

EDICE LIMES

Niklas Luhmann

Náboženství
společnosti

NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Naboženství společnosti

Niklas Luhmann

Recenzoval: doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Kniha vychází za podpory Česko-německého fondu budoucnosti.
Herausgegeben mit freundlicher Unterstützung des Deutsch-Tschechischen
Zukunftsfonds.

Z německého originálu Die Religion der Gesellschaft,
vydaného nakladatelstvím Suhrkamp v roce 2002,
přeložil a doslov napsal Tomáš Chudý

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Redakce Vendula Kadlečková
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© 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
ISBN 978-80-246-3266-7 (pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2016

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

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

Náboženství jako forma smyslu

I.

Podle čeho poznáme, že je nutné nejprve položit a zodpovědět otázku, zda se vůbec u určitých sociálních jevů jedná o náboženství?

Pro věřícího by tato otázka mohla postrádat jakýkoli význam. Stačí mu zformulovat to, v co věří, a toho se držet. Mohl by popírat, že mu samo označení „náboženství“ přináší cokoli navíc. Mohl by je dokonce odmítnout, protože to bude považovat za takovou klasifikaci jevů, která ho zařazuje do stejné kategorie s dalšími obsahy, jejichž věrohodnost by odmítal. Zdá se tedy, že pojem náboženství je pojmem kultury, takovým, který v sobě nese požadavek tolerance.

Naproti tomu pro jiné, kteří nevěří vůbec nebo nevěří tak úplně ve vše, co by rádi označili pojmem náboženství, či konečně pro všechny ty, kteří chtějí o náboženství komunikovat, aniž by se v tomto kontextu museli přihlásit ke své vlastní víře, se klade problém pojmu a jeho rozsahu čili pojmového vymezení. A v něm dnes nepomůže ani „ontologické“ ani „analytické“ řešení. V ontologické tradici problém vůbec nevznikal, protože pro ni to, co je náboženstvím, vyplývá z jeho podstaty (Wesen): pak už se nanejvýš jen vyhledávají a napravují omyly – jak je tedy vidno, jde o poznávací přístup formulovaný v úzkém sepětí s vírou. Oproti tomu analytik si nárokuje, že sám svobodně

určí dosah svých pojmů, neboť pro něj jsou schopny vyjadřovat pravdu pouze věty, nikoli pojmy samotné. Naráží však přesto na problém, jak zkrotit svou libovůli (jež je mu metodicky připuštěna), a ten se nedá jen tak vyřešit (především ne skrze „empirii“). Jestliže ontolog operuje příliš blízko náboženství, pak analytik se zase pohybuje příliš daleko. Nejvíce scestné by přitom bylo hledat použitelné řešení někde „mezi“. Dvě (pro nás) nepoužitelná řešení zde neskýtají ani to nejmenší vodítko pro vzájemné propojení.

Poohlédneme-li se po odpovědi na poněkud konkrétnější rovině, lze rozlišit tu sociologickou (Émile Durkheim) a fenomenologickou (Rudolf Otto).¹ V této chvíli nás ale nezajímá, co říkají, ale jak jsou zpracovány.

Durkheim² označuje náboženství za morální (a tím i sociální) skutečnost. Nad morálkou a náboženstvím se tyčí společnost jako taková transcendence, kterou již nemůže nabídnout bůh sporný ve své fakticitě.

Jako morální skutečnost je náboženství určeno dvojím způsobem: momentem touhy (*désir*), tedy úcty, a sankcí omezující to, co je dovoleno (*sacré*). Vidíme, že morálka a spolu s ní i náboženství vzniká dvojím procesem rozpínání a potlačování. Jejich základem je sice určit autonomní zbavení hranic, které je však zároveň vázáno na formy, a ty začínají fungovat jako jednota, jako stabilizované napětí (*tension stabilisée*). *Narizují* pak respekt na pozadí nesnesitelné možnosti, že jejich jednota by se mohla znovu rozložit v diferenci. Specifikum formy náboženství povstává na tomto základě díky dalšímu rozlišení mezi sakrálním a profánním. Zatímco morálka se tedy definuje za pomoci rozlišení, u níž se obě strany vzájemně vyžadují, pro náboženství je typický vztah vylučovací. V obou případech pojem míří na společnost jako na obklopující systém. To platí také pro náboženství, zaměříme-li je nejen na sakrální jako takové, ale na místo

¹ K soudobému sociologickému kontextu viz Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995; o následném rozvoji sociologie náboženství Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie, Geschichte un Gesellschaft* 22 (1996), s. 428–457.

² Jako hlavní dílo viz Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, 5. vydání, Paris 1968 (český překlad Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, Oikoymenth, Praha 2002). Dále především pojednání *Détermination du fait moral*, in: Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris 1951, s. 49–90 (český překlad Émile Durkheim, *Sociologie a filosofie*, Slon, Praha 2007, s. 49–77).

rozlišení mezi sakrálním a profánním. To znamená: společnost odlišuje náboženství tak, že jeho oblast vymezí jako *sacrum* vůči všemu, co tak označit nelze. Durkheim však nevidí formu náboženství v rozlišení samotném, ale dotazuje se sféry sakrálna po specificky náboženských formách. (To si zapamatujme, neboť zde je bod, v němž se s Durkheimem rozejdeme.)

Něco podobného platí pro sociologii náboženství Maxe Webera. Ten se vyhýbá pojmovému vymezení podstaty náboženství a jako východisko mu stačí zájem o „podmínky a účinky určitého druhu pospolitého jednání“³ (čímž se přirozeně jen říká, že o této otázce nemůže závazně rozhodnout, nýbrž musí pozorovat, co lidé za náboženství považují). Pro Maxe Webera problém spočíval v otázce, jak může být lidské jednání obdařeno kulturním smyslem a také tak být chápáno. Od toho se pro něj odvozuje otázka, jak je možné, že také jiné sféry života, jako hospodářství nebo erotika, přebírají každé pro svou oblast tuto funkci. Náboženství samo vychází z rozlišení mezi každodenními a nevšedními stavy a v nevšedních rozeznává potřebu formy, která svět potahuje dodatečnými náboženskými významy a uprostřed tohoto bujení potom produkuje vlastní potřebu racionalizace.⁴ Také Georg Simmel staví na výchozí diferenci – tentokrát mezi religiózním a náboženským –, která na straně náboženství skýtá možnost ohraničit jednotlivé formy jeho stupňování.⁵ Teorie náboženství René Girarda rovněž sleduje dvojitou strukturu rozšiřování a omezování. Vychází z toho, že touha se zaplétá do imitačního konfliktu, a tím vyvolává zásahy náboženských „zápovědí“, které se i přesto, že omezují, objevují jako náboženství.⁶ Imitační konflikt sám, onen nebezpečný paradox spočívající v tom, že lidé se sváří, protože touží po tomtéž, musí být symbolizován, a to se děje formou spásně působící oběti.

V tomto výčtu nám nejde o diskuzi o známých konceptech sociologie náboženství, nemluvě o jeho úplnosti. V této chvíli jde jen o příklady směrů pohybu, kterými se lze vydat v odpovědi na otázku,

³ Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 121.

⁴ Pro stručný přehled viz Weber, *Sociologie náboženství*, s. 121 násl.

⁵ Viz Georg Simmel, *Zur Soziologie der Religion*, *Neue Deustche Rundschau* 9 (1898), s. 111–123; *týž*, *Die Religion*, Frankfurt 1912.

⁶ Viz René Girard, *La violence et le sacrée*, Paris 1972; *týž*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

podle čeho se pozná náboženství; a ve shora jmenovaných případech zjevně jde o specifickou dynamiku – o možnosti stupňování, které vyžadují omezení, anebo o omezení, která umožňují stále další stupně. Proto by nebylo zcela od věci myslet i u náboženství také na peníze: na jejich tajemnou symbolickou identitu v době, které šlo o to, znovu vyzdvihnout kulturu proti právě zuřícímu „materialismu“. A touto identitou nemůže být nic jiného než – společnost.

Jak Durkheim, tak Simmel užívají užší pojem náboženství, který za náboženství ve vlastním slova smyslu nepokládá vše sakrální či všechny „religiózní“ vazby společenského života. Pro Durkheima vzniká náboženství teprve systematizací víry, pro Simmela až s jasným, objektivizovaným, a tedy také možné pochyby vzbuzujícím, kritizovatelným, vědomím formy. Toto rozlišení i nadále podržuje svůj dobrý smysl, především pro evolučněteoretické výzkumy, které se zaměřují na nástup náročnějších a zpočátku nepravděpodobných forem. Pokud jde o pojem náboženství, bylo však toto rozlišení v pozdějším sociologickém výzkumu náboženství opuštěno, případně upadlo v zapomnění.⁷ Nová náboženská hnutí dvacátého století totiž pod ni nelze podřadit; ani nejsou v onom smyslu náboženstvími, ani je nelze pojímat jako kvazi-náboženské svobodné ustavování nových forem sakrálna.

