

Systemová teorie, náboženství a Niklas Luhmann

Náboženství lze považovat v jistém smyslu za královské téma sociologie. Přinejmenším bylo profilující pro její klasiky v čele s Weberem a Durkheimem a Luhmann také oběma věnuje nezbytnou zmínku v úvodu své práce, byť jeho hlavní inspirací jsou spíše američtí funkcionalisté pozdější generace. To uvidíme dále, prozatím však postačí připomenout, že také Parsons, u něhož strávil Luhmann učednická léta, se zvláště ve svém pozdním období k tomuto tématu ještě jednou vrátil.

Vyvstává otázka, zda na tomto místě podrobit text Náboženství společnosti interpretaci, zda – zvláště tehdy, je-li text tak terminologicky hutný, jako je tomu zde – vysvětlovat základní pojmy, a pokusit se tak o sestavení určité příručky k jeho čtení, anebo jej zasadit do ještě širšího kontextu autorova myšlení. Ani jednu z těchto funkcí zřejmě nelze zcela opominout, a proto se pokusíme učinit jim alespoň zčásti zadost.

Již zkraje je třeba upozornit na péči, kterou Luhmann věnuje průběžné důsledné reflexi toho, co právě říká: v této disciplíně vyniká natolik, že jej lze řadit po bok filosofických klasiků,¹ bylo by možné poukázat na to, že se jedná o důsledek zvolené metody, avšak právě tak (či dokonce v ještě větší míře) jde o výraz autorova naturelu (či jeho écriture), jež někteří nazývají „posedlostí teorií“: ostrážitost vyjadřování paradoxně text činí snadno rozeznatelným mezi jinými autory, a tedy nikoli více anonymním, nýbrž identifikovatelným. Po obratu, který Luhmann jinde charakterizuje jako „post-metafyzický, post-ontologický post-konvencionální, post-moderní, to znamená

¹ Ostatně svědčí pro to nejen fakt, že mu byla v roce 1988 udělena Hegelova cena, ale i analogie, která bývá vyslovována: čím byl Hegel pro první polovinu devatenáctého století, tím je Luhmann pro druhou polovinu dvacátého, zejména proto, že pro oba platí jistá neopominutelnost – doboví myslitelé se s nimi nevyhnutelně musejí vyrovnat; široký a komplexní záběr obou autorů, stejně jako důraz na „systém“, jsou markantní na první pohled (srov. Gumbrecht 2010).

post-katastrofální²,² se ve společnosti, která ztratila hierarchické uspořádání, teorie uplatňuje jen jako pozorování druhého řádu, založené na multifokálním modelu.

Jeho kniha *Die Religion der Gesellschaft* je posledním ze série textů věnovaných tématu náboženství³ a Luhmann v něm zdůrazňuje své inspirační zdroje, jako by sám chtěl ustoupit do pozadí. Znovu se zde také setkáváme se staršími motivy, které měl příležitost rozvinout již dříve: diferenciaci náboženství v třetím svazku *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, náboženství jako kulturu⁴ a zejména funkci náboženství.⁵ Přitom se však tyto motivy objevují uspořádané do řádu kapitol, který sám je možno považovat za jedno ze sdělení knihy. V „královské disciplíně“ sociologie jde totiž do jisté míry o prubířský kámen klíčových konceptů teorie společnosti, jejichž systém se zde ověřuje – v tomto se také sbíhá Luhmannův pohled na Webera a Durkheima.

Stále více výkonů a způsobů jednání, které bývaly dříve bytostně spojovány s náboženstvím, se dnes často objevuje mimo jeho explicitní rámec. Luhmannovo paradigma funkční diferenciaci dovoluje pochopit, jak a zčásti i proč k tomu došlo. Na náboženství zejména již nejsou vázány projevy ctností, neboť spojení náboženství s morálkou bylo vždy kontingentní. Nejsou na ně odkázány ani jiné mimořádné výkony, například sebeobětování, které mohou být vykonány i bez reference k náboženství a zcela jistě mimo hranice jeho organizace. Také umění, vzdělání, lékařská péče, výchova, intimní vztahy i právo, které bývaly více či méně dominantně pohlceny náboženským systémem, dnes stojí samostatně. V převažujících teoriích tento jev,

² Luhmann 2001: 286.

³ Práce na této knize o náboženství, s nimiž Luhmann začal na počátku 90. let minulého století, přerušila jeho nemoc a nakonec i smrt. S tímto textem nebyl ještě zcela spokojen – důkazem jsou i odkazy na novější literaturu, kterou hodlal použít, stejně jako poznámky k rozvedení dalších aspektů tématu, které obsahoval rukopis. Text je tedy možné považovat za v jistém smyslu neúplný, což lze ovšem považovat i za jeho výhodu, protože možná díky tomu zastírá o něco méně než tzv. „ucelený“ text ony záchytné body, kolem nichž kondenzuje. Naše situace je vlastně průhlednější vzhledem k tomu, že neúplnost textu lze snadno nejen vyslovit, ale i vyčíst zřejmých důkazů. Přesto se zřejmě nejedná o fragment v klasickém smyslu slova; jde o poměrně pokročilý text těsně před dokončením, kdy můžeme za úplnou do značné míry považovat jeho kostru, na rozdíl od detailů jednotlivých kapitol. Redakčně doplněny byly jen citace a několik drobností.

⁴ Luhmann 1996.

⁵ Luhmann 1977.

či alespoň jeho nejnápadnější část, bývá nazýván sekularizací; užití tohoto výrazu nebrání nic ani nyní, nicméně v teorii sociálních systémů je vztah sekularizace a funkční diferenciacce obrácený – to druhé je obecné a to první je jeho zvláštním projevem. K tomu je třeba připomenout, že Luhmann odmítá vidět situaci náboženství v sekulární společnosti jako krizi zato pozoruje spíše některé jeho strukturální neslučitelnosti s jinými systémy (270).⁶

Při práci se svými zdroji Luhmannův na první pohled selektivní přístup jen zviditelňuje to, co musí každá úvaha, která se rozhodne pracovat s pestrostí diskurzů, do jisté míry provést, totiž výběr z množství již zachycených otázek a odpovědí. Často používaný odkaz na „jeden zdroj za všechny“ svědčí o vědomém rozhodnutí, které podtrhuje funkcionalistickou metodu i ve vztahu k textu samému – více dokladů, odpovědí i způsobů kladení otázky je možných, podstatné je, že krouží kolem stejného ohniska neboli vztažného problému.

Kromě myšlenek funkcionalistické systémové teorie tak v knize narazíme také na teorii forem, evoluční teorii, princip autopoiesis i teorii komunikace. Výsledná podoba jejich složení je sice do jisté míry předurčena, zároveň je ale již sama jejich volba natolik osobitá, že jejich shnětením vzniká nový úhel pohledu, ale také spleť souvislostí mezi těmito teoriemi navzájem. Luhmanna však odlišuje i překvapivě systematický způsob zpracování. V případě náboženství je navíc specifický díky napětí s „domácí“ teorií tohoto systému – teologií.

CHERCHEZ LA FONCTION

Proč otázka po funkci? Lze zhruba říci, že nahrazuje starší otázku po podstatě. Ani funkcionalistický přístup se tedy nespokojuje s bezprostředně pozorovatelným, s tím, co je o jevech na první pohled zřejmé, ale zajímá se o širší kontexty, a táže se, jakou mají funkci. Tyto kontexty jsou sdružovány a samy na vyšší úrovni tematizovány pojmoslovím systém-prostředí, které je do jisté míry ahistorické,

⁶ Není-li uveden u odkazu autor, je jím Luhmann. Není-li uveden název, je jím Religion der Gesellschaft. Jednoduché odkazy řadíme přímo do textu.

ale není pochyb o tom, že pro Luhmanna je diferenciacie původních funkčních (sub-)systémů odůvodněná spíše historicky, jako nástupce původní hierarchické společnosti. I systémy tedy mají své dějiny, a to proto, že se odvozují od určitých sfér komunikační aktivity; to, že jde o aktivitu komunikační, je drží v těsné vazbě na konkrétní situace. Zároveň jsou však dány vztažným problémem, a tedy dostatečně univerzálně, aby se uplatnily v různých historických momentech.

Funkcionalistický přístup u Luhmanna lze navíc považovat za jedno z mála koherentních a ucelených řešení otázky, co se s náboženstvím stalo v (pozdně) moderní společnosti, tedy když zejména nárok vědy na výklad světa, ale také sociální představy demokracie jako vlády lidu a rovnosti před zákonem, rozvoj dostupných komunikačních médií a efektivnější vzdělávací systém vyřadily mnohé dřívější role náboženství. I jistá – téměř nevyhnutelná – sebezahleděnost institucionálního náboženství (stejně jako u institucionalizovaného práva, vědy či politiky) jen potvrzuje jeho funkční diferenciaci. A funkční přístup mimo jiné také potvrzuje deklarovanou roli teorie, v daném případě religionistiky, jako interdisciplinární zprostředkovatelky komunikace mezi insulárními okruhy fixovaného. Může být dokonce otázkou, zda v době hyperreality (Baudrillard) není funkce jediným možným zbývajícím předmětem zkoumání.

Samostatnost pohledů na společnost optikou jednotlivých dílčích systémů je patrná již od raného novověku a Luhmann ji na jednom místě pro ilustraci personifikuje: Komenský pro vzdělání, Hobbes pro politiku, Marx pro hospodářství, Kelsen pro právo atd. (1975: 194). Každý z takových pohledů je přirozeně reduktivní, což ale neznamená, že by bylo možné odbouráním takové redukce dosáhnout natrvalo pohledu autentického, celkového, nýbrž to, že jde o historicky poněkud opožděný, protože na vývoji (zejména „klasických komunikačních“) médií závislý, projev toho, že redukce vždy již probíhá, a to na té nejzákladnější úrovni tvorby sociální. Redukce (komplexity) je totiž vlastní každé komunikaci, protože každá komunikace je selekcí (či jinak: v situaci výchozí dvojité kontingence nezbyvá než tuto kontingenci redukovat; za účelem redukce kontingence jsou dokonce později vynalezeny zvláštní pojmy, kterým Luhmann říká kontingenční vzorce, v náboženství „bůh“). Aby spolu mohli dva (Luhmann je nazývá „ego“ a „alter“) komunikovat, musí každý z nich redukovat

komplexitu vlastní i svého prostředí, a to jedním ze dvou funkčně rovnocenných způsobů: prožíváním a/nebo jednáním.⁷

Otázka funkční diferenciac(e) je podle Luhmanna jak pro současný sebepopis náboženství, tak pro jeho vnější pozorování ne-li tou nejdůležitější, pak zřejmě jednou z klíčových. Stále však ještě není patrné, jak na ni sami představitelé náboženství odpovídají – často lze slyšet formulace představ, které s diferenciací společnosti vůbec nepočítají, vedle těch, které z ní vycházejí, avšak jsou v menšině. Vedle toho se dějí kroky, které implicitně směřují k více méně jasnému přijetí funkcionalistického řešení (např. osamostatnění církve a náboženských společností od státu v rámci tzv. majetkového vyrovnání), aniž by to však doprovázela dostatečná explicitní reflexe uvnitř sociálního systému náboženství samotného. Přesto je i tak patrné, že sociální podmínky, které jsou určovány do značné míry tím, co vnější prostředí systému dovolí, již tento systém diferencovaly (ve smyslu zúžení jeho funkce), ať již to sám o sobě uvnitř reflektuje či nikoliv. A právě jednu z variant této reflexe Luhmann nabízí.

Diferenciace funkčních systémů tedy představuje železný zákon, kterému se ani náboženství nedokáže vzepřít: pokouší-li se klást mu překážky, vyvolává jen zkušenost difference mezi diferenciacním pohybem a jeho brzděním, což pohyb jen podporuje, a pokouší-li se nastolit svůj primát mezi jinými funkčními systémy, opět to jen podněcuje také ostatní systémy ke snaze o totéž (2012: 309).

Luhmann tak nenabízí výkladový systém pro náboženského insidera, byť se tomu v některých bodech blíží: nabízí koncept operativního uzavření, popis vztahů k prostředí, model zařazení do diferencované společnosti, perspektivu náboženské evoluce v situaci vývoje celospolečenského. Aspirace zde sahají dále, až k obnažení třecích ploch, nastolení paradoxů, *a právě v tom a skrze to* v pozorování funkčních řešení jednotlivých problémů. Luhmann se tak sice vyhýbá hegemnickému teologickému jazyku, ale přesně a vhodně s ním pracuje.

Pohled na náboženství ve funkčně diferencované společnosti sdílí také Parsons, Merton a další. Luhmann se ale ve funkčním pojetí nezastavuje téměř před ničím, a jeho teorie je až matematicky

⁷ Ostatně redukce komplexity je základním způsobem operace všech systémů, nikoli jen sociálních, srov. 2006: 40 násl.

důsledná. Jistá metaforičnost, která je mu vlastní, odpovídá těmto základním volbám. Proto například také nahlíží na sociální systémy jako na autoreferenční (v komunikaci odkazují k sobě samým), ba ještě silněji jako autopoietické.

