává se shrnutí celkového smyslu do nábožensko-morální kosmologie postradatelným. Což

⁷¹ Srov. k tomu Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.

nevyklučuje to, že tento problém nadále existuje a že kdykoli se stane z důvodu vnitřní a vnější maladaptace společenského systému virulentním, snaží se na něj náboženství mít připravenou odpověď.

VI.

Bůh-pozorovatel nabízel orientační jistotu, kterou bylo sotva možné nahradit. Když se jej vzdáme, stává se „orientace“ problémem (a módním slovem). Dříve bůh homogenizoval bytí. Působil, že se jevílo jako kontinuum reality. Zaručoval, že vše, co je, lze vědět, byť to nemusí vždy vědět lidé. Nevědění díky tomu bylo antropologickým, ne-li přímo humanistickým, pojmem, ale ne pojmem metafyzickým. Čili řečeno jinak: nemuselo se počítat s tím, že nevědění je podmínkou možnosti vědění a že usilování o vědění by mohlo vést k vytvoření o to většího nevědění. Hranice dosažitelného vědění byly vyznačeny návštějím „stůj“ u bran tajemství, tedy zákazy zvědavosti.

Bůh-pozorovatel pak opatřil rozlišení (přinejmenším ta nejdůležitější) stranou, které se má dát přednost, tou, na níž mělo být nalezeno skutečné bytí, dokonalost, přirozenost. A to umožnilo pokládat tuto stranu za směrodatnou pro smysl rozlišení samého – tak třeba může za základ rozlišení muž/žena, město (či politično) za základ rozlišení polis/oikos; dobro za základ rozlišení dobré/špatné; pravdu za základ rozlišení pravdivé/nepravdivé; bytí za základ rozlišení bytí/nebytí; u rozlišení ústní/písemné bylo možné považovat písmo za pouhé technické zvnějšnění; u duše (nesmrtelná)/tělo (smrtelné) vidět preferenci pro věčný život; u rozlišení pojem/metafora se domnívat, že rozlišení samo je pojmové. V myšlení staré Evropy lze všude nalézt tuto strukturu stupňovitého protikladu, hierarchie, která přebíjí sebe samu. V tomto (logicky nepřípustném) dvojím užití preferované strany jako smyslu rozlišení samého logika uzavřela sebe samu – než přišel Gödel. V této podobě rozvinutého paradoxu bylo možné číst svět jako něco chtěného bohem.

Na tento rozhodující bod onto-teologické metafyziky se zaměřuje filosofie dekonstrukce; metafyzika (jde-li vůbec o jakou) převedená na diferencí; metafyzika ducha, který již nemůže vylučovat to, čím není; metafyzika paradoxu. „Motiv homogenity, tento teologický

motiv par excellence rozhodně musí být vymýcen.“⁷² I toto „musí“ lze samozřejmě opět dekonstruovat, to je vždy spoluminěno. Trvá neústupně na svém: co se stane, když ne? Opakuje tak, byť s větším odstupem, „písmo“ teologie. Nesmíme to chápat jako nařknutí – či nanejvýš v tom smyslu, že toto nařknutí opakuje to (byť ve smyslu difference), co nařklo. Žije, dekonstruktivně, z toho, co odmítá.

Víme toho ale víc, když to víme? Náš zisk jistě nespočívá v nějakém snadno dekonstruovatelném lepším vědění (které zná bytí na jeho skutečné straně). Spočívá však ve větším strukturním bohatství forem, které má pozorování k dispozici, a s tím se rozšiřují možnosti komunikace.

Vedle této podoby hierarchie, která využívá asymetrických protikladů, zde existuje ještě proslulá hierarchie podstat, která řeší pozorovací paradox rozlišením úrovní. Bůh mezi svou úrovní a člověkem stvořil ještě anděly a jim svěřil jinou podobu kognitivního přístupu ke světu. Anděl dokáže vnímat ideje. V duchu andělů existuje jiný, ideální svět, čistě spirituální, vzhledem k němuž člověk může poměřovat nedostatky svého vlastního stavu poznání.⁷³ Tato diferenciací úrovní pak může zase odůvodnit asymetrizaci protikladů, které svou dobrou stranou takřka táhnou pohled vzhůru.

S tím vším dnes má být konec: s dějinami, s člověkem, s metafyzikou, s uměním, s knihou – a s bohem. Možná se ale jen musíme naučit, jaký rozdíl je v tom, když těmito slovy něco označujeme.

⁷² „The motif of homogeneity, the theological motif par excellence is what must be destroyed.“ Jacques Derrida, *Positions*, angl. překlad Chicago 1981, s. 64 (fr. vydání s. 86). Cituji anglický překlad kvůli zvláště tvrdému anglickému „must“. [Autor zde cituje nepřesně „must be“ namísto „is decidedly the one to be destroyed“, což odpovídá francouzskému „qu'il faut décidément détruire“. To však nemění příliš podstatu argumentu. Pozn. překl.]

⁷³ K tomu se vztahuje renesanční teorie umění, když nechápe imitační princip jako pouhé kopírování toho, co se vyskytuje, ale jako zviditelňování ideálních forem tak, jak se nacházejí v duchu andělů. Viz Federico Zuccaro, *L'idea dei Pittori, Scultori ed Architetti*, Torino 1607, citováno podle přetisku in: *Scritti d'arte* Federico Zuccaro (ed. Detlef Heikamp), Firenze 1961, s. 159.