Zatímco sociologické přístupy si snaží podle možnosti udržovat nezávislost na obsahu náboženské víry (a Durkheim tento metodický cíl jasně dokazuje tím, že se vrací k primitivním náboženstvím, která neznají pojem boha ani mystéria), postupuje fenomenologické hledání pojmu přesně opačně: snaží se náboženství určit tak, že popíše, jak se smyslové obsahy jeví jako náboženské, a to znamená jako „posvátné“.⁸ Fenomenologické analýzy vycházejí z toho, že k „věci samé“ máme přímý přístup, volí tedy takovou cestu, kterou nelze relativizovat odkazem na společenské podmínky.⁹ Potíž je v tom, jak dospět

⁷ Viz k tomu Philipp E. Hammond, Introduction, in: týž (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, California, 1985, s. 1–6.

⁸ Držíme se zde Rudolfa Otta, *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha 1998. Důležité je, že popis je od samého počátku vyhrazen jen těm, kteří znají odpovídající prožitky. Komu tento předpoklad chybí, „nechť prosím dál nečte“ (s. 23). To by mohl být (v roce 1917) skrytý osten proti Maxi Weberovi.

⁹ Jinak k věci přistupují typicky „fenomenologičtí“ sociologové, kteří ale nechápou, co fenomenologie v původním smyslu zamýšlí vykonat.

odsud k zohlednění časovosti a dějinnosti náboženství. (Husserlovy analýzy času vážící se k vědomí k tomu nepostačují.)

Je-li určení posvátna coby numinózná chápáno jako směrnice pro pozorovatele, naráží na paradox: posvátno přitahuje a zanechává ve strnulém úžasu. Vyvolává úděsnou fascinaci. Přitom je však třeba si povšimnout jemných odlišností: i když vyjdeme z náboženství orientovaného na boha, není *záměrem* takového boha působit bázeň a hrůzu, nýbrž vzbuzuje je jeho „posvátný“ *charakter*. A kromě toho ani bůh není událostí budící hrůzu samotnou, ale je pouze *vní*.¹⁰ V každém případě musíme (tak jako u každého paradoxu) předpokládat jednotu obou aspektů. Záchrana záleží v nebezpečí, vykoupení zase v hříchu. Od 18. století volí autoři pro to označení „sublimní“ nebo „vznešené“, aby se vyhnuli střetu s ochočeným náboženstvím teologů a jejich dobrého boha. Posvátno se tak opět stává jevovou formou paradoxu.

Jak je nápadně vidět, transcendentálně-teoretické pozadí, na němž spočívá fenomenologie u Husserla, je ve fenomenologické sociologii à la Schütz bez dalšího vynecháno, aniž by byla dohlédnuta rizika a cena takové rezignace na teorii. Jinak řečeno, zříkáme se nadřazeného rozlišení mezi empirickým a transcendentálním. A tím se také zříkáme těch analýz vědomí, které jsou prohlášeny za transcendentální a jejichž pomocí Husserl vykázal jednotu mezi autoreferencí (noesis) a heteroreferencí (noema) v intencionální činnosti vědomí. A neslyšíme už ani Heideggerovo varování před jednoduchým upadnutím zpět do antropologických, psychologických, nebo dokonce biologických analýz.¹¹ Namísto toho se od čtenáře nestrojeně vyžaduje, aby byl souhlasně naladěný.¹² Potom ale také chybí v transcendentálnosti vědomí spočívající základ obecnosti, tedy toho, aby byly možné výroky, které platí pro *každé* empirické vědomí. Tato rezignace má možná své dobré důvody – právě z pohledu sociologa, ale také z pohledu takového filosofa soustředěného na řeč, jakým je Jürgen Habermas; nesmí však přirozeně vést k tomu, že problém teorie zcela

¹⁰ „He may be in the thunder, but he is not the thunder“, jako to formuluje John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, s. 8. Již u Hegela najdeme toto rozlišení například při odmítnutí panteismu jako možného náboženství (protože jej nelze duchovně rozvíjet!). Viz *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke, sv. 16, Frankfurt 1969, s. 98.

¹¹ Mám na mysli proslulý § 10 *Bytí a času*, viz: Martin Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, s. 63–68.

¹² Viz výše, pozn. č. 8.

vytlačí nazírání fenoménů. Paradox posvátna je současně koncem i počátkem analýzy. Stále je tu totiž před námi problém: jak rozlišuje pozorovatel náboženství takovým způsobem, který by mohl platit i pro ostatní pozorovatele a který by bylo možné odlišit od postojů víry (o něž jde!)?

Tradiční pojem náboženství, který přejímá také sociologie, bez výjimky stojí a padá s určitým odkazem k osobnímu bytí člověka.¹³ Nechce-li ale ztratit srozumitelnost a plauzibilitu, uvazuje se tím sociologie k tomu, co se ještě jinde a jinak o člověku říká, či s tím alespoň musí udržovat kontakt. Tato „humanistická“ tradice se však vystavuje nebezpečí kvůli proměnlivosti toho, co chce rozumět „člověkem“, a také proto, že musí počítat s větším počtem různých exemplářů druhu člověk, takže je těžké při utváření pojmu být práv každému jednotlivému z nich.

Tato humanistická definice náboženství je tedy podezřelá. O to problematičtější je potom redukce náboženství na fenomén vědomí, které slouží externalizaci (proto jde o jevy!) výsledků neurobiologických operací, a tím také zavádí rozdíl mezi heteroreferencí a autoreferencí do regulace lidského prožívání a jednání. Náboženství se však musí tázat po smyslu i této difference a být schopno pojímat její jednotu jako pramen svého vlastního udílení smyslu (Sinngebung). Není pouhým výkonem reflexe vědomí, protože to by nás vybízelo učinit vědomé „já“ opět „předmětem“ a věcně o něm pojednávat jako o věci pod nálepkou duše, ducha či osoby. Schématem vědomí (subjekt/objekt, pozorovatel/předmět) nelze náboženství dostatečně uchopit, protože to sídlí na obou stranách oné difference.

Zaměření na člověka je snad příčinou toho, že klasická sociologie náboženství nepojednává o komunikaci (nebo o ní nanejvýš mluví zcela povrchně). Z tohoto nedostatku (je-li tu jaký) vyjdeme při novém popisu úkolu sociologické teorie náboženství. Jinak řečeno chceme nahradit pojem člověk pojmem komunikace, a tím i tradiční antropologickou teorii náboženství teorií společnosti. V následujících kapitolách se budeme zevrubně zabývat otázkou, jaký přínos to skýtá. V této chvíli jde jen o to upozornit na radikálnost této změny metaforiky, tohoto nového popisu.

¹³ Srov. Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, Insel-Verlag, Frankfurt 1982.

U dosud uvedených pokusů odpovědět na otázku po povaze náboženství se projevuje sklon prolomit jeho rámec. Tyto pokusy se tak ukazují, jak bychom mohli říci s Jacquesem Derridou nebo Paulem de Manem, jako „dekonstruovatelné“. Platí to především s ohledem na klasické nástroje logiky a epistemologie. Sociologie náboženství pojednává o náboženstvích jako o sociálních skutečnostech či sociálních formách a činí si nárok na to, že poskytne popis, který nebude nijak nábožensky vázán. Jaká je však pozice a pravda tohoto popisu ve společnosti, který náboženství vyvazuje z požadavků logiky a epistemologie, aby umožnil bezprostřední pohled na generování forem? Fenomenologie náboženství musí přijmout transcendentálně-teoretický předpoklad, nemá-li hned zaměnit „fenomény“ za „skutečnosti“ a mylně chápat paradox „inter“subjektivity jako interobjektivitu. Zároveň se ale v téže společnosti vyskytují i náboženství, která sama mluví o „subjektu“, jehož transcendentální sebejistotu zpochybňují a na sebenejistotu se snaží reagovat nabídkami smyslu.