K tomu se ještě vrátíme; jedním z bezprostředních důsledků funkčního pojetí je však otázka po tom, co se děje s rámcem, „vztažnou soustavou“, v níž je funkce vůbec možné rozeznat. Jedním z možných názvů pro tuto soustavu je „kultura“. To nové pak spočívá v tom, že „vynález „kultury“ tematizuje jako důsledek radikálně kontingentní povahy selekcí v moderní společnosti; selekce jsou činěny bez jakéhokoli přímého ohledu na absolutní kritéria (což ale neznamená bez ohledu na stabilitu). Dopady na náboženství jsou pak dány nutností srovnávání. Kultura jako fundamentální srovnávání má u Luhmanna charakter základní možnosti rýsující se před všemi funkčními systémy a doléhající na ně: srovnání (Vergleich) obsahuje dvojí ohled rovnosti a různosti současně, jde právě o roz-rovnost (Ver-gleich),⁸ kdy jedna podoba systému obsahuje vždy již podoby k ní různé, aby vůbec mohla být srozumitelná.⁹ Klíčové je to, že se srovnání vůbec tematizuje, že je jako takové rozeznáváno, a umožňuje tudíž jednak odchylky označit a jednak je *cíleně vyhledávat* – v sociální realitě není v současnosti rovnost ani různost z absolutního hlediska preferována, ale zato lze říci, že obě jsou reflektovaně využívány *jako takové*.

Luhmann proto zdůrazňuje princip ekvifinality,¹⁰ aby poukázal na odlišnost od postulátu nepostradatelnosti určitých sociálních forem.¹¹ Lze jinak říci, že Luhmann plně zohledňuje to, na co upozorňuje Merton, když identifikuje tři klíčové předsudky, nazývané postuláty, jimž by se funkcionalistická analýza měla *vyhnout*: postulát funkční

⁸ „Vergleiche forcieren die Gleichheit des Verschiedenen und die Verschiedenheit des Gleichen und generieren damit...Kultur.“ (Luhmann 1996: 306).

⁹ To má za následek, že se všechny artefakty zdvojují (jednou figurují v bezprostřední funkci a podruhé jako „doklad kultury“), což se týká i náboženství: paradoxu „nevěřící“ komunikace náboženství si diskurz odpomáhá diferenciací, např. zavedením „civilizované“ formy křesťanství. Potom může mezi náboženstvím a jeho pozorovateli docházet ke vzájemným iritacím, které každá ze stran může přepracovat na informace (Luhmann 1996: 300–305).

¹⁰ Který tvoří již součást pojmové výbavy zakladatele obecné systémové teorie Ludwiga von Bertalanffyho, srov. týž 1950.

¹¹ K analýze tohoto principu viz např. Merton 1968, zejm. s. 88: „Functional needs are here taken to be permissive, rather than determinant, of specific social structures.“

jednoty (společnosti, na něž je třeba odpovědět, že společnosti bez psané kultury nelze vnímat stejně jako společnosti s ní, a že to, co ony staré funkčně integruje, se může v těch nových jevit jako dysfunkce; jde tedy o to, jaké má údajně „fungující“ funkce „vedlejší účinky“, což lze shrnout protikladem funkce-dysfunkce), postulát univerzálního funkcionalismu (všechny přetrvávající kulturní formy jsou nevyhnutelně funkční; zde je na místě poukázat na to, že funkčnost je otázkou míry, takže jde o čistý poměr funkčnosti a afunkcionality), a konečně postulát nepostradatelnosti (některé funkce jsou nepostradatelné, a proto jsou nutné také kulturní formy, jež tyto funkce naplňují; pak je třeba ukázat, že často lze nalézt alternativní kulturní formy, které by mohly nahradit stávající, a ty tak nejsou nepostradatelné, ústřední je zde nevyločitelná pluralita funkčních ekvivalentů). Luhmann se tedy snaží postupovat tak, aby se vyvaroval funkcionalistického dogmatismu, který popisoval Merton, a tedy mít na paměti, že jde o rozměr funkčních a dysfunkčních účinků, o poměr skutečně funkčních a afunkčních důsledků a o hledání alternativ. Žádná funkce není v neměnném spojení s určitou kulturní formou, takže by tato byla jejím přímým odrazem: kulturní forma může být také dysfunkční, nemusí plnit *jen* danou funkci, a nemusí pro ni být nepostradatelná. Kdyby pevné spojení obou bylo možné nazvat funkcionalistickým idealismem, zde by se jednalo o určitou verzi pragmatismu.

Tak například již Weber dělil autoritu na *tradiční*, *charismatickou* a *byrokratickou*. První dvě přitom vycházejí z určitého transcendentního zdůvodnění – buď role tradice a náboženství jako systému zvyků a institucí, anebo role daru shůry, charismatu. Obě ale přitom nelze asi plně rozdělovat – snadnější je považovat obě za náboženské, a to umožňuje Luhmannův přístup, který myslí náboženství jako dynamický sociální systém, v němž hraje roli tradice i charisma a jeho nositelé, kteří se čas od času postaví do čela či zaujmou významné postavení, a dovolí tak celému systému z nich profitovat. Funkční ekvifinalita řeší otázky dosavadních pojetí tam, kde se váží jen na jednu podobu náboženství.

Důraz kladený Luhmannem na funkční diferenciaci je třeba doplnit ještě důrazem na pozorování druhého řádu:¹² funkční systémy se

¹² Terminologie převzatá od Foerstera, např. 1981.

v pozdní moderně čím dál více orientují na aktivity prozrazující jejich reflexi, tedy pozorování sebe sama i své funkce v prostředí (o čemž na jiné rovině svědčí i jejich „re-entry“). Jde tedy o to, že vztahy funkčních systémů navzájem i k sobě samým již nejsou jednoduché, nýbrž generují aktivity pozorování v reflexi, jejichž relativní váha stále narůstá. Funkční systémy si tak „hlídají“ své pole působnosti, ale pozoruhodnější je důsledek toho v podobě pozorování druhého řádu. Přitom již jednou komplikovaný reflexivní vztah k sobě nelze vrátit zpět do modu pozorování prvního řádu, alespoň ne běžnými evolučními prostředky, protože systém se svou činností již přenastavil na jiný modus (umgestellt).

Funkční pojetí není v systémové teorii zdaleka Luhmannovou výsadou. Tak jeden z jejích klasiků, Kenneth Boulding, se již oproštuje od „člověka“ a zavádí jako základní prvek sociálních systémů role, mezi nimiž dochází ke komunikaci: „Nícméně je vhodné pro jisté účely rozlišovat jednotlivého člověka jako systém od sociálních systémů, které jej obklopují. V tomto smyslu lze o společenských organizacích říci, že představují další úroveň organizace. Jednotkou takových systémů pak zřejmě není osoba, jednotlivý člověk jako takový, nýbrž ‚role‘ – ta část člověka, které se týká organizace či situace, o níž jde, a skoro by se chtělo definovat společenské organizace, resp. téměř každý sociální systém, jako soubor rolí, spjatých dohromady komunikačními kanály.“¹³

Systémová teorie tak původně pracovala s funkcemi jednotlivců. I poslední Parsonsovy eseje k náboženství¹⁴ jsou psány méně z hlediska systému a více s ohledem na náboženství jako projev jednotlivce. Luhmann pak vybrousil systémovou teorii náboženství do důsledné podoby, byť hlavní motivy (náboženská změna, vztah inkluze a funkční diferenciaci) se dají nalézt již u Parsonse. Společné pro Parsonse i Luhmanna je hledání hranic náboženské formy. Zatímco Parsonse je odvážnější a funkcionalisticky v leccems „heretičtější“,¹⁵ Luhmann trvá (až na výjimky, které ukážeme) na funkční specializaci a operativním uzavření náboženského systému.

¹³ Boulding 1956a: 205.

¹⁴ Srov. zejména Parsonse 1978.

¹⁵ Například v přiznání víry jako média i sekulárním odnožím, jako jsou humanismus, marxismus, ale obecně i civil religion založené na durkheimovské morální společnosti (1978).

Náboženství je společenský fenomén, vyvíjí se spolu se společností a doznává historických změn, stejně jako Luhmannova funkcionální teorie o něm. Jako první v tomto vývoji přináší raná Luhmannova práce *Funktion der Religion* [Funkce náboženství, 1977] některé zdařilé formulace, jež autor ve své pozdější práci již neopakuje. Akcent se totiž později přesouvá z funkce náboženství k jeho kódu, tedy blíže směrem k tématům spojeným se samotnou komunikací a jejím obsahem, nicméně tento přechod je plynulý. Ve Funkci náboženství jsou pozoruhodná již do jisté míry alternativní vymezení funkce náboženství: reformulovat či vysvětlovat převod neurčitelné kontingence na určitelné (nikoli tedy toto převádění samotné, což činí všechny sociální systémy, ale jeho *reformulace*).¹⁶ To již signalizuje, že náboženství je do jisté míry vždy funkčně spjata s celospolečenským systémem, zároveň ale podněcuje náboženskou de-socializaci světa.¹⁷

To znamená: ne vše, co by mohlo být také jinak, vyžaduje zásah náboženství, nýbrž jen to, co se nedaří jinak určit, teda ona reziduální vrstva, v níž se jiné funkce ztrácejí či k níž nemají svými prostředky přístup. Náboženství se kvůli tomu dostává v prostředí funkcionální diferenciace *jako první* pod tlak abstrakce (Abstraktionsdruck), kterou pro společnost absorbuje a zároveň usměrňuje, kanalizuje (1977: 189). Luhmann dokonce konstatuje, že co společnost funkcionální diferenciací drobí, to náboženství sceluje prostřednictvím svého systému symbolů (tamt.). To je však třeba chápat jen jako jiný popis re-entry, tedy řešení problému, jak zahrnout, promítnout, vyjádřit univerzální partikulárním (čili rozlišení samo na jedné z jeho stran). Reziduální, zastřešující funkce dokáže vystupovat stejně partikulárně, je-li to třeba, jako ostatní způsoby práce s kontingencemi.¹⁸

¹⁶ Luhmann 1977: 36, 80 násl. Srov. také: „...die Welt sei für alle Beobachter dieselbe Welt, und sie sei durch Beobachtung bestimmbar. Der restliche Problemzustand wurde dann der Religion überlassen, die die Transformation von Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit zu erklären hatte.“ (1997: 154–15).

¹⁷ Luhmann 1977: 95–97.

¹⁸ Pozoruhodné je však, jak Luhmann upozoruje, že platí také opak: každé (partikulární) pojetí kontingence získává dříve či později univerzalistický nádech (např. je-li chápána jako vzácnost, začíná se vše jevit jako vztažené k vzácnosti). Operativní uzavření předurčuje funkční systémy k tomu, že každý z nich má sklon považovat svou specifickou funkci za univerzální kompetenci. A to má důsledky pro vztahy mezi nimi.

KOMUNIKACE JAKO MOTOR SOCIÁLNÍ AUTOPOIESIS

Různé systémy pracují s kontingencemi různě: jakým způsobem s ní tedy pracují systémy sociální? Vzhledem k tomu, že entropie jako míra neurčitosti systému je rovnovážným stavem, spěl by sociální systém ke svému zániku bez procesu vnášejícího do něj určitost – a to pro Luhmanna znamená bez komunikace, založené na diferencích. Proto je důležité ověřit mechanismy, umožňující udržet komunikaci v chodu i za nepříznivých podmínek. Na rozdíl od sociologického zkoumání postojů, idejí, či jednání se tedy Luhmann zaměřuje na komunikaci. Činí to také proto, že ve skutečnosti postoje atd. nejsou nikdy v dostatečné míře hotové či stejné, nýbrž vznikají a mění se častěji, než je vhodné pro jakoukoli užitečnou analýzu.¹⁹ To však neznamená, že by byl vztah komunikace a jednání stranou jeho zájmu.

Nejprve si představme, o jakou komunikaci jde. Oproti např. Shannonovi, tedy v zásadě lineární představě, se Luhmann inspiroval spíše jinou školou ze stejné poválečné doby, Palo Alto, která již chápe komunikaci nelineárně. Odsud přejímá také Batesonovskou definici informace jako difference, která dělá diferencí (a na které proto záleží, which makes a difference).²⁰

Blíže lze věc pochopit, když si uvědomíme, že výchozí situací komunikace není znalost informace, nýbrž její absence – komunikuje se primárně proto, aby se sdělilo, co dosud není (adresátovi) známé. Informace, tedy (podle Batesona) difference, která působí rozdíl, může být sdělována jen tehdy, vzniká-li „Erkenntnisgewinn“ (1997: 37), tedy přidaná hodnota známého. Ta může mít podobu nejen triviálního sděleného obsahu, ale např. také distance či jakéhokoli vztahu vůči předmětu sdělení třeba tak, jak o nich pojednává teorie řečových aktů. Není tedy vázána jen na obsah („sdělení“), ale je procesem komplexnějším. A v tomto procesu je každý aspekt sociálně relevantní.

Viděno z tohoto úhlu je jednou z největších hrozeb pro jakýkoli funkční systém to, že se v něm přestanou vyskytovat informace

¹⁹ K tomu dodává ve svém Úvodu do teorie systémů přímo: „Nedomnívám se, že pojem jednání se hodí k tomu, aby v naší souvislosti nastoupil na místo pojmu komunikace, protože normálně předpokládá aktéra, jemuž může být jednání připísáno, a protože se dá jen špatně přizpůsobit socialitě.“ (2004: 79).

²⁰ Bateson 1987: 199, 229, 271, 321, 323.

a naprostá většina komunikace se stane redundantní, tedy obíháním diferencí, které již nepůsobí další diference (či „na nich nezáleží“). Právě to v jistém ohledu hrozí také náboženství, pokud ztratí svou autopoietickou dynamiku, jejímž plodem takové podnětné diference jsou.²¹ Konstatuje-li se např. v sociologii náboženství „naprostá dostupnost“ (sheer availability)²² náboženských textů (komunikací), jež brání udržení pojmu tajemství tak, jak funguje v méně rozvinutých společnostech, jsme svědky zvýšené redundance komunikací, která do jisté míry činí zbytečným to, aby příslušné informace pokaždé procházely individuálním vědomím, takže jsou méně závislé na interpersonálních vztazích, což zároveň zvyšuje roli diference, tedy protestu vůči takovým komunikacím (2006, 197–198).

Přítom platí: oč silnější jsou stabilizační mechanismy, zvláště na úrovni detailu, daného systému, o to nesnadnější je diference do komunikace zařadit. Autopoiesis náboženství tak může chřadnout, nakolik se věnuje pouze omílání redundantních výroků a jeho komunikace se obvykle zastavuje tam, kde by měla začít – u otázek plodících další diference.

Z analytického hlediska jsou východiskem Luhmannova pojetí komunikace tři bühlerovské²³ ohledy komunikace: informace, sdělení, porozumění. Již je jasné, že ne každé sdělení, dokonce ne každé smysluplné sdělení je informací: tou je jen diference, která je překvapivá, diference, která činí rozdíl. Ale ani každá informace ještě nepředstavuje komunikaci. To lze říci jen o takové, která je přijata s porozuměním (jinak by šlo o pouhé chování – behavior)²⁴ a slouží za základ další selekci.²⁵

Splní-li tyto podmínky, slouží komunikace jako motor autopoiesis sociálních systémů. Jaký je potom její vztah k jednání?

„Elementární proces, konstituující sociálně jako zvláštní realitu, je tedy komunikační proces. Tento proces ale musí, aby se mohl sám řídit, být redukován, dekomponován na jednání. Sociální systémy

²¹ Autopoietické systémy jsou suverénní, pokud jde o ustavení identit a diferencí. 1986: 174.

²² Berger 1980: 35.

²³ Bühler 1934.

²⁴ Luhmann 2004: 288 násl., zvl. 221.

²⁵ Komunikace vzniká jen tehdy, když je diference [informace a sdělení] pozorována, připsána, pochopena a položena za základ volby navazujícího chování. (2006: 163 [překlad vlastní]).

tudíž nejsou vybudovány z jednání, jako by tato jednání byla produkována podle organicko-psychické konstituce lidí a mohla existovat pro sebe. Jsou na jednání rozkládány a touto redukcí získávají konektivní báze pro další komunikační procesy.“ (2006: 160-161). Podívejme se na tento myšlenkový postup blíže.

Důraz na komunikaci neznamena její odtržení od jiné praxe, ale naopak její chápání vždy jako komunikativních vztahů na cestě mezi prožitkem (Erlebnis) a jednáním (Handlung, 1977: 152). Funkcionalistický přístup však tvoří žilkování stromu luhmannovské teorie a to lze dobře vidět mimo jiné i na tom, že diskuze o prvenství komunikace či jednání (či jejich protnutí v podobě komunikativního jednání) je řešena důsledně podle funkčního klíče: komunikace funkčně není jen jednáním (obojí lze odlišit), ale stojí v nerozlučném (kruhovém) vztahu, a to ve vztahu privilegovaném. Jedno pro druhé slouží k redukcí vlastní komplexity (2006: 193), jedno i druhé umožňuje tedy přejít z vlastní strany v určitém bodě na druhou, a tím se „nadechnout“ z prostředí: co se mluví, přejde v to, co se dělá, a to zase umožní další promluvu. Prvotní funkci pro konstituci sociální je ale přitom komunikace.

Jak řečeno, funkcí komunikace je redukovat komplexitu pomocí diferencí. Luhmannovi tím jde o minimalizaci prahu předpokladů pro teorii sociálního jednání, tedy o rovinu předcházející schematizaci např. typu účel-prostředek.

„Absorpce nejistoty znamená, že za normálního chodu věcí nemáme možnost začínat stále od začátku a stále se mluvícího ptát, jak to, že řekl právě tohle a ne něco jiného, jaký byl horizont jeho možností atd. Nemůžeme se stále znovu prohrabávat tím, co už je minulé. Nedostává se nám pro to času. Můžeme ale říci ‚ano‘ nebo ‚ne‘. Namísto zkoumání toho, jak k něčemu došlo, jak se z informace stal text nebo jak to, že byla vyřčena, proč je teď na programu dne, jak udat nějakou skutečnost atd., se o to možná vůbec nemusíme starat, protože můžeme říci, že si to nemyslíme... už samotný komunikační proces má do jisté míry naspěch. Je odkázán na sekvencování a nemůže se neustále zaplétat do sebe, takže se nakonec volba ano-ne stává velmi abstraktní možností, která působí jako zkratka, determinující další kroky vždy podle toho, zda se pokračuje po větvi ‚ne‘ a dospěje se ke konfliktu, anebo se sdělení bez dalšího postaví za základ pro další komunikace.“ (2004: 303-304).

Luhmann si tedy všímá banální skutečnosti, že navazování je vždy otevřené pro souhlas (konsens) a nesouhlas (disens). Tím se do původně nelineární situace vnáší linearita. Navíc to, že se o určitém jednání odehrává komunikace, neznamená nutně vždy porozumění (konsens), ale koexistenci více než jednoho způsobu prožívání smyslu: „univerzálním implikátem smysluplné komunikace je pouze to, že *každý* smysl odkazuje na *spolu*prožívání jiných“ (1982: 376–377). Tím Luhmann rozšiřuje hranice smyslu (explicitně proti Habermasovi) i na polemické, diferující (Lyotard: *différend*) situace. Jinými slovy, perfektní formou již není pouze konsens, ale právě tak disens, takže je možné jako „plnohodnotné“ popisovat i situace konfliktu, revoluce, rozepře a to pak umožňuje také lepší návaznost jak na informační teorie,²⁶ tak také na evoluční teorii.

Myšlenka, že klíčová pro sociální systém je komunikace, však nepochází od Luhmanna, ale sahá již ke konci 40. let k pracím Norberta Wienera.²⁷ Ten jí přisuzuje úlohu obstarávat rovnováhu a všímá si, že největší míra komunikace prochází masmédií, která však nejsou přístupná všem stejně, takže „ten systém, který by více než který jiný měl přispívat k sociální homeostáze, je uvržen přímo do rukou těch, které nejvíc zajímá hra moci a peněz, v níž jsme již měli možnost odhalit jeden z prvků nejvíce narušujících homeostázu společnosti“ (1948: 188). Zpětnou vazbu v rámci kybernetiky druhého řádu dodává systému pozorování jeho „inženýrů“, které se zároveň účastní jeho tvorby: platí to typicky právě u náboženského subsystému s jeho výraznou rolí teologů v definování přípustných selekcí náboženské komunikace.

Roli komunikace lze vyjádřit i takto: osud náboženství závisí na tom, jaká je role sémantiky uvnitř jeho systému.²⁸ Podstatná pro náboženství je tedy určitá sémantická architektura (2012: 282), kterou je třeba chápat také empiricky – již pouhé dochování určitého druhu textů (např. ve středověku textů plných morálních odsudků)

²⁶ Ve smyslu měření informačního zisku diferencí v návaznosti na Batesonovu definici informace: a obráceně také pojmání kultury jako procesování diferencí–informací (srov. Luhmann 1996).

²⁷ Wiener 1948.

²⁸ To se nejlépe ukazuje na tom, že přehlížení vlastní diferenciacie, kdy náboženství považuje ještě dlouho vlastní sémantiku za sémantiku společnosti jako takové, paradoxně nebrání rozvíjení této sémantiky. (2012: 309).

ovlivňuje vývoj funkčního systému, resp. jeho sémantiky. Luhmanna zajímají především vztahy a peripetie sociální sémantiky a sociální struktury, a to nejen jako vzájemně se podmiňující aspekty systému, ale zejména vztahy mezi jejich diferencemi: jak formuje rozdíl v tom, co se říká (sděluje), rozdíly v tom, jak se sociálně žije. To právě u náboženství slibuje hojně výsledky, zároveň to ale staví do nesamozřejmého světla úvahy uvnitř tohoto systému samotného, které se dotýkají difference oddělující jej od okolí i uvnitř jej rozrůzňujícího.

Řečeno jinak: Luhmann sleduje vznikání volných prostorů pro určité sémantiky, které jsou pak nějak obsazovány, a táže se, proč jsou obsazovány tak a ne jinak. Tato znovu a znovu systematicky kladená otázka umožňuje opominout zavádějící souvislosti, které kritický zrak odhalí jako povrchní, a naopak nechat postupně vyvstat jiné souvislosti, které s přispěním popisu vlivů na komunikaci (písmo, funkční diferenciace) vedou k některým odpovědím. Obsazování komunikačního prostoru se děje jako vnikání připravených možností, jak uspořádat kontingence z určitého úhlu pohledu, který se již nabízí. Prostor se obsadí a určitý koncept se prosadí tehdy, když zapadne dostatečně přesně do dějinně-sociálních očekávání, a je mu proto dána příležitost, aby se stal systematicky uplatňovaným a univerzálním.

MÉDIA ANEB CESTA K ÚSPĚCHU

Komunikace se tedy živí diferencemi a na jejím průběhu závisí pokračování systému. Umožňovat další komunikace znamená v luhmannovském slovníku být „konektivní“. Konektivita (Anschlußfähigkeit)²⁹ znamená navazování komunikace a odráží ryze pozitivní hodnotu: je-li možné pokračovat, komunikace „žije“ dál a udržuje se autopoiesis. V tomto smyslu jsou celé funkční systémy také kontingentní, tj. jejich výskyt závisí na tak „nahodilé“ operaci, jakou je komunikace.

²⁹ Pojem původně přejatý z biologických (neurální sítě) a technických (počítačové sítě) kontextů si Luhmann přizpůsobuje, aby vyhovoval myšlence navazování, tzn. pokračování komunikace.

Ne dosti na tom. Každá komunikace je kontingentní v dvojí verzi, na straně původce a na straně příjemce (a vice versa), což znamená, že sociální autopoiesis se odvíjí od problému dvojí kontingence: „dvojí kontingence se stává autokatalytickým faktorem autopoietické reprodukce sociálních systémů právě jako problém, tedy nakolik právě nemůže být nikdy s konečnou platností vyřešena a odstraněna.“³⁰

S přibývajícím množstvím vztahů a narůstající komplexitou však narůstá i míra kontingence a také se stává stále nepravděpodobnější komunikace, neboť její možnosti jsou případ od případu velmi úzké (koho s kým dokáže propojit a ohledně jakého tématu během jaké doby).³¹ Tento problém řeší společnost jednak vysokou mírou autoreference operací (tedy operativním uzavřením vůči prostředí, které je vyšší než u jiných komplexních systémů, např. u mozku) a jednak reprezentací komplexity ve formě smyslu (který se dále stává médiem pro funkční systémy včetně náboženství, 1997: 141). Díky tomu, že komunikace se aplikuje primárně sama na sebe (a nikoli na input či output systému, tedy na jakýkoli výsledek vnější komunikačnímu systému společnosti), posouvá svou platnost do nekonečna (žádná výpověď není poslední, vždy ji lze popřít, nebo přijmout, a to prostřednictvím další komunikace). Problém komplexity se tak řeší nekonečným odkladem ne nepodobným *différance* u Jacquese Derridy. K tomu však přistupuje, jak řečeno, další ohled řešení, a to reprezentace formou smyslu (a zde se dostáváme do blízkosti např. Gilles Deleuze). Je třeba mít na paměti, že smysl je vždy a výlučně *produkt* operací, které jej užívají, nikoli nějaká vlastnost světa jako takového (1997: 44). To také znamená, že smysl jakožto médium kódu jednotlivých funkčních systémů se re-produkuje s každou jejich operací.

V moderní vysoce komunikačně propojené společnosti jsou však pro její reprodukci potřeba účinnější prostředky, než jen obecné médium smyslu. Tyto prostředky nazývá Luhmann symbolicky zobecněná komunikační média (SZKM),³² která v sobě spojují dvě otázky po médiích – po jejich (sociálním) významu a po jejich (funkčním) užití.

³⁰ Künzler 1989: 76; srov. také Luhmann 1981c: 14; Luhmann 2006: 123 násl.

³¹ S tím, jak se komunikační systém propadá do entropie, se zvyšuje kontingence navazujících komunikací, až může hrozit to, že se zcela rozpadne. Srov. 2006: 66 násl.

³² Příklady pro názornost: moc, peníze, spravedlnost, pravda, láska, víra.

Jejich užití je jejich významem, ale naopak také jejich význam může být využit v další komunikační evoluci.

Aby bylo možné objasnit jejich roli, je třeba se nejprve obrátit k evoluci médií obecně a v ní se vrátit k momentu, kdy se možnosti komunikace rozšířily natolik, že skutečně poměr provedených komunikací ke všem možným se radikálně zmenšil, takže stejnou měrou narostl podíl sociální kontingence, a tedy nepravděpodobnosti, že uskutečněná komunikace bude přijata a že na ni bude navázáno. V tomto vývoji jistě měly hlavní slovo vynálezy nových médií, od knižtisku, strukturálně rozpojovacího událost sociální interakce od komunikace samotné (psát a číst zprávu je možné nezávisle na osobním setkání příjemce a adresáta, nového stupně nabyla také možnost jednosměrné, tedy masové komunikace směrem od autora k neomezenému počtu adresátů) až po nová média, kterých si Luhmann rovněž všímá jako faktoru, který digitalizací ještě více vzdálil komunikaci od bezprostředně sociálních pout (formát komunikace je ještě méně závislý na setkáních), avšak přitom ještě více znásobil možnosti, jak, kdy a co komunikovat. Komunikovat tak dnes díky novým (technologickým) médiím lze principiálně vše, kdykoli a komukoli, s jedinou starou výjimkou, kterou je upřímnost (*Aufrichtigkeit*), tedy fakt, že to, co je sdělováno, je také míněno vážně. Účinky této konstitutivní výjimky ze všeobecné komunikovatelnosti, kolem níž se ale soustředí vše další, se tedy násobí s technologickým rozvojem, a tím rozšiřuje trhlinu v obecném médiu sociálního systému komunikace, jímž je smysl. Tím se ale neříká, že tato trhlina, jakkoli není v pravém slova smyslu *něčím*, nemůže být zacelena pomocí dalších komunikačních (netechnologických) médií. Ta jsou nyní nutně jen dílčí, diferencovaná, plurální a Luhmann je nazývá právě symbolicky zobecněnými médii, protože každé z nich umožňuje vytvořit celý jeden řád, založený na určitém primárním kódu.