Ustavuje-li náboženství formy jen za pomoci omezení a vylučování, není pak každé vysvětlení náboženství náboženské, neboť se přece právě tak musí uchýlit k metodě omezování a vylučování? Nebo otázku položíme jinak: jak může existovat vědecký popis náboženství, když náboženství samo si nárokuje, že může zakládat vylučovací moc forem (jako „to a ne ono“). Lze tu ještě postupovat kauzálně-vědecky, anebo se musíme uchýlit ke kybernetickým teoriím, které upřednostňují kruhová vysvětlení, spočívající na operativním sebeomezení kruhu? A představuje-li náboženství paradoxní způsob pozorování, jak potom vysvětlit generování forem (tj. rozlišování), na něž lze navázat další pozorování? A dále: nejde u obou otázek o jednu jedinou, totiž jak zacházet s kruhovými, autoreferenčními vztahy?

Jakmile se někdo domnívá, že dokáže říci, co je náboženství a jak odlišit náboženské od nenáboženského, vystoupí okamžitě někdo jiný a toto kritérium (třeba vztah k existujícímu bohu) popře *a právě při tom se bude dovolávat náboženské kvality*. Vždyť když někdo popírá to, co jiný má za náboženství, o co jiného jde než o náboženství? Na rozdíl od toho, co by se mohli domnívat wittgensteinovci, problém není v pozvolném rozšiřování „rodinných příbuzností“ a také ne (což bylo Wittgensteinovo východisko) v nemožnosti příléhavé definice. Spíše se zdá, ale to je zde třeba přednést nejprve jako domněnku,

že náboženství patří k těm skutečnostem, které označují samy sebe a samy si dávají formu. To ale také znamená, že se náboženství samo definuje a vše, co je s ním neslučitelné, vylučuje. Ale co když jde například o jiná náboženství, o pohany, o *civitas terena*, o zlo? Sebetematizace je možná jen při zahrnutí vyloučeného, jen s pomocí negativního korelátu. Systém je autonomní jen tehdy, když spolukontroluje, čím není. Tváří v tvář takovému stavu věcí můžeme náboženství z vnějšíku definovat jen v modu pozorování druhého řádu, tedy jako pozorování jeho sebezpozorování – nikoli tedy oktrojováním jeho povahy zvenčí.

II.

To nejobecnější, netranscendovatelné médium pro každé formování, jež mohou využít psychické a sociální systémy, nazýváme *smyslem*. Pojem smyslu je již po více než sto let často a mnohoznačně používán – s Aristotelem bychom mohli říci, že se vypovídá mnohými způsoby (*polachós legomenon*).¹⁴ Jasně se zdá být jen tolik, že pojem smyslu nelze aplikovat na věci. (Nemá smysl ptát se po smyslu žáby.) Viděno historicky poukazuje sémantika smyslu tedy k tomu, že ontologický popis světa je nahrazen určitým novým popisem nebo mu podřízen. Ale to ještě nevysvětluje, co se myslí „smyslem“. Chceme se pokusit odstranit tuto mnohoznačnost za pomoci jistého rozlišení, a sice média a formy. Toto rozlišení by mělo vystřídat nedostatečně formulovanou otázku po „smyslu smyslu“.¹⁵

Pojmem média se říká najisto, že smysl nelze pozorovat – právě tak jako světlo.¹⁶ Pozorování předpokládají rozlišitelné formy, a ty se mohou utvořit jen v médiu, a to tak, že v dané chvíli se ocitnou mimo pozornost jiné možnosti jejich tvoření. Nepozorovatelnost smyslu tím také již naznačuje, že bychom mohli mít co do činění s náboženstvím.

¹⁴ U Aristotela ve vztahu k *jsoucím*.

¹⁵ „*Sen du sens*“, např. formulace u Luca Ferryho, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie: essai*, Paris 1996, s. 19, již rozvádí: „la signification ultime de toutes ces significations particulières.“

¹⁶ Zde se vnučuje poukaz ke gotickému stavitelství katedrál, jehož osobitost spočívá v neposlední řadě v tom, že dovnitř vpouští jen lomené, rozlišitelné světlo, a *tím činí médium „světlo“ viditelným*. Mohli bychom to chápat jako symbol toho, jak si náboženství nárokuje, že učiní pozorovatelným a popsitelným smysl.

Všechny psychické a sociální systémy vymezují a reprodukují své operace výlučně v tomto médiu smysl (Medium Sinn). Mohly by se vyskytnout „bezsmyslné“ iritace, ale i pro ty budou ihned hledány a nalezeny formy smyslu. Jinak by nemohly být zapamatovány ani použity pro napojení dalších operací. Tato univerzalita média vlastního určitému systému je rubem systémově-teoretického náhledu, že systém může fungovat jen pomocí vlastních operací (a nikoli ve svém prostředí); či jinak řečeno, je operativně uzavřeným systémem. Zevnitř lze narazit na hranice tohoto média, ale ty přitom nemají podobu překročitelné linie, nýbrž, použijeme-li pěknou Husserlovu metaforu, podobu horizontu.¹⁷ A tak je svět systémům zpracovávajícím smysl dán jen jako horizont – ovšem ne jako vzdálená, někudy jinudy probíhající linie, ale jako implikát rekursivity každé jednotlivé operace: jako implikát jejich identifikovatelnosti.

Smysl jako médium proto nelze popřít. Každá negace předpokládá přece vymezení negovaného, a tedy smysl, jinak by nebyla jako operace možná. A to aniž bychom k tomu potřebovali „kritérium smyslu“, které vede jen k otázce, zda toto kritérium samo má nebo nemá smysl. V médiu smysl lze sice narazit na představu, že se vyskytují entity, jako například kameny, pro které svět nemá žádný smysl. To by ostatně mohlo platit i pro mozky. Médium smysl v sobě tedy nese poukaz ke svým vlastním hranicím. Tím je ale zároveň řečeno, že tyto hranice nelze překročit smysluplnými operacemi. Těchto hranic se můžeme jen dotknout na jejich vnitřní straně a nechat si naznačit smyslem hraniční formy, že se zřejmě musí nacházet něco za ní.¹⁸

Proto můžeme v psychickém životě i v komunikaci zacházet s bezmyslnostmi tak, že právě jim dáme určitou formu.¹⁹ Tato forma pak symbolizuje nepoužitelnost pro další operace, nebo také nutnost hledat jiné možnosti navazování. V praxi bývá označována jako

¹⁷ Viz Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1948, §§ 8 a 9 (s. 26 násl.).

¹⁸ Zdá se, že Gilles Deleuze, *Logika smyslu*, Praha 2013, chce říci něco podobného, když paradoxu smyslu označuje za smysl ne-smyslu a v ne-smyslu naráží na reflexi smyslu jako smyslu. („Jméno, které říká svůj vlastní smysl, může být pouze *ne-smysl*.“, (s. 78), k tomu ale dodává: „*ne-smysl*... je protikladem absence smyslu, nikoli však smyslu, jehož přebytek produkuje“ (s. 82) a tuto absenci smyslu nazývá nakonec *sous-sens*, *insens*, *pod-smysl*, *Untersinn* (s. 104).)

¹⁹ Srov. s ohledem na diferencovaný literární provoz Winfried Menninghaus, *Lob des Unsinnns: über Kant, Tieck und Blaubart*, Frankfurt 1995.

„paradox“. Je-li správné naše pojmové východisko, že každý určitý smysl v sobě zahrnuje možnost své vlastní negace, pak nemůže existovat smysl světa, jehož negaci by nebylo možné provést. Či vyjádřeno po způsobu důkazu boží existence: neexistuje žádný smysl, jemuž by nutně příslušel predikát existence. Smysl je dán jen tak, že jej lze formulovat jak pozitivně, tak negativně. Kdybychom jednu stranu tohoto rozlišení škrtnli, ztratila by svůj smysl i ta druhá. To nás vede k závěru, že každý smysl (a tedy také každý poslední smysl) může svou jednotu uhájit jen jako paradox: jako totožnost přitakání a popření, pravdy a nepravdy, dobrého a špatného – ať už jakýchkoli pozitivních a negativních způsobů jeho zachycení. Proto neexistuje jednota, na níž by bylo možné založit vše ostatní. Cokoli je nějak určeno, to na sebe musí vzít podobu rozvíjení paradoxu – nahrazení jednoty paradoxu (nějak věrohodným, tím ale také historicky relativním) rozlišením určitelných identit. Tato zkušenost se opakuje ještě u Hölderlina, jemuž odpověď již nemůže poskytnout nějaký předepsaný bůh. Kdo chce „rozdělení, v nichž myslíme a existujeme“ překonat směrem k poslední jednotě a sdělit to jako poezii, tomu zbývají jen paradoxní způsoby vyjadřování.²⁰

V oné neudržitelné formě paradoxu, která potřebuje rozvést a doplnit, se uchovává to, co o smyslu již beztak víme: i negativní reference krystalizuje do určité formy, která něco vypovídá, symbolizuje a prohlašuje něco za nemožné. Ještě se k tomu podrobně vrátíme. V této chvíli jen podržíme to, že skutečnost v síti smysluplného fungování, a pouze zde, získávají také paradoxy.