Luhmann ale nabízí také jednotnou koncepci médií: oproti moderní mediální teorii pojem médium chápe v myšlenkovém pohybu, který směřuje od média jako volného spojení prvků, k jeho protikladu, tedy formě (těsnému spojení), a konečně k tomuto protikladu samotnému. Média hrají nezastupitelnou roli při evoluci společnosti: „Ve své základní struktuře jsou média volně spojená ohromná množství prvků, s nimiž lze obelstít tradici. Nabízí to šanci formulovat nová

selekční kritéria, která si vystačí bez vztahu k dokonalosti, klidu a stabilitě.“ (1997: 482) „V zásadě jde o postup rozpojení a rekombinace, tedy o nesmírné vystupňování kombinačních možností, které si pak mohou hledat formy, jež budou navzdory tomu závazné.“ (1997: 481)

Pojmy média a formy nahrazují v kontextu komunikace pro Luhmanna saussurovské pojmy langue a parole (1997: 195), ale zároveň také slouží k nahrazení „přenosové“ metafory komunikace. Klíčové (a nové) je to, že samo rozlišení média a formy závisí na pozorovateli a na jeho operacích. „Komunikační média jsou způsoby operativního použití diference mediálního substrátu a formy“ (tamt.). Nejde tedy tak docela o dialektiku *obsahu* a formy, ale o rozehrání právě *média* a formy, a to se může na různých úrovních vracet. Jinými slovy, protiklad ke komunikačnímu médiu netvoří obsah, ale ono samo je *operací diference* svého substrátu a formy. Médium není identitou, ale diferencí, vždy ovlivňuje formu (tedy to, co bychom obvykle nazvali obsahem sdělení). Svědčí pro to také to, že paralela s rozlišením struktura-událost je vedena tak, že mediální substrát se nachází na pólu struktury a forma na pólu události. Možná překvapivě.

Luhmannova teorie symbolických zobecněných médií není zcela původní, nýbrž navazuje na George Herberta Meada³³ a zejména Talcotta Parsonse, který již rozpracoval koncept „symbolicky zobecněných médií interakce“, původně na ojedinělém příkladě peněz, později do podoby více různých „jazyků (diskurzů)“: moc jako politické symbolické komunikační médium a vliv jako podobné médium komunity.³⁴ Na to, že komunikace jako taková je univerzálnější než samo univerzální náboženství či ekonomické procesy (a také činnost vědecké komunity), poukázal explicitně již Mead. Komunikace je tedy základnější než jednotlivé formy kooperace. „Je médiem, v němž lze vůbec tyto kooperativní činnosti provádět ve společnosti, která si je vědoma sebe sama.“ (Mead 2009: 260 násl.).

Luhmann pak význam médií pregnantně shrnul již v roce 1971 takto: „komunikační média slouží selektivním funkcím, nakolik regulují to, jaké redukce prožívání, příp. jednání, bude v sociálních systémech možné přenášet a které další, i když jsou z hlediska řeči možné,

³³ Srov. zejména Mead 2009.

³⁴ Srov. zejména Parsons 1963a a 1963b.

ztroskotají jako v rámci sociálního systému nepřenositelné. – Jejich selekčním principem je intersubjektivní úspěch při budování smyslu.“ (1971: 366)

Symbolicky zobecněná komunikační média mají za úkol zajistit to, aby při rozvíjející se funkční diferenciaci společnosti působila dvojitá kontingence co nejmenší problém: symbolizují jednotu selekce a motivace. Jednak přenášejí (mediují) selekci komunikujícího, a jednak vytvářejí v příjemci komunikace motiv pro její přijetí či následování, což u Luhmanna neznamena nic menšího, než úspěch komunikace jako takové. Už Parsons tuto povahu symbolického média dobře charakterizuje, když říká, že symbolické médium „je samo o sobě ‚bezcné‘, ale je přijímáno v očekávání, že později je bude možné ‚vyměnit za hotovost‘, tentokrát prostřednictvím aktivace vynutitelných závazků“.³⁵

Platí-li tedy, že „formy smyslu jsou prožívány jako náboženské, pokud jejich smysl odkazuje zpět k jednotě difference pozorovatelného a nepozorovatelného a nalézá *pro to* formu (30),“ lze náboženství označit za bytostně mediální formu. Problém však tkví v tom, že taková „komunikace [pak] nedokáže [tajemství] zkonstruovat, nýbrž jen dekonstruovat“ (52). Stabilizaci komunikace uvnitř systému proto zaručují média společně s kódy: k symbolickému zobecnění tedy přistupuje binární schéma. Tyto dva strukturální evoluční výdobytky pak společně fungují jako katalyzátory komunikace.

Podle Luhmanna to ale není vše: symbolické médium je např. také katalyzátorem a amplifikátorem nových vynálezů, a tedy i nových technických médií.³⁶ Problém, který SZKM obnažují, je problém zdánlivé neutrality rozšiřovacích (technologických) médií k obsahu komunikace, jako by nezáleželo na tom, co se píše, tiskne v knihách, vysílá v televizi či přenáší telefonem. Úkolem SZKM je právě činit selekce informačních, sdělovacích a rozuměcích aktů na základě nikoli technologického kritéria (co lze jak zapsat či přenést), nýbrž na základě kritéria návaznosti v další komunikaci, tedy primárně na základě kritéria přijetí komunikace (1997: 318–320).

³⁵ Parsons 1963: 256. Parsons ovšem symbolická média považuje za nástroj získání kontroly nad zdroji nižšího řádu, které jsou nutné pro splnění očekávání v sociálních interakcích (typicky politická moc nad penězi). Luhmann posouvá jejich funkci specificky do komunikačního systému.

³⁶ Např. pomoc peněz při rozvoji komerčního knihtisku (1997: 483).

Koncept SZKM též koresponduje s pozorováními antropologie náboženství, někdy zdůrazňující právě jejich roli při nastolování důvěryhodnosti komunikace, a tedy pokračování její autopoiesis u „primitivních“ společenství.³⁷ Luhmannův pohled je však upřen spíše k moderní, funkčně diferencované společnosti, v níž jde o pozorování funkční jednoty segmentů komunikace. Rozdíl je dobře patrný také na významu, který příkládají antropologické a sociálně-systémové pojetí náboženským organizacím. Jestliže u prvního bývá argumentem, že jednotlivci se ve svých náboženských názorech nechávají jen ve velmi omezené míře ovlivnit oficiální doktrínou, pak u systémového pojetí je naopak oficiální masa platných komunikací o tématu transcendence v zásadě směrodatná sama o sobě a její vliv na mínění jednotlivců až druhotný.³⁸ Ještě se k tématu organizace vrátíme; prozatím stačí předeslat, že tím není řečeno, že systém náboženství je s náboženskou organizací totožný, právě naopak: umožňuje uchopit autopoiesis náboženské komunikace bez závislosti na pokračování konkrétních náboženských organizací.

Médiem náboženství, vzniklým v důsledku počáteční funkční diferenciacie, tedy tím, co řídí přenos selekcí, jež si rozumějí jako náboženské, se zdá být víra.³⁹ Tak jako u jiných systémů její dynamismus odpovídá autopoiesis – odděluje se od autority (ta se distribuuje také mezi všechny paralelní subsystemy), a naopak se váže na komunikaci o jednání, dokonce i o takovém, které původně nelze přiměřeně uchopit jako akty víry, ale jako jejich transgresi (např. u zakladatelů, 1977: 135–136).

Mezi symbolickými komunikačními médii hraje víra zvláštní roli – Luhmann ji nezařadil přímo do žádného kvadrantu své tabulky symbolických komunikačních médií (1997: 336), protože má oproti jiným podobným médiím zvláštní status – nepřimyká se převážně ani k pólu

³⁷ „...aspects of religion, particularly as generated in ritual, ameliorate problems of falsehood intrinsic to language to a degree sufficient to allow human sociability to have developed and to be maintained.“ Rappaport 1999: 15. Rappaportova práce byla vydána posmrtně a vznikala dříve, či souběžně s Luhmannovou. Více k ní níže o rituálu.

³⁸ Ostatně bylo by možné jej v tomto úzkém kontextu považovat za komunikační šum daný rozdílným psychickým a jiným ustrojením každého jednotlivce.

³⁹ Luhmann 1977: 134–135. Víru jako médium funkčního systému náboženství zmiňuje Luhmann opatrně již před přijetím sebereferečního systémového paradigmatu a před první monografií o náboženství (Soziologische Aufklärung 2, 1975: 180).

prožívání, ani k pólu jednání (jako např. na jedné straně *pravda* a na druhé *moc*). Vysvětlení je vcelku prozaické: „přidělala by si potíže, kdyby musela přijmout to, že spásu lze získat jednáním podle pouhého libovolného přesvědčení, nebo naopak prožíváním, které by nemělo žádný protějšek v odpovídajícím jednání“ (174-175).

Z tohoto úhlu tak lze i vnitronáboženský spor o prvenství víry či skutků vidět jako problém jednoty difference, který je vlastní každému médiu, tedy i komunikačnímu médiu víry. Každé médium je jednotou difference mediálního substrátu a forem, tedy volného a těsného propojení prvků. Tak také víra (v širším smyslu) je jednotou difference svého nezformovaného substrátu a svých forem – skutků. Západní spor o víru a (někdy postrádané) skutky lze potud považovat za jistou analogii například lásky a jejích (někdy postrádaných) projevů, ale třeba také peněz a vyjádření hodnoty cenami (1997: 320). Je patrné, že funkční médium nesmí postrádat ani jednu z obou stran difference – tedy že ani u náboženského média nesmí chybět skutky, byť ty jsou jakožto náboženské možné pouze potud, pokud se odehrávají v příslušném komunikačním médiu: jde o jednotu difference, která nepřestává být diferencí.

Tento status víry je tedy jejím standardem a ona hraje sémanticky do jisté míry roli syntézy ostatních (také proto náboženství v průběhu dějin suplovalo ostatní funkční systémy). Zároveň je však překračuje, nakolik k ní přísluší ústřední difference (kód), jejíž jednou stranou je právě překračování samo.

Nepřekvapí proto také, že někdy jsou náboženství a SZKM uváděna souřadně jako funkčně porovnatelné: „Při vší sémantické odlišnosti náboženství na jedné straně a symbolicky zobecněných komunikačních médií na druhé se však zdá, že mají i něco společného. V obou oblastech se selekce ustavuje na rovině pozorování druhého řádu. Náboženství pozoruje boha jakožto pozorovatele lidí, symbolicky zobecněná komunikační média řídí pozorování jiných pozorovatelů.“ (1997: 484)

Dodat lze snad jen to, že ani médium neslibuje úspěch bez nástrah: specifickou hrozbu komunikačních médií vůbec představují inflace a deflace. Jedno spočívá v příliš velké abstraktnosti, druhé v příliš velké konkrétnosti (chudosti alternativ) selekčního rámce na to, aby mohla oslovit jiného. (1977: 123-124). Z hlediska systémové

teorie nejde vlastně o nic jiného než o trend k entropii (nezúžení možností navazování, konektivity), anebo příliš úzké možnosti konektivity.⁴⁰ Důsledky mohou být vážné nejen pro systém samotný, ale přímo zničující i pro médium: nakonec ztratí svůj charakter a může vytvořit amalgám s jinými.

KÓD BEZ PROGRAMU JE PRÁZDNÝ, PROGRAM BEZ KÓDU SLEPÝ

Luhmann neúnavně konceptualizuje náboženství jako paradox jednoty difference (imanence a transcendence, a na to navazující sakrální a profánní), čímž zároveň navazuje i se vymyká předchozímu traktování náboženství, které na téma difference naráží či se o ni otírá, ale jen zřídka jí přímo tematizuje (výjimkou je např. Derrida 2003). Tematizací základní difference se dostáváme k pojmu kódu, na nějž jsme narazili již v předchozím.

Pluralita SZKM i funkčních systémů přináší s sebou to, že každý z nich (nejen náboženství) má svou dogmatiku, protože má svůj kód. A tento kód zase rozvíjí do větví, jimž Luhmann říká „programy“. Pojetí komunikačního média tedy umožňuje sledovat jak hlavní kód, tak suplementové sémantiky jako reakce na aporetické momenty autopoiesis. Díky tomu, že je dokáže řešit, má systém také svou instituční stránku a svůj způsob evoluce.

Luhmanna přitom charakterizuje odklon od ryze lingvistického kódu k širšímu pojetí: sociální kód je spolu s ostatními (např. kryptickými) případy kódování druhem obecnějšího rodu. Sice provádí extrémní redukci komplexity, ale s jedinou funkcí: umožnit výstavbu řádu s větší komplexitou (86). Spíše jde tedy o optiku, jíž se komunikace třídí, než o soubor pravidel (byť ta na kód navazují v podobě programů, bez něj ale postrádají smysl).