A tak lze smysl velmi formálně popsát tak, že je vyloučeno jen jedno: totiž že by mohlo něco být vyloučeno. K naplnění tohoto výroku nabízí dostupná literatura dvě cesty, které přesně odpovídají oběma formulacím pojmu náboženství, o nichž jsme v předchozím oddíle pojednali. V obou případech musíme vycházet z toho, že smysluplné operace se jeví jako selekce. Lze říci, že svět (pro určitého

²⁰ K tomu srov. (s dokladem citátu) Bernhard Lypp, *Poetische Religion*, in: Walter Jaeschke a Helmut Holzhey (eds.), *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805)*, Hamburg 1990, s. 80–111. K přechodu od na kosmos vázaného básnictví k tomu (romantickému) orientovanému na autoreferenci a heteroreferenci srov. také Earl R. Wasserman, *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassical and Romantic Poems*, Baltimore 1959.

pozorovatele) je komplexní, a tak je možné provést jakékoli spojení jeho prvků (= operací) pouze selektivně za opominutí, případně odmítnutí jiných možností, těch, které jsou nicméně z provedené operace dosud patrné a nechávají vyvstat příslušnou selekci jako nahodilou. Svět může sám sebe učinit skutečným jen skrze omezení a tím, že vezme v potaz čas.²¹ Anebo můžeme jevení smysluplných forem analyzovat ve fenomenologické tradici a přitom tvrdit, že každá aktuálně intendovaná položka je dána v podobě jádra smyslu, které poukazuje na nesčetné další možnosti aktualizace smyslu, a tedy opět dílem na to, co je zároveň spolupřítomné, a dílem na možnosti navazování. Zkoumání obou těchto možností prezentace spočívá na rozlišení objektu a subjektu. Teorém komplexity zastupuje objektivní (protistrana však říká: objektivistický) pojem světa. Fenomenologie se chápe jako subjektivní (tedy: subjektivistická) analýza výkonů vědomí udílejících smysl. Přinášejí-li ale obě východiska stejný výsledek, zhroutlí se tím také rozlišení mezi objektem a subjektem, aniž by bylo zachováno v „duchu“. Nebo se stejně ukáže jako povrchní – totiž jako rozlišení, jež můžeme nebo nemusíme učinit, podle toho, kam jako pozorovatel míříme.

Vyjdeme-li z pozice teorie systémů, tedy z rozlišení systém/prostředí, vnucuje se možnost převést klasickou diferenci objekt/subjekt na rozlišení systémů. Objektivní bude to, co se uchovává v komunikaci, subjektivní to, co se uchovává ve vědomých procesech, které pak zase subjektivně považují za objektivní to, co se uchovává v komunikaci, zatímco ta vytlačuje na okraj to, s čím nelze souhlasit, jako subjektivní. Tímto argumentem se ale nesmí vznášet žádný nárok na nadvládu systémové teorie. Cílem je, aby pozorovatelé byli pozorováni pomocí otázky (tedy rozlišení!) po tom, jaká rozlišení používají.

Uvažujme tedy ještě jednou o pojmu smyslu. Necháme-li stranou subjekty, objekty a systémové reference, mohli bychom jej vymezit cestou čistě modálně teoretického rozlišení mezi skutečností (aktualitou) a možnostmi (potencialitou), a to jako pojem pro jednotu právě tohoto rozlišení. Neboť smysl má něco (ať je to cokoli) tehdy, když se

²¹ Ne tedy tak, jak si myslí Hegel, totiž jako duch. Ve Fenomenologii ducha se na úvod příslušné kapitoly VI říká: „Rozum je duch, když jistota, že je vši realitou, je povýšena na pravdu a když je si vědom sebe jako svého světa a svého světa jako sebe.“ (G. W. F. Hegel, Fenomenologie ducha, přel. Jan Patočka, Praha 1960, s. 287.)

v aktuálním prožívání nebo právě probíhající komunikaci (v tom, co se zde vyskytuje) odkazuje na další možnosti; a to tak, že bez tohoto poukazu by naprosto nebyla možná ani aktualita jako smysluplná. Smyslem je pak (opět: pro určitého pozorovatele, který takto rozlišuje) jednota difference mezi skutečností a možností.

Modálně-logická forma možného se hodí k přesnějšimu vymezení toho, co se myslí „médiem“. Možnosti spolu souvisejí jen volně. Uskuteční-li se jedna z nich, bez dalšího z toho neplyne, že budou uskutečněny také nějaké další.²² Mohly by se vyskytnout podmínky, které činí určité způsoby navazování více či méně pravděpodobnými, až po vyloučení jakékoli jiné možnosti, což se pak pozorovateli jeví jako nutnost. Aniž bychom se ztratili v navazujících modálně-logických problémech, tvrdíme jen tolik, že na tomto základě lze operovat s rozlišením volného a pevného spojení. Ujmeme-li se podnětu (zpočátku rozpracovaného jen pro případ médií vnímání) Fritze Heidera,²³ můžeme popsat médium jako jednotu difference volného a pevného spojení. To si žádá bližší vysvětlení.

Masově dostupné volně spojené střípky smyslu (například slova) slouží jako mediální substrát. V procesu selekce smyslu, který je předpokládá, se sdružují do pevných forem (vnímatelné věci, srozumitelné výroky). Pouze na této straně rozlišením mezi volným a pevným spojením je toto rozlišení konektivní (v našem příkladu: vidět lze jen věci, sledovat či odpovédět lze jen na srozumitelná sdělení). Protože však musí nějakou formu zvolit a nějaké rozlišení učinit *každé* navázání, obnovuje se v každém smysluplném operování zároveň i médium ostatních možností a vposledku také nevyznačitelný²⁴ stav světa, který již nic nevylučuje. Vždy zůstává vyhrazeno něco, co není

²² V této oblasti se proto také vyhýbáme výrazu „věděni“, jež podobně teoretické přístupy často užívají, jako např. „implicitní věděni“ u Michaela Polanyiho, *The Tacit Dimension*. London, Routledge 1966, nebo „Hintergrundwissen“ [věděni v pozadí] (pro přirozený svět) u Jürgena Habermase, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt 1992, s. 37 násl.

²³ Viz Ding und Medium, in: *Symposion I*, 1926, s. 109, 157. Toto rozlišení znovu ožilo zejména s anglickým předkladem uvedené stati in: *Psychological Issues* 1/3, 1959, s. 1–14. Srov. také Karl E. Weick, *Der Prozess des Organisierens*, něm. překl. Frankfurt 1985, zvl. s. 163 násl., 271 násl.

²⁴ Zde tak jako i jinde „markieren“, „(un-)markierbar“, kterým se na rozdíl od „bezeichnen“ (označovat) vyjadřuje explicitní povšimnutí si a opatření „markantní“ značkou, jako překlad angl. „mark“, „marked“. (Pozn. překl.)

vyřčeno, takže všechno, co je určeno, je i nadále dekonstruovatelné.²⁵ Každé rozlišení si vytváří svoje prostředí,²⁶ do nějž lze zavést další rozlišení. V literární vědě bývá obdobná myšlenka formulována pojmem „intertextuality“, jíž se chce vyjádřit, že při vši uzavřenosti textů, například při uměleckém uzavření, tu vždy zůstává ve hře poukaz k dalším textům, takže každý text se nechává unášet neuzavřeným množstvím odkazů – což by pak platilo také pro literárněkritický rozbor svatých textů a muselo jimi být popřeno. Smysl je odklad, „différance“ (diferance, Derrida), „unlimited semiosis“ (nekonečná semióza, Peirce), a přesto musíme při každé jeho aktualizaci věřit, že někde existuje pevný záchytný bod, protože si nakonec jsme jisti tím, že přeci jen pokračuje.

Tomu odpovídá rozpuštění veškerých ontických určení v časových vztazích. Konektivita znamená také to, že každá aktualizace musí na sebe vzít podobu události, která již s aktualizací zase pomíjí. Formy proto musí na sebe vzít podobu (znovu rozpoznatelné) struktury, ale to je nespasí jednou provždy. A tak pro médium smysl (Medium Sinn) a pro všechna odvozená média (například řeč) platí jeden železný zákon: to nepoužité je stabilní, naproti tomu to použité nestabilní. Velkou výhodou tohoto řešení je to, že umožňuje systémům, které jím vládnou, se průběžně přizpůsobovat přechodným stavům. Mohou se proto zapojit do komplexnějšího a v čase nestabilnějšího prostředí. Nezůstanou přilepené na své prostředí, jakmile se s ním sladí. A tím se dostáváme pouze k jinému vyjádření diferenciacce a operativní autonomie.