Kód je vždy binární a zakládá se na určitém jednoduchém rozlišení. Toto rozlišení musí být nejprve nějak označeno. Aby Luhmann od běžného označování odlišil takové označení, které konstituuje vždy dvě strany, a nikoli jen jednu, zavádí v návaznosti na Spencera-Browna abstraktní výraz marking (Markierung). Výslovně se

⁴⁰ Blíže k tomu např. Luhmann 2006: 66 násled.

při tom distancuje od tradice introspekce vědomí, užívající subjekt-objektové terminologie. Právě proto, že jednota pozorovatelného a nepozorovatelného je tématem náboženských forem smyslu, je nutno chápat pozorování jako něco víc než fundamentální epistemologickou (či snad psychologickou) operaci. Pozorování se týká bezprostředně jednání, je do něj vždy jaksi zapleteno, a naopak jednání do něj. Přesto odkazuje „mark“, „Markierung“ k povšimnutí si, zaznamenání něčeho tak, že je možné opatřit značkou to, co bylo takto zaznamenáno.

Jak bylo řečeno, SZKM mají na rozdíl od řeči, která je vystavěna na podvojnosti pozitivních a negativních tvrzení, motivační roli. Mají podněcovat další komunikaci a operují při tom s binárním kódem. Ten je ale přes všechnu abstraktnost preferenčně založený, to znamená, že jedna z jeho hodnot je (prakticky, a proto i) komunikačně upřednostňovaná, čímž motivuje další selekci druhého komunikujícího. Dokonce lze u kódu obecně mluvit o dichotomii hodnota/nehodnota (1975: 175).

Preference pro kladnou hodnotu kódu se zdají být zakořeněné hluboko v jeho funkci: to proto, že na té poslední úrovni „dodnes neexistují kontingenční vzorce, ba ani verbální symboly pro disjunkci jako disjunkci“ (2001: 59). Jako by mohl plnit svou funkci, totiž zakládat další selekce, tedy podněcovat k jednání udržujícímu systém, jen potud, pokud je uplatňován asymetricky.

Některé funkční systémy (např. vzdělání) nepotřebují dokonce ani médium, ale nikdy se zcela neobejdou bez kódu. Také myšlenka kódu, který je sice nutnou, ale ne dostatečnou komunikační podmínkou fungování média (Kuenzler 1989: 87), je parsonsovská inspirace; a také zde Luhmann v něčem převrací původní rozložení důrazů – zatímco Parsons vychází z procesů a kódy jsou z nich deduktivně odvozenými navzájem konvertovatelnými symbolizacemi, cirkulujícími členy jediné „rodiny“, Luhmann vychází naopak z kódů, které jsou pro něj spíše izomorfní, nejsou proto ani navzájem konvertovatelné, a nemusí ani univerzálně obíhat (Kuenzler 1989: 98–99). Procesy se jimi řídí, na rozdíl od parsonsovských kódů, které se naopak přizpůsobují procesům jako symboly v nich využitelné. Nejsou tedy speciálními jazyky, ale funkčními principy, které jsou proto východiskem, nikoli výsledkem úvahy.

Otázka, co se stane, když se funkční systém nedrží svého kódu a zasáhne do jiných oblastí, se tak vůbec neklade – operace používající jiný kód jsou operacemi jiného systému. Náboženství je však pojato jako multiefektuální systém – jeho operace přinášejí mnohost účinků v různých oblastech. To ale nelze vidět dříve, než uchopíme náboženství skutečně jako funkčně diferencovaný systém, jako jeden z mnoha, tedy jako něco, co má vliv na svoje prostředí a naopak. Do určité míry je funkcionální systém náboženství prototypem sociálního systému, který postupuje pomocí evolučního mechanismu selekce a stabilizace. Jestliže selekce znamená redukci komplexity, tedy „rezignaci na snahu ‚ovládnout‘ komplex ‚příčin‘, a dochází k ní proto, že potom je snadnější reprodukce, pak to, že selektivní mechanismus je v případě náboženství projevem znovuuvedení (re-entry) právě náboženského kódu (rozlišení mezi transcendencí, tedy tím, co přesahuje systém, a imanencí, tedy systémem: zde je namíste připomenout, že Luhmann nepoužívá pojem kód v lingvistickém, nýbrž v kybernetickém, binárním smyslu) do systému samotného, svědčí o podstatné roli náboženského kódu pro evoluci jako takovou. Podstatným problémem pro každé náboženství je selekce výpovědí/informací o tom, co je transcendentní (tzn. co je prostředím světa, co je za jeho hranicí). Re-entry náboženského kódu je tak vlastně podobná tematizaci difference mezi systémem a prostředím, včetně selektivní strategie, která z toho plyne.

Pokud jde o tuto podobu kódu, už Luhmann sám naznačuje, že nejde o nijak jednoznačnou záležitost: máme-li však sáhnout po jednom jeho vyjádření mezi mnohými, pak se „nejspíše“ (64) dá říci, že vhodné je rozlišovat mezi imanencí a transcendencí. Tím tedy nijak nepozbývají relevance předchozí určení náboženství, zejména o kanalizaci tlaku abstrakce a reformulace problému redukce komplexity. Je třeba je tedy číst ve vzájemné souvislosti. Podoby re-entry v Náboženství společnosti přibývají: jedním z nich je zdůvěřňování rozlišení mezi důvěrně známým a cizím (227). Evoluční pohyb náboženství je však pohybem k větší míře reflexe systémů, což je vyjádřeno jako přepnutí na pozorování druhého řádu: uvolňují se tedy primární účinky víry v boha a stávají se snadněji revidovatelnými.

Je-li kódem náboženství transcendence/imanence, jistě zaujme z hlediska periodizace dějin náboženství to, že Luhmann nepracuje výslovně s široce sdílenou představou přelomového, axiálního

období.⁴¹ Integruje ji však do svého myšlení jinak. Vše vyplývá z poněkud jiného, více formálního, významu transcendence jako překročení hranice od daného světa na druhou stranu (inspirace Spencer-Brownovými zákony formy), která ještě nepředpokládá výslovně etický moment ani obrat k individuálnímu vědomí, tedy rysy spojené v axiálním období až s představou subjektu pozorovatele. V sémantice náboženství se tak objevuje „udání směru ven, překračování hranic“ dříve, než by Jaspers a na něj navazující teoretici vedli dělicí linii mezi archaickým a post-axiálním náboženstvím. „Transcendence je to Cizí (das Unheimliche), které dokáže rozložit, uvolnit a překročit jakýkoli smysl, a zároveň je ve své fixované podobě zakrývá.“ (67) Absolutnost takové cizosti je však nikoli snadným, ale právě tím problematickým bodem, který je zprvu dán jen nejistě a vlastně s mnohými výjimkami – jako by se ukazovalo, že je nutné axiální období nechápat jako kvalitativní přelom, ale spíše jako váhavě (a naddeterminovaně) se prosazující změnu, při níž se teprve postupně ustavuje to, co zpětně rekonstruujeme jako její jasnou symbolizaci. Podstatnou změnu přináší podle Luhmanna již označení hranice, návazné jevy přicházejí až potom (zprostředkování, tabuizace, prolínání s morálkou).

Náboženství svým kódem reformuluje – a to již znamená jistým způsobem řeší – původní vztažný problém jako problém transcendence (1985: 16). Transcendence musí být původní charakteristikou náboženského kódu, navzdory tomu, že všechna náboženství se velmi intenzivně zabývají tím, co je imanentní, protože bez ní by samotný kód (který je rozlišením) nedával smysl. Jeho charakteristickou stranou je tedy právě strana transcendence, nikoli ta druhá. Z této původní podoby se pak rozvíjí kód díky re-entry dále zejména na imanentní straně rozlišení, protože na opačné straně toho nelze mnoho říci, neexistuje zde komunikace. Přesto lze do jisté míry obě znovuvstoupivší (re-entry) strany kódu rozeznávat i v empirii, například jako korespondující s rozdělením náboženských vyznavačů v moderní sociologii náboženství na seekers a dwellers (Wuthnow), kdy jedni se orientují spíše na transcendenci a druzí spíše na rezidenci/imanenci.

Analýza sklonu vyjadřovat celek jako protikladné duality má sice mimo jiné své antropologické a lingvistické kořeny, Luhmannovi jde

⁴¹ Srov. zejména Jaspers 1949: 68–80.

ale spíše o to, jak v každé situaci volba vhodné duality závisí na podmínkách, za kterých se diferencují zvláštní funkční systémy. Tyto podmínky nápadně často, téměř vždy, zahrnují výraznou sémantickou nerovnováhu mezi pluralitou určení jedné strany a jediným určením druhé: je mnoho názvů nemocí, ale v zásadě jen jeden pojem zdraví, mnoho druhů vzdělání, ale v zásadě jen jedna nevzdělanost, a také mnoho odnoží náboženství (jakožto způsobů užití kontingenčního vzorce transcendence/bůh), ale v zásadě (či obvykle) jen jeden ateismus. Program případné pluralizace druhého pólu (do kterého se Luhmann nepouští) by však mohl skýtat nové možnosti pro ty profesionální zprostředkovatele, kteří bývají dosud povoláváni jen k tomu, aby se vypořádali s mnohým. Z funkčního hlediska by se mohli stát profesionály celého funkčního systému (pro celou oblast jeho kódu), nikoli jen pro jednu ze stran jeho ustavující duality (v oblasti medicíny například, ale i jinde, se takové rozšíření již děje).

Vraťme se nyní znovu ke specifiku náboženského kódu oproti jiným funkčním kódům: „Pozoruhodné... je, že paradox jednoty toho, co kód klade jako odlišné, se vůbec vynoří a že je řešen *skrze negativní hodnotu kódu, skrze jeho reflexní hodnotu, skrze transcendenci...* Musí existovat skrytá souvislost mezi re-entry difference imanence a transcendence do imanence (tedy posvátmem) a představou zcela differenceproste transcendence, která absorbuje každé rozlišení, tedy i to mezi imanencí a transcendencí, tedy předpokladem beztvareho, amorfního posledního smyslu, který přiměřeně nelze označit ani za osobu ani za nic.“ (107) Není těžké zahlédnout důsledky i pro organizaci náboženského systému, ke kterým se ještě vrátíme.

Zdá se ale, že náboženský kód je mezi jinými kódy zvláštní i v jiných ohledech: abstraktní povaha jeho funkce přeměny neurčitelné kontingence v určitelnou například vylučuje, aby se při komunikaci o určitých jevech užívalo kódu náboženství, dokud a nakolik lze využít kódy jiných funkčních systémů – například otázka relativity života na Zemi ve vztahu k vesmíru je nejprve vyčerpatelná kódem vědy, případně také práva (práva na umístování družic na oběžnou dráhu, práva na využití rádiového spektra), a teprve v konečné instanci může být vysvětlována kontingenčním vzorcem náboženství, tedy s využitím konceptu boží aktivity. Stejně tak etická pravidla jsou nejprve obsahem kódu morálky (dobro/zlo), pak také práva (právo/

bezpráví), a teprve nakonec mohou být předmětem kódu náboženství. Tento obrázek sice navenek oklešťuje pole působnosti náboženství, na druhou stranu ubírá neřešitelných konfliktů mezi ním a jinými sub-systémy tam, kde se nevyhnutelně překrývají. Řečeno jinak: „Svět je pro všechny pozorovatele tímtež světem a lze jej pozorováním určit. Reziduální problémy pak byly přenechány náboženství, které mělo přeměnu neurčitelnosti v určitelnost vysvětlit.“ (1997: 154-155)

Kód náboženství se v jistém bodě překrývá se samotnou metodou, jíž se Luhmann inspiruje, tj. analýzou formy jako rozlišení: rozlišení pokynu k rozlišování od rozlišování samotného lze rozvinout navzdory jeho sebeimplikaci i právě kvůli ní jako kód transcendentní/imanentní, to znamená obsadit rozlišitelnými identitami (2012: 356).

Již bylo řečeno, že jistou simplifikaci kódů mají u funkčních systémů za úkol vyvažovat „programy“, „obří sémantické aparáty“ (1997: 362), zavěšené na kódy, které stanoví způsoby, jakými se mají přiřazovat obě hodnoty kódu v různých situacích. Jde tedy o jakýsi suplement v podobě „aplikačního manuálu“, do jisté míry kazuistického, který obstarává použitelnost kódu v podmínkách společenské complexity a proměnlivosti. To také obnáší další rozdíl: zatímco kód nelze „zapomenout“, programy závisejí na tom, jak často jsou skutečně používány. V případě práva jsou vyjádřeny jednotlivými zákony (na rozdíl od kódovacího principu spravedlnost/nespravedlnost), v případě vědy jednotlivými teoriemi (na rozdíl od metaotázky pravdy) a v případě náboženství signalizovány přechodem od základní binární difference k mnohosti pravidel pro způsob života z toho plynoucí (2012: 319). Např. je to patrné již v kázání: přejde-li kněz od otázky, jak můžeme poznat něco o Bohu? k odpovědi: máme štěstí, že se nám zjevil a zjevuje, pak postupuje ze sféry kódu do sféry programu. Zatímco kód je v diferencované společnosti znám vždy, programy podléhají vzpomínce a zapomenutí, nacházejí se tedy vždy ve stavu změny a variabilní fluktuace podle toho, zda se jich někdo dovolává, či nikoli (u kódu to neplatí). Programy jsou tím, co po počáteční redukci umožňuje také nárůst complexity (1997: 377), a to se děje do jisté míry kontingentně.