Jednota média (to znamená jednota volného a pevného spojení) se proto ukazuje v čase. Aktualizace (včetně reaktualizace) forem slouží zároveň reprodukci mediálního substrátu. Slova jsou zapamatována, když jsou používána dostatečně často, a tedy udávají ve větách vždy znovu tentýž-a-odlišný smysl. Médium se tedy může reprodukovat pouze jako jednota svého rozlišení. Právě tak zřejmé je ale to, že se to může dít jen na jedné straně rozlišení, totiž na té operativně použitelné.

²⁵ Viz k tomuto dnes rozšířenému názoru třeba Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*, Oxford 1988.

²⁶ Vyjádřeno s Evou Meyer, *Der Unterschied, der eine Umgebung schafft*, in: *Ars Electronica* (ed.), *Im Netz der Systeme*, Berlin 1990, s. 110–122.

I když se smysl může aktualizovat v momentě operace, která jej uplatňuje, zůstává médium jako takové neviditelné. Výraz médium jako takové zde znamená jednotu difference volného a pevného spojení a jednotu difference skutečnosti a možnosti. Při aktuálním fungování, které určuje formy, se médium sice reprodukuje, ale stále jen v podobě potencializace toho právě vyloučeného nebo ve formě upamatování se na jiné formy kombinací. Každé určení, včetně těch jako „pouze možné“, „nepravděpodobné“, „nemožné“, se zdaří jen jako určité vydělení z určitého „nevyznačeného prostoru“ (unmarked space), který je tím spolureprodukován. I když dáme médiu označení „smysl“ či nevyznačenému prostoru označení „svět“, odehraje se toto sémantické formování uvnitř takto označeného operačního pole. Užívá totiž jednoho slova, případně pojmu na rozdíl od mnoha jiných. A tím přistupuje právě na to rozlišení, které není s to týmž tahem označit.

Když označíme smysl za médium, pak jej tím označujeme jako kategorii, kterou nelze popřít. Negace by totiž byla označením, které samo předpokládá opět nějaké médium, a tedy jako to nejobecnější médium také smysl. Popření smyslu by se dostalo do „performativního rozporu“. Když někdo označí něco za „bezesmyslné“, musí předpokládat jiný, opačný pól jako „smysl“. K řešení tohoto problému však poskytuje vodítko již sama řeč. Umožňuje rozlišovat za použití média smyslu mezi „smysluplným“ a „bezesmyslným“. To nás ale staví před problém: vysvětlit, co by se mohlo mínit „smysluplným“.

Budeme-li se držet návrhu Aloise Hahna, můžeme pocít bezsmyslnosti a hledání smysluplného smyslu vztáhnout k sebepopisu psychických, případně sociálních systémů.²⁷ Přitom se předpokládá, že jako sebepopis se označuje identita systémů, tedy něco, co v nich musí být považováno za nezaměnitelné. Tím se dostávají do hry struktury, podél nichž se láme smysluplné a bezsmyslné. V případě systému náboženství musíme proto dbát na jím předložené obsahy víry, chceme-li rozeznat, co pro tento systém nedává žádný smysl. To samozřejmě nemění nic na tom, že sama tato výpověď aktualizuje smysl a jinak

²⁷ Viz Alois Hahn, Sinn und Sinnlosigkeit, in: Hans Haferkamp/Michael Schmid (ed.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt 1987, s. 155–164. Srov. také Georg Lohmann, Autopoiesis und die Unmöglichkeit von Sinnverlust: Ein marginaler Zugang zu Niklas Luhmanns Theorie „Sozialer Systeme“, tamt., s. 165–184.

by ani nebyla možná. A možná jsme zde již na stopě problému, který se dotýká samotných kořenů náboženské komunikace.

Přechod od smysl-nepostrádající (sinnhaft) ke smysluplné (sinnvoll) řeči s sebou jistě nese svoje rizika a náklady, s nimiž bylo nuceno náboženství učinit svoji trpkou zkušenost: vydává to, co je tvrzeno jako smysluplné, interpretaci, opětovnému a novému popisu. Tím se nábožensky smysluplná tematika vystavuje běhu času. Interpretace a nové popisy sice vždy zároveň produkují kontinuitu a diskontinuitu, a sice to první skrze to druhé. Tím se ale mění formy víry, které jsou ještě vůbec možné. Například se stávají „texty“, které mohou být interpretovány; takovými, jež mohou být naplněny novým, dobovým smyslem. Tomu sice napomáhá pořízení psané podoby textu, přesto nám ale rozlišení mezi písemným a ústním neposkytne ten rozhodující vhled. Platnost určitého textu pro víru spíše závisí na průběžné „redeskripci“.²⁸ Jen v tomto smyslu může text zůstat živý, abychom to vyjádřili metaforicky. „Redeskripc“ jsou však komunikacemi, které jsou možné jen retrospektivně a ponechávají věřícího v nejistotě o tom, co bude již zakrátko popsáno jinak. Jak známo, bývá snaha tomu odpomoci pomocí rozlišení mezi podstatnými a podružnými částmi textu. Podobnou funkci plní teze, že text má pouze symbolický smysl. Ale tímto způsobem nelze riziko, jež na sebe bere komunikace, která se považuje za smysluplnou, účinně eliminovat; neleží totiž v rovině věcné, ale v časové. Fixace náboženství jako textu otevírá pole citlivosti, které lze využít také proti náboženství.

Po těchto předběžných úvahách již není třeba dalších vysvětlení pro to, že náboženství musíme hledat na poli forem média smyslu. Tím se ale ještě nerozhoduje otázka, jaká rozlišení jsou pro náboženství charakteristická (v protikladu ke zbytku světa) a co se mu umožňuje tím, že odmítne „bezesmyslné“ a postaví most od bezesmyslného ke smysluplnému životu. A ptáme-li se po rozlišeních, pak se ptáme po tom, kdo je činí – po pozorovateli. Otázka pak zní: kdo je náboženským pozorovatelem? Teologové možná dají překvapivou odpověď: bůh. Aby to snad nemuseli být oni sami? A máme tomu vůbec věřit?

²⁸ Dáváme přednost výrazu „redeskripc“, protože nás nenutí neustále rozlišovat mezi opětným popisem a novým popisem – ostatně jde o rozlišení, které je samo o sobě pochybné.

III.

V dalším kroku si musíme položit otázku, jak svět generuje rozlišení. Proč a jak se vůbec tvoří tato podivuhodně asymetrická forma, jejíž jedna strana je k dispozici pro konektivní operace, zatímco druhá nutně spolupůsobí právě tím, že zůstává nevyznačená? A kromě toho: co se stane se světem samotným, když téměř tak jako při aktu stvoření dovolí, aby byla činěna rozlišení? Nebe a země. A jak to, že jde o tento počátek a ne nějaký jiný? Jak to, že se začíná s určitým rozdělením, to znamená rozlišením nereflexivního bytí? Protože jen tak se může ten, kdo toto rozlišení činí, vyhnout tomu, aby byl do tohoto rozlišení sám zahrnut?

Nejprve jsme pracovali s odpovědí, že jde o pozorovatele, který toto rozlišení činí. V důsledku toho musíme pozorovat pozorovatele, chceme-li vědět, jaká rozlišení činí a jak vymezuje své prostředky smyslu. Této terminologie se chceme držet, musíme ji ale vyjasnit v procesu použití na sebe sama, neboť se jedná o autologický pojem. Rozlišení mezi pozorovatelem a rozlišením je samo rozlišením, a otázkou tak je, kdo je zde pozorovatelem? Nebo přesněji: jak musí být vybaven pozorovatel, je-li s to rozlišovat svoje rozlišení a sebe sama? George Spencer Brown narazil právě na tento problém při jednom pokusu rozvinout z příkazu „draw a distinction“ (rozliš) kalkul, který dokáže o otázkách aritmetiky a algebry pojednávat jen s jedním operátorem; tento problém vyřešil pomocí identity.²⁹ To však nemusí bránit v dalším tázání. Vždyť pro každou teoretickou analýzu diferencí představuje identita spíše znepokojivý pojem.

²⁹ Viz *Laws of Form*, New York 1979, s. 76: „Protože pozorovatel rozlišuje prostor, který zaujímá, je též značkou... Nyní vidíme, že první rozlišení, značka, a pozorovatel nejenže jsou zaměnitelní, ale co do formy totožní. (An observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark... We see now that the first distinction, the mark, and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical.)“ Srov. také (v úzké návaznosti na Spencera Browna) Louis H. Kaufmann, *Self-Reference and Recursive Forms*, *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), s. 53–72 (53): „V přítomnosti autoreference je zahrnuto přinejmenším jedno rozlišení. Objevuje se subjekt (self) a označení tohoto subjektu lze vidět jako odlišné od něj. V jakémkoli rozlišení je zahrnuta autoreference ‚toho, kdo rozlišuje‘. Proto jsou autoreference a idea rozlišení od sebe neoddělitelné (a tedy pojmově totožné). (At least one distinction is involved in the presence of self-reference. The self appears, and an indication of that self can be seen as separate from the self. Any distinction involves the self-reference of ‚the one who distinguishes‘. Therefore, self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical).“

Vydáme se tedy dále úvahou o tom, že operace obecně a pozorování zvláště nejsou možné jako jednotlivé události, ale předpokládají rekurzivní síť, s jejichž pomocí se reprodukují, a tím zároveň ohraničují tuto reprodukční souvislost vůči prostředí, které samo nepřispívá žádnými operacemi, nýbrž pouze zdroji a rušivými vlivy. Toto východisko poukazuje k tvorbě systémů, či přesněji: k tvoření uzavřených, autopoietických systémů, které jsou za určitých podmínek schopny nejen diferencovat sebe samy, ale v návaznosti na to také odlišovat sebe od svého prostředí. Rozlišení mezi systémem a prostředím se přitom samo v sobě zdvojuje, a to, jak plyne z našich předpokladů, na té straně, která udržuje konektivitu – na straně systému. V terminologii Spencera Browna se jedná o „re-entry“ formy do formy, tedy o onen záhadný postup, který na konci provedeného kalkulu ukazuje, že byl již od počátku předpokládán.³⁰

A abychom ozřejmili, co se tím stalo: podsunuli jsme tautologii rozlišení, které rozlišuje samo sebe, jiné rozlišení, totiž to mezi systémem a jeho prostředím. Přitom tu zůstává svět jako to, „v čem“ se to děje: stav nevyznačený ani tím, ani oním rozlišením, který pro jakékoli vyznačení tvoří jeho druhou stranu. Nahrazení jiným rozlišením nelze logicky zdůvodnit, a přesto kdo jej navrženým způsobem neprovede, bude je nucen učinit jinak, nechce-li uvíznout v paradoxu oné tautologie (rozdílné je totéž). Operace nahrazení není logickou operací, ale je slučitelná se světem. A můžeme ji poznat po ovoci.

Identita „vyznačeného“ pozorovatele je tedy identitou systému. To ovšem nesmí svést k unáhlenému závěru, že systém pozoruje jen své prostředí. Bylo by možné diskutovat o tom, jak dalece to platí pro zvířata a nakolik také pro lidské vnímání, ale komplexní teoretická architektura, do níž jsme vstoupili, nás chrání před každým mylným závěrem. Pozorovatel se může, ať už jako vědomí nebo jako sociální systém, orientovat podle rozlišení mezi systémem a prostředím, zkopírovaného do něho samého, tedy podle autoreference a heteroreference; dokonce to musí udělat (třebaže veškeré reference produkuje interně), protože jinak by neustále zaměňoval vlastní stavy se stavy prostředí, a nemohl by se tak vůbec nechat podráždit prostředím, a tedy ani učit. Právě když se jedná o operativně uzavřený systém,

³⁰ Tamt., s. 56 násl., s. 69 násl.

který žádnou ze svých operací nemůže zasáhnout do prostředí ani je jen kontaktovat, závisí přežití (to znamená pokračování autopoiesis) zcela a výhradně na vnitřně využitelném rozlišení autoreference a heteroreference, která řídí procesy učení. Ať už je pak vystavěno na strukturách cokoli, není to ničím víc než vnitřní usazeninou, konstrukcí; existuje dostatek příkladů toho, že konstrukce se neosvědčí a systémy vinou svých vlastních konstrukcí (ač jsou jejich vlastní!) směřují k zániku. Nedávným³¹ příkladem byla konstrukce státu a hospodářství komunistického socialismu. Přesto je na druhou stranu pro evoluční selekci právě sebeurčení (sebeorganizace) skrze rozlišení autoreference a heteroreference nezbytným předpokladem. Všechny vyšší formy vědomí a veškerá sociální komunikace jsou na to odkázány. Žádná společnost by se ani nedala do pohybu, kdyby se člověk nenaučil rozlišovat mezi slovy (autoreference) a věcmi (heteroreference).

V porovnání s prostým rozlišováním, které jako operace uvnitř nevyznačeného prostoru (unmarked space) postihuje něco označeného, a tím to odlišuje od nevyznačené oblasti světa, tedy na rozdíl od této normální podoby rozlišování, má rozlišení autoreference a heteroreference důležitou výhodu v tom, že je *na obou stranách konektivní*. Systém může pozorovat, že pozoruje.³² Dokáže vztáhnout pozorovací sekvence na prostředí, ale také na sebe sama. Dokáže také neustále oscilovat sem a tam, tedy překračovat hranici mezi sebou a cizím a vracet se zpátky, *aniž by při tom ztratilo orientaci*. Za těchto zvláštních podmínek *neplatí* tedy ani Spencer Brownův zákon překročení („law of crossing“).³³ Za této podmínky lze tedy využívat externě přičtené specifikace k lepšímu porozumění vlastním stavům (například vlastním pohybovým možnostem). A naopak můžeme zohlednit modifikaci vlastních stavů, zakoušíme-li, že prostředí v odpovědi na to

³¹ [Autor hovoří o „aktuálním“ příkladu, text vznikl zřejmě na přelomu 80. a 90. let 20. století. Pozn. překl.]

³² To bylo i východiskem kybernetiky druhého řádu („second order cybernetics“). Viz k tomu rozhovor s Heinzem von Foersterem in: *Cybernetics and Human Knowing* 4 (1997), s. 3–15.

³³ Zní: „Hodnota překročení, které je učiněno znovu, není hodnotou překročení (The value of a crossing made again is not the value of the crossing)“, tamt. s. 2. Neboli řečeno jinak: obě strany se nemohou vzájemně specifikovat, nelze nic přenášet z jedné na druhou, nýbrž musíme zůstat na vnitřní straně formy, chceme-li akumulovat nebo korigovat informace. Pouze pokud druhá strana zůstává neurčitelná jako nevyznačený stav (unmarked state), platí také zákon anihilace (law of cancellation).

ukazuje jiné svoje stránky. Jen za této velmi přesné podmínky by měla být řeč o informaci a jejím zpracování – totiž informace v Batesonově smyslu jakožto diferenci, která vytváří diferenci.³⁴

Nahradili jsme klasický pojem subjektu pozorovatelem proto, abychom jasně naznačili, že operace, které produkují a reprodukují médium smysl, se odehrávají ve skutečném světě, a ne v transcendentální sféře mimo realitu. To má samozřejmě důsledky pro pojem reality. Ta se tím stává rétorickým konstruktem, „konformitou s ortodoxními praktikami psaní a čtení (conformity to orthodox practices of writing and reading)“.³⁵ Díky této formě má komunikace možnost vytvořit pojem opačný k realitě – ať už to bude idealita anebo subjektivita.

Ale: kde hledat onoho pozorovatele, který užívá toto rozlišení mezi autoreferencí a heteroreferencí, aby vyrovnal „ztrátu reality“ vzniklou operativním uzavřením? Po všem, co jsme řekli, by bylo hrubou logickou chybou pokládat za pozorovatele ono „sebe“ u auto(=sebe) reference. S touto domněnkou si již zažila svá zklamání filosofie subjektu a my ji v tom nemusíme následovat.³⁶ Pozorovatel je jednotou rozlišení autoreference a heteroreference. Proto nemůže označovat sebe samého a zůstává pro sebe sama neviditelný.

A právě tak svět, který by pro něj musel fungovat jako jednota difference mezi systémem a prostředím. Celý pozorovací aparát rozlišování schopného dvojstranně označovat se nachází zabudován do

³⁴ „Na které záleží“ (difference that makes a difference). Pozn. překl.