Kontingence sociálních jevů je však pro Luhmannovu systémovou teorii východiskem, a to například vylučuje, aby byla považována za deterministickou, snažící se svázat jevy vše vysvětlujícími pravidly.

Právě důraz kladený na jednoduchost kódu a také na paradox, na „druhou stranu“ rozlišení (v případě systému je to jeho prostředí, kde neplatí kód a programy systému) poukazuje k tomu, že nejde o snahu začlenit vše do známých fungujících mechanismů, nýbrž o pokus pozorovat situaci, kdy uplatnění daných pravidel dosahuje svých hranic, o pokus popsat, co se stane, když chceme vyhlédnout za ni.

I přes evidentní souvislost obou výrazů není kódování totéž, co pojmové vymezení: hranice mezi náboženským a nenáboženským není táž jako hranice mezi transcendencí a imanencí (tedy hodnotami kódu). Přechod k otázce po kódování umožňuje reflektovat reflexi systému a jeho okolí v tomto systému samotném (a výjimečně také v jeho okolí). Pojmem re-entry se pak pozdní Luhmann snaží uchopit způsob znovuzavedení klíčové diference na jedné z jejích stran, tedy prvotní rovinu reflexe na to, že systém pozoruje sebe i své prostředí a komunikuje o tom. Tím se Luhmann snaží vyhnout schematicismu oddělených funkcí, kategorizovaných a dále nepropojovaných, přičemž naopak navazuje na rovinu sociální komunikace, v níž se hovoří v zásadě o čemkoli a na níž se interakce v principu nedá omezit. I navzdory komplikovanému pojmovému rámci tedy takový přístup jednou nohou vězí v sociální realitě (možná právě proto, že ona sama je komplikovaná).

Z Luhmannových úvah o binárním kódu a navazujících programech náboženské sémantiky vyplývá, že komplexita rozlišení je natolik vysoká, že se dostává do rozporu s nárokem nabídnout základní funkci, tedy interpretaci světa ve světle transcendence, všem, a to smysluplným komunikovatelným způsobem. Náboženství se stává příliš složitým kvůli tomu, že sjednotit kód transcendence/imanence v jednom diskurzu, který navíc nebude postrádat praktické návody pro způsob života, je téměř neřešitelný úkol, který si vyžádá mnohé nečekané, často nekonzistentní a téměř vždy paradoxní pojmové kombinace.⁴²

Také vztah náboženství a morálky je třeba vidět ve světle vztahu jejich kódů: kód transcendence/imanence je primárním a kód dobré/špatné sekundárním, zavedeným původně s cílem regularizovat možnosti transcendence v imanenci. Jde o analogii zavedení peněz

⁴² K tomu viz Luhmann 2012: 315–320.

jako redukce kontingence v hospodářství (jeho kód mít/nemít je tak doplněn kódem platit/neplatit) či v politice (mít/nemít moc doplněno mít/nemít právo). Patrným rysem je demokratizace se zavedením každého ze sekundárních kódů v rámci daného funkčního systému – pro více lidí či pro všechny platí totéž (je třeba jednat dobře, mít peníze, práva), a dále omezení libovolnosti distribuce kódových hodnot ve společnosti (2012: 299). Zároveň se tím ale vytváří podmínky pro lepší operacionalizaci, tedy pro lepší „oběh“ hodnot kódu ve společnosti. Cirkulace znamená dekontextualizaci (nejde o to, co kdo vlastní, ale kolik má peněz, nejde o to, čemu konkrétně vládne, ale jaká má práva, nejde ze společenského hlediska o to, jaký osobní vztah s Bohem kdo má, ale jak dobře jedná). Sekundární kódy jsou tak možné a potřebné jen při dosažení určité míry komplexity funkční diferenciaci.

Sekundární kód se tedy snaží vnést element jisté stability do rámce poněkud znejistujícího primárního kódu (dobré skutky nemusí nic platit v konečném účtování posledního soudu, ale morální kód právě poskytuje jakous takous jistotu *immanentní* straně oné původní diference transcendence/imanence). Zároveň se v určitém období osamostatňuje a umožňuje dokonce kritiku původního primárního kódu (tak v 18. století kritika náboženství z pozic nově formulované osvícenské morálky); to ale jen podporuje další funkcionální diferenciaci náboženského systému.

RITUS DIGITALIS

Důsledky binarizace kódu není těžké předvídat. Zajímavé pak je porovnat je s tradičnějšími přístupy. Popisy funkce náboženství často pracují s rituálem, tedy obecně tou oblastí sakrálna, která stabilizuje diferenci mezi otevřeností a uzavřeností (2012: 281).

A rituál má svou „kybernetickou“ interpretaci. Vychází z toho, že oproti přírodním jevům je u jevů sociálních mechanismus zpětné vazby (zpětný vliv zkoumání, čili pozorování druhého řádu, na touž sociální oblast) tak markantní, že danou oblast prakticky spolutvoří či obměňuje, a tedy je typickou ukázkou *autopoiesis*. Je tomu tak proto, že u sociálních jevů je od počátku mnohem menší možnost

redukovat propojení (coupling) zkoumání s jeho předmětem.⁴³ Základní kybernetický předpoklad, že fungování organismu se řídí pomocí informací, Luhmann přejímá, přestože nahrazuje kvantitativní pojem pojmem informace jako diference, která působí diferenci, tedy funkčním pojmem, orientujícím se na to, jakou funkci pro systém informace má. Přesto se drží pojetí, kdy komunikace (ať už „jako přenos informace“ – Wiener, nebo jako „selekcce“ – Luhmann) je možná jen jako přenos alternativ⁴⁴ (tedy obou stran diference).

Komu chybí u Luhmanna podrobnější analýza konkrétní náboženské komunikace, může se o ni obrátit ke generaci antropologů, zkoumajících zejména rituál jako formu verbální a neverbální náboženské komunikace par excellence. Tak např. Roy Rappaport si všímá, že jednou z hlavních funkcí rituálu je převést mnohoznačné stavy připouštějící „více“ a méně“ na binární schéma „ano/ne“, „bud/anebo“, „výskyt/nevýskyt (zásahu transcendence)“, tedy že v důsledku nahrazuje kvantitativní rozlišení kvalitativními (Rappaport 1999: 95). Tato vazba se zpětně odráží také v Luhmannových textech: Rappaporta výslovně uvádí (1985: 8) jako jinou verzi myšlenky, že náboženské formy původní jednotu paradoxu obnášející *a i non a* převádí na auto-referenční formy v podobě „ber nebo nech být“. A tuto myšlenku nazve po Spencer-Brownovi re-entry.

Rappaport ale pracuje s odlišnou, sémiotickou terminologií a to jej přivádí k jiným otázkám náboženské komunikace. Tak lze rozlišovat indexikální a symbolické aspekty takové komunikace a všimnout si toho, proč například imateriální pojmy či entity musí být reprezentovány co nejmateriálnějším způsobem, tedy nejlépe materiálními indexy, fyzickým ukazováním, které jsou „performativně silnější“, a mohou tak dodat více „váhu“ tomu, co je reprezentováno (Rappaport 1999: 141 násl.)⁴⁵. Tím se nejen poukazuje k běžně přijímané vlastnosti náboženského diskurzu, totiž tomu, že tematizuje (co nejúčinněji) mimosmyslovou realitu, ale zvláště ke způsobu, jakým se to činí, při němž je nutné učinit z něčeho, co principiálně připouští stupně, něco, co je jednoznačné, tedy stupně nepřipouští: vědomě

⁴³ Ve smyslu Norberta Wienera 1948: 190–191.

⁴⁴ Wiener 1948: 17–18.

⁴⁵ V následujícím textu tohoto oddílu jde o odkazy na Rappaport 1999.

digitalizovat analogové (86–97, 140). Rituál tedy činí v silném slova smyslu ostřejší rozlišení, než se nachází „v“ tom, co shrnuje (91).

Samozřejmě to platí pro všechny funkční systémy, založené na binárním kódu. Rituál však činí víc, umožňuje některé další funkce, např. předávání informace mezi nepodobnými systémy, resp. artikulece jejich vztahu (97–101, např. mezi soukromým a veřejným), ale také ochranu společenských procesů od psychického „šumu“ (řečeno terminologií komunikační teorie) nejen jeho „filtrováním“, ale jeho zakomponováním právě za pomoci v zásadě neomezené binarizace (103). Něco z toho sice lze do určité míry vztáhnout i na ostatní funkční systémy jako takové, ale to jen potvrzuje, že rituály jsou vlastní nejen systému náboženství, ale do jisté míry také jim. Lze potom říci, že v náboženské komunikaci jsou tyto aspekty klíčové, a tak čím jasněji se naplňují, tím zřetelněji jde o náboženskou komunikaci, a ne o žádnou jinou.

Jak důležité je při hledání funkce náboženství zaměření na komunikační sémantiku (namísto na nekomunika(tel)né obsahy), je patrné například už z analýzy komunikační invariance (342, 444). Jde totiž, především v iliterátních společnostech, spíše o „zdánlivou“ invarianci, danou omezeným dosahem kolektivní paměti, tedy o znaky a signifikanci, neboli o to, zda je určitý prvek tradice *chápán* jako starý a neměnný, nikoli o to, do jaké míry takový skutečně je. Změna, kterou přináší v tomto ohledu písmo, je přímo závislá na rozšíření gramotnosti a posléze na všeobecné čtenosti těch textů, které staví invarianci pod kritický drobnohled – kroniky, historické zprávy (343). A to dobře koresponduje s tím, proč Luhmann přikládá takový význam funkční diferenciaci, odehrávající se přibližně ve stejné době, v jaké se v téže společnosti rozšířila všeobecná gramotnost (a četba textů zaznamenávajících dějiny).

Paralela mezi Luhmannem a Rappaportem jde ještě dále. Také sociální antropolog zná určitou verzi konceptu autopoiesis, totiž jakožto udržení koherence subsystémů v rámci většího adaptivního systému (byť je ještě nechápe jako procesy, tak jako Maturana, Varela a Luhmann) a nazývá tento koncept „udržení se v existenční hře“. I zde vše závisí na určité adaptabilitě, jejíž nutnost má v případě náboženství své dobře známé označení: příkaz vyvarovat se idolatrie, tedy přílišné sanktifikace prvků, které je naopak třeba adaptovat

(442-443). Náboženství je vlastní sanktifikovat, ovšem v moderní funkčně diferencované společnosti, kdy mnohé subsystemy dostávají příležitost zdůrazňovat své partikulární účely, pravděpodobnost přílišné sanktifikace partikularit vzrůstá. To není třeba chápat jen jako další verzi společenské kritiky, ale jako pokus o identifikaci jejich strukturních příčin – jak o tom svědčí skutečnost, že riziko přílišné sanktifikace je vztaženo především na vnitřní prvky náboženství jako takového (445). Luhmannův přínos k tomuto pokusu spočívá především v tematizaci jeho logické stránky, již označuje výrazem re-entry. Tím se vyvaruje toho, aby úvaha zabředla do povrchní kritiky „adorace konzumu“, a zároveň může zahlédnout a popsat mechanismy, které v rámci rozvíjení kódu ohrožují jeho adaptabilitu. Re-entry je paradoxem plynoucím z komunikační povahy systému předávajícího diference, což v tomto případě znamená, že všechna rizika, která vyvolává, jsou nutná a neodbouratelná.

BYL JEDNOU JEDEN SYSTÉM

Jak již z dosud představených úvah vyplývá, Luhmann oproti novověkému paradigmatu založenému na subjektu a jeho konstituci reality vychází z jiného apriori, totiž systémového, které také vykazuje poněkud jiné rysy – nesnaží se založit ostatní systémy jako epifenomény jednoho (např. systému vědomí), ale odkazuje na ně jako na součást prostředí a ukazuje tzv. strukturální propojení s nimi. Ta nijak neumenšuje radikální nezávislost sociálního systému na jednotlivcích. Luhmann tak jako první zřejmě systematicky využil sociální systémové apriori,⁴⁶ aniž by je vázal na individuální „hybatele“ – společenská evoluce má podle něj naopak svou vlastní dynamiku, v níž se sice jednotlivci projevují, pro niž však není relevantní, jak je individuálně prožívána, nýbrž jak je sociálně komunikována. Jde tedy o metodické apriori, které vyzdvihuje právě ony dva prvky, které u myslitelů subjektivního apriori bývají „slepou skvrnou“

⁴⁶ Přestože již zakladatel moderní systémové teorie model organismu neomezoval jen na biologické fenomény: „The organismic conception does not mean a unilateral dominance of biological conceptions. When emphasising general structural isomorphies of different levels, it asserts, at the same time, their autonomy and possession of specific laws.“ (Bertalanffy 1950: 165).

(komunikace a společenskost). Lze říci, že právě tak jako Kant usiluje vytyčit apriorní nenahodilé uspořádání subjektu, k čemuž ho vybídla empirie, Luhmann po období empirického sociologického zkoumání společnosti usiluje o založení jejího apriori (v Sociálních systémech, ale i v rozpracování jednotlivých funkčních systémů). Starší funkcionalistická teorie (Parsons či Merton), která se tímto směrem vydala, k tak jasnému metodickému východisku nedospěla.

Možná nás dokonce Luhmannova posmrtně vydaná práce o náboženství více než o náboženství zpravuje o směru, jímž se ubíraly jeho systémově-teoretické úvahy na sklonku života. Pojetí pozorování, rozlišení systému a prostředí, autoreference a heteroreference aj. zde procházejí dalšími peripetiemi, v nichž hlavní roli hraje formální kalkul George Spencer-Browna. Odklon od sémantiky subjektu (a tedy i od hermeneutického teoretického rámce) signalizují mimo jiné i v textu důsledně užívané médium a pasivum. Význam je však dán i věcně: komunikace nemá původ v aktérech (jako třeba ještě u funkcionálního pojetí Parsonsova), nýbrž je svým vlastním produktem (37). Tomu odpovídají také neurčité valence některých dějů, kdy je i není zřejmé, že se týkají aktérů (jednotlivců, skupin, ale i celých společností): např. kultury umožňují „zlepšit vyhlídky“, přičemž nedopovězeno zůstává, čím. Zčásti je tento jev způsoben také metodikou postupného zavádění jednotlivých způsobů konkretizace a rozvinutí původně abstraktních mechanismů (např. kódu). Proto, že je předčasně mluvit konkrétně, např. o spáse (která nastupuje až jako program rozvíjející původně jinak popsany kód, nikoli primárně jako cíl subjektů), se objevují v textu nanejvýš pouze náznaky pramenů vedoucích k takové konkretizaci. Stejně tak časové, a ještě silněji: evoluční aspekty obracejí chápání systému úplně jinam, než na co obvykle bývá zrak upřen; k otázkám po jeho *udržení v chodu*, kdy hrají role akty selekce, jež je třeba nezaměňovat s rozhodováním v praktické filosofii.

S vědomím a tělem aktérů uvnitř pojí systém tzv. „strukturální propojení“,⁴⁷ přičemž toto vědomí a tělo striktně vzato tvoří prostředí systému. Komunikace ale s aktéry (jako ego a alter) počítá přímo, protože ti jsou od diskurzu neodmyslitelní. Formálně jde u nich opět

⁴⁷ Pojem „strukturelle Kopplung, structural coupling“ zavedený již Maturanou, 1982, srov. také 2003: 94 (1. vydání 1990).

o pozorování, které znamená vždy „rozlišování, prožívání, jednání, komunikování“, a to z pozice nepozorovatelnosti (77). Pozorování je tedy sice na první pohled jen jakýmkoli běžným způsobem pohybu v systému, ale v druhém řádu má vždy určitý přímý vztah k aktérům, a také k náboženství, protože již zahrnuje vydělení z celku zbývajících běžných skutečností, jemuž se učiněním rozlišení (distinkce)⁴⁸ přisuzuje zvláštní, ohraničená forma. Tímto zvláštním významem není nic jiného než funkce toho kterého systému. Nejde tedy o pozorování ve smyslu ideálu moderní vědy, spíše by mohlo jít o „theoria“ dynamiky světa (zde ovšem ve značně posunutém významu: odhalování funkce jako odpovědi na vztažný problém). Pozorování se vždy zakládá na distinkcích, které existují jen potud, pokud jsou komunikovány, tedy jako „softwarové“ operace konané na „hardwaru“ společnosti.

Na tom je vidět, že individuality mají v diskurzu náboženství sice důležitou roli, ale nejsou hybateli podstatných (evolučních) proměn. Ustupují do pozadí a jsou spíše nositeli než autory změny. To, oč běží při náboženském dění, jsou spíše významy samotné a fakt, že je sděluje někdo konkrétní, je jen jedním z více faktorů. Vyplývá to již z pojetí komunikace, jejíž obsahy poukazují k (na „subjektech“ komunikace) nezávislé selekci, která se děje z povahy věci samé⁴⁹ a má svůj vlastní selekční horizont. Komunikace si sama předvybírá to, co později může být předmětem (sdělovacího) vyjádření a účinků (v adresátovi). Autopoiesis komunikace navíc probíhá jako autokatalýza, jako samostatné vytváření svých vlastních počátečních stimulů, takže každý „normálně entropický vývoj komunikovaných vět ve směru nekomunikace je prostřednictvím řeči obrácen zpět a usměrněn k výstavbě komplikovanějších způsobů komunikace, schopných interpretace a opírajících se o právě řečené“ (1997: 212). Namísto nekomunikace je tu vždy možnost cesty složitější komunikace, a tou se také systém vždy vydává. Na tomto schématu komunikace je vidět, že jednotlivé vědomí nevládné tím, co obíhá jako významy. Rovněž je vidět, nakolik jsou témata reprodukována jinak – pro Luhmanna sociálně.

⁴⁸ Luhmann s oblibou cituje první zákon Spencera–Browna: učíň rozlišení (draw a distinction), které si osvojil i Maturana (srov. např. Luhmann 2006: 52).

⁴⁹ „Smysl nepřipouští jinou volbu, než volit.“ 2006: 161.

Luhmann pozoruje u systémové teorie vycházející z Ludwiga von Bertalanffyho po jejím ovlivnění strukturalismem zúžení pohledu spočívající ve strukturně-funkcionalistickém, invariantní struktuře hledajícím přístupu. Sám se proto snaží nově navázat přímo na původního proponenta obecné teorie systémů, zvláště pokud jde o dynamiku systémů řídicí se principem ekvifinality, diferenciací, nárůstu komplexity a především otevřenosti systému organismu, který není regulován ani dosažením rovnováhy (jako při respektování druhého termodynamického zákona), ani určitého účelu či jiného finálního stavu, ale stabilního stavu (steady state). Tento stav se orientuje na udržení systému jako takového.⁵⁰ Luhmann také navazuje ve využití (kybernetického) mechanismu zpětné vazby, kterým se produkty systému do něj vrací jako informace. Tuto podobu regulace Bertalanffy nazývá „organickou směrovostí“ (organic directiveness, 1950: 160). Jistou krkolomnost tohoto výrazu později nahradilo a rozvinulo pojetí autopoietického systému.

Zde se ukazuje, že Luhmannovy funkční systémy jsou na pomezí sociálních systémů a symbolických systémů Bertalanffyho⁵¹ (v návaznosti na Kennetha Bouldinga⁵²), přičemž rozdíl mezi nimi označuje provizorně za rozdíl mezi „reálnými“ a „konceptuálními“. Ten by se ale stíral v metodickém přístupu k sociálním systémům jako udržujícím se komunikací, tedy společenským, „reálným“ oběhem a „reálnou“ evolucí sémantiky, tedy „konceptuálního“. Důležitý je rovněž přechod ze sémantiky singuláru (sociální systém, např. Parsons 1991) k plurálu (sociální systémy, 2006). Hlavní rozdíl Luhmannova pojetí autopoietických systémů oproti sociálnímu systému např. u Parsonse je však v osamostatnění autopoiesis systému jako takové, tedy od aktérů (které jak Luhmann, tak Parsons nazývají „ego“ a „alter“). To je patrné již z toho, že Parsons třídí komponenty sociálního systému podle funkcí vlastních spíše jednotlivci, resp. orientaci jeho jednání: morální, instrumentální a expresivní (Parsons 1991: 46n). U Parsonse jde o to, jak se konstituuje sub-systém společnosti z jednání ega vůči jeho alter a vice versa, Luhmann naproti tomu sleduje roli komunikace jako takové, bez

⁵⁰ „The order of process in living systems is such as to maintain the system itself.“ Bertalanffy 1950: 159.

⁵¹ Bertalanffy 1972: 29.

⁵² Boulding 1956b.

nutnosti analyzovat také postoje jednotlivců. To mu umožňuje právě metodicky přijmout za východisko autopoiesis, kdy systém se udržuje selekcemi za chodu sám. V teorii sociálních systémů tak Parsons vychází důsledně ze *sociálního* (socius z PIE sok-yo, následovat, připojit se, účastnit se, tedy od jednotlivců, případně od dynamiky malých skupin), aby dospěl k systému, zatímco Luhmann spíše ze *systému* (syn-histémi, sestávat), tedy z operativně uzavřeného celku, aby jeho teorii aplikoval na společnost. Nicméně i tak jsou předmětem Luhmannova popisu sub specie systematis konkrétní funkce z hlediska důrazu na jejich historické proměny, projevující se v komunikovaných obsazích. Na jejich základě třídí funkční subsystemy, zatímco u Parsonse jsme spíše stále ještě svědky popisů funkcí (rolí, jednání), které od jejich významu pro systém jako takový do značné míry abstrahují.

Co znamená, že systém je autopoietický?⁵³ Především to, že závisí na své dynamické stabilitě, ne na své strukturní stabilitě:⁵⁴ jde tedy o pohyb. Bez diference se však pohyb (komunikace, jednání) zastaví, a proto se s ním počítá jako s výchozím rysem, který umožňuje pokračovat.⁵⁵ K obecné definici autopoiesis se ještě vrátíme, jde v ní však o to, jak zajistit pokračování (komunikace, a tím i jednání, života, vědomí).⁵⁶

Luhmann si koncepci autopoietického systému ve svých textech osvojuje po roce 1982,⁵⁷ a to nejprve jako odpověď na otázku, jak pojímat jednotu jednání, tedy určující výchozí jednotky parsonsovského sociologického výzkumu. Když se k ní hlásí, mluví o ní jako o „etiketě“, která „nejrozhodněji zastupuje“ pojetí sociálních systémů jakožto sestávajících z jednotlivých jednání, přičemž je vždy „spolupřemýšleno jejich prostředí (Umwelt), ba téměř by bylo možné říci jejich podsvětí (Unterwelt) jako předpoklad jejich stavů“ (1982: 367). Vidí tedy autopoiesis pro sebe od počátku funkčně, nejen v kontextu

⁵³ Luhmann líčí rozhovor s Maturanou, při němž se mu zmínil, jak dospěl k neologismu „autopoiesis“ od původního pojmu cirkulární reprodukce (buněk), na základě přednášky o Aristotelovi. Držel se přitom odlišení poiesis od praxis: systém má za cíl tvořit určitý výsledek – sebe sama. 2004: 110–111.

⁵⁴ Tamt.

⁵⁵ The urgent, undeferrable problem always is: how to come to a next and different event and not how to make sure that the same pattern can be re-used at another similar occasion. (1985: 34)

⁵⁶ Nikoli tedy stabilitu forem.

⁵⁷ Luhmann 1982.

dřívějších teorií, které dospěly do problémů, ale také v kontextu snahy vidět vzniklou organizaci i její *prvky samotné* jako *výsledek* operací. Autopoietický systém se tak liší od systému „jen“ autonomního: nejenže sám sebe organizuje, ale také tvoří své prvky. Proto je nezbytné autopoietický sociální systém vidět jako systém komunikací, nikoli jako skupinu jedinců, kteří teprve komunikaci navazují. Luhmann tak přenáší koncept autopoiesis z biologické oblasti do oblasti sociální, a to vyžaduje určité obměny, aniž by to však mělo za následek záměnu autopoiesis za „pouhou“ autonomii (např. Varela 1979 oboje rozlišuje). Převedení na systémy jednání (komunikace) je možné jen tehdy, když se vyjde z toho, že prvky těchto systémů nejen bez přestání zanikají (tak jako buňky organismu), ale že jsou také vybaveny konektivitou jiného řádu, tedy smyslem. Autopoietické sociální systémy se tak na rozdíl od biologických musí prosadit nejen navzdory trendu pozvolné entropie, nýbrž také tváří v tvář hrozbě okamžitého rozkladu systému (2006: 24).

Jestliže se systémy vyvíjejí autopoieticky, neznamená to, že by nevstřebávaly podněty, a to jak ze strany těch, kteří se na nich podílejí, tak ze strany prostředí, a to formou iritace či rezonance. Rezonance mezi jednotlivými systémy se mohou vzájemně tlumit, ale také stupňovat.⁵⁸ Uvnitř náboženství může příliš malá, či naopak příliš velká rezonance působit jako brzda autopoiesis. Z již nastíněných interdependencí je patrné, že autopoiesis je mnohem „tekutější“, než by se na první pohled zdálo, nepředpokládá jako identity ani prvky, ani celek, a dokonce ani systém (o sobě, bez vazby na prostředí), přesto umožňuje o nich nějak hovořit a je popsat.

Reflektuje tak kritiku principu identity (zde ve vztahu k identitám sociálních jednotek), již lze číst u Gillesse Deleuze, v kontextu teorie společnosti pak např. u Cornelia Castoriadis.⁵⁹ Luhmann ale přesto na této kategorii, byť vždy ve spojení s kategorií difference, trvá, protože si uvědomuje, nakolik je na nich dosud popis jednání závislý: bez identity a difference by nebylo žádné události, tedy žádného jednání (1982: 370). Jde tedy o kategorii popisu, ne o podstatu věci samé.⁶⁰ Je

⁵⁸ Srov. 2004: 124–125.

⁵⁹ Např. v Castoriadis 1975.

⁶⁰ Jak lze mimo jiné vyčíst také ze způsobu, jakým Luhmann zachází s Husserlovým Wesen v Náboženství společnosti.

ale rovněž užitečné zaměřit se na úroveň, na níž se vůbec o prvcích (komponentech) systému hovoří. Luhmannovi jde (do značné míry oproti Parsonsovi) o to, vyhnout se co možná nejvíce „pitvání“ na analyticky získané sub-elementy, neboť tím se pozorovatel jen více vzdaluje komunikační sémantice⁶¹ tak, jak je užívána. Příčinou je mimo jiné i to, že jeden člověk pro druhého zůstává při komunikaci netransparentní, přestože programem sociálního systému jako artefaktu komunikace je naopak být transparentní (1982: 374). Jedno na druhém tedy nezávisí, jednání nemá (primárně) smysl pro druhého člověka, ale pro systém a jeho autopoiesis.