³⁵ Viz Richard Harvey Brown, Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory, in: Steven Seidman (ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge 1994, s. 229–241 (229). Viz také úvahy v oddíle nadepsaném „The rhetorical construction of social reality“. Již nyní můžeme poukázat na to, že náboženství může užívat tuto rétorickou konstrukci pojmu reality k tomu, aby nastolilo svůj kód imanentní/transcendentní.

³⁶ Viz k tomu rozlišení kartesiánského pochybování, které lze ukončit odkazem na sebestoprvzení myslícího „já“, tedy sebeoznačením, a „velkého pochybování“ buddhistického náboženství u Nishitaniho, *Was ist Religion?*, s. 55 násl. Neměli bychom však mít na mysli jen Descartesa. Pojmy jako „spirit“ u Berkeleyho a „pour soi“ u Sartra se vztahují k vědomí uvědomovanému při vědomých operacích, které pro sebe samo ale ještě není objektem, a tedy není poznáním. Viz Berkeley, *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, Praha 2004, s. 105, k pojům „mysl, duch, duše, já sám (mind, spirit, soul, or myself)“: „Těmito slovy neoznačuji žádnou ze svých idejí, ale věc od nich zcela odlišnou, v níž ideje existují nebo, což je totéž, již jsou vnímány...“ K Sartrovi: *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, 30. vyd. Paris 1950, s. 115 násl. (česky *Bytí a nicota*, Praha 2006, s. 117 násl.). Také sociologie vztahovala náboženství od Simmela až po Luckmanna k subjektivnímu vědomí, a při tom předpokládala vědomí vědomé si sebe samého.

nevyznačeného prostoru světa, z něhož ven také pozorovatel pozoruje. Na tom se nic nemění ani zavedením oné evoluční vymoženosti „smysl“, který teprve činí vůbec možnými vědomí, společnost, řeč, kulturu (a můžeme již také říci: náboženství?). Smíme sice připustit, že záměr pozorovat jednotu difference je i nadále možný a ve smyslovém světě dává smysl. Ale tento smysl na sebe bere podobu paradoxu, a to základního paradoxu totožnosti různého.

IV.

Pozorovali jsme nepozorovatelnost světa a pozorovatele. Začali jsme tak pozorovat náboženství. Je ale třeba ještě leccos upřesnit. Musíme rozlišení znovu rozlišit.

Rozlišení mezi pozorovatelem a světem se liší od rozlišení mezi pozorovatelem a pozorovaným. Toto rozlišení směřuje k rozlišení mezi nepozorovatelným a pozorovatelným, jímž se pozoruje svět sám (nevíme kdo a nevíme ani jak). Pozorovatel může pozorovat, že a jak pozorovatel pozoruje. Existují naprosto proveditelná pozorování druhého řádu. Ale vlastně jakéhokoli řádu: pozorování se vynořuje z okruhu nepozorovatelného do pozorovatelného. Příkaz Spencera Browna: proved' rozlišení (draw a distinction)!³⁷ je pokynem k překročení *této* hranice. Toto prvotní rozlišení nelze na žádné rovině pozorování obejít – ani tehdy, když pozorujeme pozorovatele, a ani tehdy, když člověk pozoruje jako pozorovatele sebe sama. Řečeno jednodušeji: operace pozorování zůstává pro sebe samu nepozorovatelná. Užívá rozlišení, *jehož* asymetrie zastupuje a zakrývá *jeho* asymetrii. Pozorování se pohybuje uvnitř, nikoli vně svého rozlišení. Pro každé pozorování platí: „distinction is perfect continence“.³⁸ Ono samo je ale vyloučeným třetím, jednotou rozlišení, která v tomto rozlišení samotném není rozlišitelná. Je k němu zapotřebí, jak se říká, „slepé skvrny“. Anebo transcendentálně-teoretickým jazykem: nepozorovatelnost pozorování je podmínkou možnosti pozorování, podmínkou možného přístupu k předmětům.

³⁷ Spencer Brown, *Laws of Form*, s. 3.

³⁸ „Rozlišení je dokonalým obsáhnutím“, Spencer Brown, *Laws of Form*, s. 1.

Když pozorujeme pozorovatele jakožto pozorovatele (a ne jako věci; jako „subjekty“ a ne jako „objekty“), musí se to projevit na obou rovinách. Pozorovatel druhého řádu může pozorovatele prvního řádu pozorovat jako pozorovatele (a ne jako věc) jen tehdy, když vidí, že tento pozorovatel nevidí, že nevidí, co nevidí. *Formulovat* (pozorovat) to lze jen s pomocí negací. Ale právě to nečiní zadost podstatě toho, co se děje. Vždyť operace pozorování se provádí (i když neguje) bez negace. Dělá to, co dělá. V tom spočívá její realita.

Můžeme toto zjištění vyjádřit tradičně třeba jako svobodu druhého pozorovatele, nebo jako zákon respektu k tomu, jak se rozhodne, nebo jako „vnitřní nekonečnost“ subjektu. Vstupujeme pak do blízkosti morálky. A také nutnosti stanovit předem jistá omezení. Takové formulace ale již užívají společenské konvence přičitatelnosti a hodí se jen na psychické, ne již sociální systémy (které ale my vždy zahrnujeme rovněž, když mluvíme o pozorovatelích). Touto cestou bychom mohli získat nanejvýš kulturně či dějinně podmíněné pojmy náboženství. Jejich oprávněnost přirozeně nechceme zpochybňovat, ale my si zde chceme držet otevřené ještě jiné možnosti.

V této oblasti nepozorovatelného, kde nelze rozlišit pozorování a svět jako jeho předpoklad (tedy v nevyznačeném prostoru) tušíme východisko problémů, o nichž pak bývá pojednáváno jako o smyslových formách náboženství a které jsou vystaveny evoluci. Toto tušení postrádá zatím jakýkoli specifický obsah. Je ale kryto naší analýzou média smysl. Toto médium totiž nabízí právě onu nadbytečnou kapacitu, po níž se zde ptáme. I to nepozorovatelné – jak jinak bychom o něm zde mohli pojednávat – může být jako smysl zabudováno do operací, neboť smysl nemá žádné možnosti vyloučení. Můžeme tomu, co zůstává nepřístupné, dát formu negace anebo v logicky náročnějších případech formu paradoxu. Můžeme to nějak označit, třebaže víme, že takové označení nepostihuje to, co máme na mysli, a z toho se bude moci rozvinout porozumění pro symboly, které cíleně odrážejí právě tuto nepřiměřenost. Když to vyjádříme pojmy starší kybernetiky, jde o problém „nutné variety (requisite variety)“³⁹

³⁹ Viz W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, London 1956, s. 206 násl. Viz také týž, *Requisite Variety and Its Implications for the Control of Complex Systems*, in: *Cybernetica I* (1958), s. 83–99.

a východisko pro jakékoli řešení se zdá ležet v pokusu dostat pod kontrolu jedno tajemství pomocí druhého.

Neexistuje na to přirozeně žádný jistý a jediný správný návod. Mnohost těchto možností nám skýtá určitý předběžný pojem pro analýzy evoluce náboženství. V tuto chvíli podržme ale jen to, že strukturální překážku pozorování, která leží v pozorování samotném, lze do univerza smyslu zahrnout jako iritující faktor, jako výzvu k udílení smyslu par excellence. A s tímto zahrnutím vyloučeného, s touto nejprve předmětnou, pak místní, a nakonec univerzální přítomností nepřítomného má co do činění náboženství. Přesto však všechno, co o tom myslíme a říkáme my zde anebo někdo jiný jinde, v náboženství i v jeho sociologické analýze, může být jen pouhou šifrou toho, co je míněno.

V.

Na tomto místě nám ještě jednou pomůže dostat se dál pojem Spencera Browna, a to hraniční pojem jeho kalkulu, pojem „re-entry“. O re-entry může být řeč ve vztahu k velmi rozmanitým rozlišením. Výše jsme mluvili o možnosti re-entry rozlišení mezi systémem a prostředím do systému.⁴⁰ V případě náboženství jde naproti tomu o re-entry rozlišení mezi pozorovatelným a nepozorovatelným do pozorovatelného.

Jednoduché pozorování vyžaduje jen překročení hranice, která odlišuje to, co má být označeno, ode všeho ostatního. Tato hranice předtím neexistuje a vyvstává teprve tehdy, když ji překročíme. Rozlišení musí být součástí operace (jinak bychom nemohli označit nic pomocí odlišnosti od něčeho jiného), ale nesmí být vyznačeno jako forma. V případě re-entry je tomu ale jinak, neboť tuto operaci lze provést jen tehdy, když je označeno rozlišení, které znovu vstupuje do oblasti, kterou sama vytvořilo. Terminologií Spencera Browna: „cross“ (pokyn k překročení) musí být užito jako „marker“ (označení formy).⁴¹ A to lze učinit, aniž bychom k překročení použili marker samotný.

⁴⁰ Srov. oddíl III.

⁴¹ Spencer Brown, *Laws of Form*, s. 64 násl.

Nemusíme se zde zabývat náročnými matematickými podmínkami této možnosti re-entry (její operativní prehistorii v kalkulu). Důležitější je forma operace, která je tím umožněna. Re-entry je paradoxní operací, protože používá dvě rozlišení jako jedno a totéž a ponechává rozlišení cross/marker dvojnásobným; současně je ale také operací, která se odlišuje od imaginárního prostoru, který předpokládá. Prostor se rozlišením štěpí, a proto jej jako jednotu nelze pozorovat. Toto rozlišení je vyznačeno jako forma – jako forma o dvou stranách. Potom se rozlišení překopíruje na jednu stranu formy, a právě k tomu si musíme domyslet onen imaginární prostor, který rozštěpenému prostoru připouští samohybnost (nebo schopnost sebeoznačení). Snad bychom měli říci, že tento imaginární prostor vzniká teprve při provedení kopírování. Ať tak či tak: specifická operace je zaručena specifickostí rozlišení, s nímž je prováděna – tohoto a žádného jiného.

Znázornění re-entry, které se drží jeho jména, vyvolává dojem, že nejprve se provede výchozí rozlišení, a pak se v něm musí provést re-entry. Nejdřív se musí postavit scéna, na níž má být uveden daný kus, a ta musí být odtržena od hlediště, aby bylo jasné, kam umístit pravou a kam předstíranou realitu. Ale pak se může uvést klam, omyl a nepozorovatelnost také na scéně samotné. A divák vidí a chápe uvedený rozdíl mezi pravdou a klamem jako realitu, když odhlíží od toho, že i tento rozdíl sám je v pravdě klamem. Divadlo může symbolizovat svět jen prostřednictvím re-entry, kterému se zabrání v tom, aby se samo zrušilo.⁴² Ale je-li tomu tak, není pak možné postupovat stejně dobře obráceně a přiznat primát formě ve formě? Pak bychom se snad mohli domnívat, že výchozí rozlišení je něčím dodatečně přimyšleným, jako rámec rámce, když už nelze vystačit se světem tak, jak je reprezentován, například s rozlišením sakrálního a profánního? Nešlo by nějakou „machinací (framing up)“ promítnout některé rozlišení ven, aby pak obsahovalo samo sebe?

Takové otázky jsou druhořadé. Konstrukce matematického kalkulu zde má možná jiné priority než sociokulturní evoluce. To, že můžeme, ba musíme tuto otázku pro sebe držet otevřenou, je předurčeno

⁴² Viz k tomu David Roberts, *Die Paradoxie der Form: Literatur und Selbstreferenz*, in: Dirk Baecker (ed.), *Probleme der Form*, Frankfurt 1993, s. 22–44.

pojetím pozorování jakožto užití rozlišení. Pozorovat přece neznamená ani odrážet předem dané struktury světa (což by se mohlo provést správně, nebo také nesprávně), ani něco podobného vyrobit (což by se podle modelu či účelu mohlo vždy zdařit nebo nezdařit). Pozorovat však znamená vytvářet konektivitu skrze rozlišování. Potom o plodnosti počátku rozhoduje to, zda lze pokračovat dál a jaké komplexity bude dosaženo. Pro naše účely zpočátku postačí vidět problém a vyhnout se předběžným rozhodnutím pro jednu či druhou sekvenci.

Soustředme se ale na náš aktuální případ. Vycházíme z toho, že jde o rozlišení pozorovatelného a nepozorovatelného. Další rozlišení mohou následovat vždy podle toho, jak se vyvine pozorované pole náboženství, ale začít se musí s uvedeným rozlišením. Toto rozlišení nepřipouští žádné smysluplné (plodné) křížování hranice. Když ji překročíme, platí „zákon překročení (law of crossing)“ a „zákon anihilace (law of cancellation)“. Když se vrátíme, stojíme zase na začátku, jako by se nic nestalo,⁴³ neboť pozorování se může odehrát jen na straně pozorovatelného (přestože tato strana existuje jen proto, že existuje také ta druhá). Nejde ani o to, učinit nepozorovatelné pozorovatelným – zobrazit je, popsat atd. To by se jednalo o hrubou kategorickou chybu, případně o přechod k jinému způsobu rozlišování. Může se podle všeho jednat jen o re-entry formy do formy, to znamená: *rozlišení* do toho, co je skrze ně rozlišeno. Nejde o jednu ani o druhou stranu tohoto rozlišení, ale o jeho *formu*: o toto rozlišení samo.

Protože náboženství o sobě podává často jen nedostatečné informace, byly nutné tyto komplexní předběžné úvahy k tomu, abychom dospěli k následujícímu výsledku: formy smyslu jsou prožívány jako náboženské, když jejich smysl odkazuje zpět k jednotě difference pozorovatelného a nepozorovatelného a nalézá *pro to* formu. Náboženství nemá nic do činění s „krizí smyslu“, která jako téma existuje teprve nějakých sto let. U témat jako „ztráta smyslu“, „ztráta identity“, „ztráta světa“ jde o pouhé fantomové bolesti⁴⁴ po velkých historických amputacích – jako bylo zavraždění krále a vyprázdnění domovů ve prospěch

⁴³ Náboženská literatura, především buddhistické provenience, popisuje ale často pravý opak: po návratu z náboženské zkušenosti vykoupení už věci tohoto světa *nejsou takové, jako předtím*. Proto náboženství upozorňuje na svůj výkon právě na tomto logickém místě.

⁴⁴ Gudmund Hernes, Comments, in: Pierre Bourdieu – James S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, New York 1991, s. 125 násl.

škol, továren a kancelářů; a když už se to stalo, bylo by domýšlivé chtít, aby se tím zabývalo náboženství. Náboženství nechápe smysl ani jako „potřebu“, kterou by bylo třeba uspokojit. Není tu proto, aby dodalo „hledání smyslu“ vyhlídku na úspěch. To jsou jen antropologicko-funkcionální určení. Také nejde o problém, který zaměstnává Jacquese Derridu a spočívá v tom, že určité užití znaku nelze zopakovat, a on tedy nemůže mít žádnou referenci, která by v každé situaci zůstávala stejná, a že nás tedy metafyzika přítomnosti bytí oklamala. Určitě to může být tak, že čas všechno mění a vyžaduje stále nové zápisy; anebo že veškerá „différence“ je nakonec odkladem difference, a tedy „différance“, a každý opěrný bod lze následně dekonstruovat. Může to být přesně tak, ale pouze to ruší starý posvátný svazek náboženství kosmologie nebo teologie a ontologické metafyziky, *aniž by bylo možné popřít, že i to vše bylo náboženstvím*. Vždyť i to vede jen k otázce, proč se rozlišuje takto, totiž podle schématu bytí a nebytí, přítomnost a nepřítomnost, nebo opakování a neopakování (itération), a ne jinak. Nelze dost dobře popřít, že toto rozlišování dává smysl. Zůstává ale otázkou, co je nepozorováno, když se tak, nebo také jinak, rozlišuje. A problémem náboženství, který je odlišuje ode všech ostatních podniků světa, je jen jeden jediný: jak je možný smysl, je-li tomu tak.

Nepozorovatelností se přitom nemíní, jak lze nyní konečně dovodit, praktická nepřístupnost, nýbrž právě to, co pozorování samo činí nepozorovatelným. A tím je vždy dvojí: jednak pozorování samo a jednak nevyznačený stav světa, v jehož rámci rozlišuje to, co pak označuje. Náboženstvím se tak nekompenzují žádné defekty, starosti ani nejistoty, nýbrž pouze nutná podmínka každého zakládání si na něčem-a-ne-jiném, ať už v prožívání nebo v jednání, ve fyzických anebo v sociálních systémech.

Každé rozlišení, je-li již jednou vyznačeno, poskytuje volnost obrátit se k jiným rozlišením. To způsobuje právě vyznačení, protože ono, na rozdíl od situace, kdy pouze narazíme na něco, co je pak označeno, činí rozlišení rozlišitelným. V jazyce Gottharda Günthera by šlo o „transjunkcionální operaci“, to znamená takovou, která rozhoduje o tom, zda určité rozlišení bude přijato anebo odmítnuto.⁴⁵

⁴⁵ Viz: Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations, in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, sv. I, Hamburg 1976, s. 249–328.