Paradox spočívající v tom, že čím více redukce komplexity, tím více komplexita narůstá, se překládá do jiné podoby v modelu závislosti systému a prostředí: čím je systém samostatnější, tím více je závislý na svém prostředí, včetně dalších systémů, takže zhroucením jednoho z nich je ohrožena také existence jeho samého. Na tom je dobře vidět, že Luhmann již jako stabilní nechápe stav systému dříve označovaný jako rovnovážný (v jakémkoli smyslu), nýbrž právě jako nerovnovážný.⁶² Stabilita zde znamená stav, který pravděpodobněji skýtá možnost pokračování systému. Nový význam potom získává také pojem disturbance, iritace: jde o něco, bez čeho se vztahy systém–prostředí neobejdou, a tedy co je vitálně důležité přinejmenším na straně systému. V první řadě závisejí na přiřazení slovního vyjádření, tedy zařazení do komunikace; typicky u výrazných disturbancí z prostředí. To dává systému možnost uvedení se do pohybu, což se děje jako procesování informací (opět v batesonovském smyslu např. 2004: 127 násl.). Samozřejmě pokračování systému pak zaručuje mechanismus selekce příslušných operací.

Vraťme se nyní k definici autopoiesis. Biologům Maturanovi a Varelovi slouží autopoiesis za odpověď na otázku, jak je možná jednota toho, čemu se v přírodních vědách říká „organismus“. Základní a klasický popis autopoietického stroje zní: „Autopoietický stroj je stroj organizovaný (definovaný jako jednota) jako síť procesů produkce (transformace a destrukce) součástí, která vytváří součásti, jež:

⁶¹ Luhmann říká „sémantický aparát“, 1982: 372.

⁶² Luhmann 2004: 125–126. Do jisté míry tím navazuje na teorii disipativních systémů, srov. např. Prigogine, Stengers 1984.

(i) svými interakcemi a transformacemi neustále obnovují a uskutečňují síť procesů, která je vytvořila; a (ii) konstituují jej (stroj) jakožto konkrétní celek v prostoru, v němž existují (prvky), tím, že určují topologickou oblast jeho uskutečnění jakožto takové sítě.⁶³ Má-li autopoiesis sloužit k odlišení živého od neživého, ukazuje se jako nutné jednak zavést *autonomii* (produktem fungování organismu je jen on sám, nikoli něco jiného tak jako u allopoietických strojů) a jednak zdůraznit jemný rozdíl: jde o *vztahy procesů produkce* součástí, nikoli o vztahy součástí. Defnující pro autopoietický systém tak nejsou prostorové vztahy, ale vztahy procesů, tedy vztahy možné pouze v čase. Co je tedy v čase primárně určeno tak, že produkuje samo sebe, to je autopoietický stroj.⁶⁴ Případné vlivy přicházející zvenčí jsou uvnitř zpracovány jen tak, aby to odpovídalo udržení vnitřní organizace stroje, nepromítají se do ní tedy přímo.

Právě takovým „strojem“ je podle Luhmanna i sociální systém a jeho prvky namísto buněk tvoří komunikace. Ostatní funkce jsou podřízeny jedné hlavní, totiž udržet v čase jeho jednotu. Systém náboženství k tomu dříve přispíval zvláštní měrou. Ani po funkčním osamostatnění dalších systémů se však nezměnilo to, že tento systém má zvláštní vztah k celku společnosti, zejména díky jedinečnosti svého kódu, jak jsme viděli.

Autopoiesis lze ukázat na příkladě reinterpretace těch nejzákladnějších opěrných bodů sociální existence náboženství. Uvnitř náboženství (např. v kázáních) je dnes již běžný odkaz na nepřijatelnost „praktik inkvizice“, a to třeba i jejich (morální) juxtapozicí s akty nacismu či komunismu (!). To dříve bylo uvnitř náboženství z institucionálního hlediska nemyslitelné; to, že to dnes je nejen možné, ale dokonce běžné a žádoucí, je nejlepším dokladem autopoiesis: systém vynaloží veškerou snahu udržet svou komunikaci v chodu, a to i popřením (reinterpretací) těch prvků, které dosud měly zdánlivě neotřesitelný status. Neukazuje se tak zdaleka pouhá nutnost adaptace obětováním jednoho z prvků, ale potvrzuje se tím také charakteristika toho, *jak* autopoiesis probíhá, tedy jako reprodukování těch

⁶³ Maturana, Varela 1980: 78–79.

⁶⁴ Další důsledky pro autopoietický stroj, které z toho plynou, jako jsou jeho individualita a nezávislost na inputu a outputu, zde uvádíme jen na okraj. viz Maturana, Varela, tamt., s. 80 násl.

procesů, z nichž systém sestává: v daném případě udržení (morálního, ale nejen morálního kvazi-)nadhledu nad společností, což je jedna z artikulací (sekundárního) kódu náboženství.

Jinak řečeno jde tedy o „vystupňovanou citlivost vůči fenoménům“ (1981b: 59). Luhmannovou snahou je uchopit komplexitu společnosti a funkčních systémů jinak než například Leibniz: získat tolik různosti, kolik je možné, při udržení co největšího řádu, tedy založit myšlení na nepojmutelnosti komplexity – všechno spolu sice možná navzájem souvisí, ale odtud vede stejně dobře cesta k interpretaci všeho jako řádu i jako chaosu (1981b: 51). Jde mu zároveň o to, vyhnout se časově asymetrickým modelům (třeba kauzálním, operujícím s nesymetrickou pozicí příčiny a následku,⁶⁵ nebo také narativním: 1981b: 52), a naopak poukázat na cirkularitu (nelinearitu) souvislostí mezi událostmi.⁶⁶ Právě tato kruhová struktura souvislostí činí systémy citlivými pro difference, a umožňuje jim proto také na ně reagovat (1981b: 52). Tím, co se počítá, jsou rozdíly, protože právě v nich spočívá největší informační hodnota. Základní konstitutivní diferencí sociálního systému je však ta mezi možnostmi komplexity a její nepojmutelností: difference přebytku možností na jedné straně a skutečnosti každého jednoho užití smyslu na druhé. A toto pak platí jako obecný předpoklad. Jinými slovy, něco se stává příčinou pouze tehdy, když to získává kvalitu difference (například norma tím, že existují odchylky od ní, jinak vlastně přestává být normou, 1981b: 53).

JDE O OPERACE, NEBO OPEROVÁNÍ?

Autopoietickou autonomii zajišťuje (sub-)systému jeho operativní uzavření, tedy takové, které se týká ne jen jednotlivých operací, ale samotného operování. Jde o alternativu k obvyklému schématu vztahů mezi systémem a jeho prostředím, totiž kauzalitě. Ta se stává pouze modelem jedné partikulární selekce, již činí pozorovatel vztahu systému a jeho prostředí. Naopak samotná autonomie daná

⁶⁵ Např. v návaznosti na pojetí příčiny a následku u Davida Huma (*A Treatise of Human Nature*, Bk. 1, Part III, sec. XIV).

⁶⁶ Cirkulární, reciproční kauzalitu „lokálních komponent“ a „globálního celku“ zmiňuje Francisco Varela jako specifický příspěvek konceptu autopoiesis, viz Varela 1992: 6.

nezávislostí vlastního operování se pohybuje v jiném sémantickém rejstříku než kauzální výklad. Operativní uzavření znamená tedy zjednodušeně ne-kauzální uzavření.

Přestože základní operace jsou označeny za události, jejich sémantické jádro nezahrnuje ještě žádné rozhodnutí o tom, zda jde o události s kauzálním popisem či nikoli, zda jsou zapojeny do schématu výkladu světa či nikoli: ne náhodou jsou tři analogie hlavních typů autopoietických systémů živý organismus v biologickém smyslu, vědomí a společnost, s chemickými, vědomými a komunikačními procesy coby způsoby operování. Uzavření systému znamená tolik, že se udržuje pouze svými vlastními operacemi (žádné vlivy zvenčí) a že všechny operace jsou jeho vlastními (tedy pouze uvnitř systému, zároveň jimi nemůže zasahovat do svého prostředí; pak by muselo jít o něco jiného než o operace systému, 2004: 92 násl.). Uzavření se tedy týká samotného způsobu, jakým systém utváří sebe sama (což neznamená, že by nebyl nejrůzněji propojen se svým prostředím). Potud jde ne o prosté vyjádření souvislosti s operacemi, ale o děj operování v technickém smyslu; uzavření je tedy operativní, vztažené nikoli k jednotlivým událostem v systému, nýbrž k veškeré jeho sebeudržující činnosti.

Nejpregnantnější vyjádření diferencující dynamiky systému operujícího v daném prostředí je: „to použité je nestabilní. Velkou výhodou tohoto řešení je to, že umožňuje systémům, které jím vládnou, se průběžně přizpůsobovat přechodným stavům... Nezůstanou přilepené na své prostředí, jakmile se s ním sladí.“ (19)

ORGANIZACE JE VŽDY PROBLÉM

Autopoiesis znamená stálou autonomii procesů, ale neznamená stálou organizaci. Jaký význam má tedy organizace pro funkční autopoietický systém? V této souvislosti je nejprve třeba se vrátit ke strukturálnímu propojení s jednotlivci, o němž již byla řeč. Vazba náboženství k nim je pro účely sociální funkční analýzy závislá na tom, jak se jednotlivec na náboženství explicitně (komunikačně) podílí. Pak lze hovořit o jeho inkluzi (do systému, nikoli ještě nutně do organizace).

Organizace pak, stručně řečeno, inkluzi jednotlivců do funkčního systému usnadňuje. Luhmann proto do svého popisu evoluce náboženství integruje oba její funkcionálně-diferencující zlomové momenty: vytvoření specializované organizace (zde se stýká mezi jinými např. s Bergerem 1967: 121–124) a vytvoření psaných textů (zde zase s Goodym 1986). První přináší problémy spojení se sociální inkluzí a exkluzí (a jejich pravidly, také se sociální kontrolou), druhé zase exemplifikaci a univerzalizaci zapsaného a poté „deontologizaci“ náboženství – to již nevyjadřuje popis světa, ale fixuje vrstvu textů, které říkají, co by mělo být (což se nejvýrazněji projevuje v symbióze náboženství s jeho sekundárním kódem morálky). Oboje ještě ostřeji vyhraňuje náboženství jako funkční celek a zaměstnává je zároveň dalšími funkcemi, pro něž je nuceno vytvářet programy, a tím se dále diferencovat (a operativně uzavírat).

Organizace, jak ji chápe Luhmann, je tedy evolučně vzniklou systémovou strukturou regulující pravidla vstupu do a výstupu ze systému. A to je v moderní společnosti problémem: ukazuje se totiž, že právě ty struktury, jimiž společenské subsystémy reagují na vysokou komplexitu moderní společnosti, nelze organizačně regulovat (1977: 152), a to proto, že než mohou být převedeny na rovinu organizovaných systémů, musí celospolečenské funkce (náboženství) a jejich komunikační média být několikanásobně rozbity, redukovány a reformulovány. Neorganizovatelnost náboženství a jeho symbolického kódu (beze zbytku) ale není nutné (ani vhodné) vysvětlovat pomocí zvláštních rysů „religiozity“. Je totiž vlastní všem funkčním subsystémům (1977: 153) díky jejich funkční specializaci.

Evidentní problémy s organizací provázely náboženství od nepaměti, v komplexní společnosti se pouze zviditelnily jejich strukturální kořeny. A lze to vyjádřit nejen z pohledu obecně společenské funkce náboženství, ale také z opačné strany, ze strany jeho vědomé specifčnosti (v případě biblických náboženství) vůči „světu“, tzn. společnosti (jejíž součástí organizace vždy je). Prorockou „opozici“ vůči (reprezentaci) společnosti, která je alespoň pro biblická náboženství typická, Luhmann konceptualizuje jako evoluční maladaptaci, která je součástí evolučního úspěchu náboženství, ba možná dokonce jeho hlavním důvodem (1985: 17). Zároveň to ale znamená, že adaptace na

společenské funkce principiálně vždy již maladaptivními mechanismy nelze nikdy organizovaně dosáhnout.

Analogii uvnitř náboženské komunikace představuje dvojí úkol: jednak sloužit společnosti (adaptace) a jednak ji radikálně kritizovat (maladaptace, „být solí země“, tedy zachování svého specifika všemu navzdory). Maladaptace tu však nemá negativní konotaci: jde naopak o podmínku „úspěchu“ náboženské organizace. Luhmann tak hovoří z pozice sociologa, tedy teoretika společnosti jako takové: problém pro něj pak působí stejně tak příliš obecné požadavky společnosti na speciální subsystém, jako příliš vědomí speciality tohoto subsystému vůči svému prostředí.

Jestliže se pak navíc vlivem mnoha kulturně daných skutečností, zejména rozšíření tištěného slova a gramotnosti, stal korpus věroučných tvrzení, z nichž mnohá jsou buď mezi sebou navzájem nebo vůči jiným obecně přijímaným tvrzením nekonzistentní či přímo rozporná, nepřehledným pro každého, kdo se nevěnuje jejich specializovanému studiu, je možné, že nastal kvalitativně nový stupeň diferencovanosti a specializovanosti náboženství. Narůstající redundance pak dělá z většiny komunikovaných informací (jakožto diferencí) spíše bezcenná sdělení, u něhož není jasné, zda mají ještě nějaký společenský význam. K tomu přistupuje také (komunikační) pasivita náboženských organizací, nevyjasněný vztah k pojetí autority, donedávna samozřejmému, dnes ale již přežitému, které tvoří stále nemalý díl programu rozvíjejícího kód transcendence. O výsledné komunikační nepřehlednosti svědčí mimo jiné i ty průzkumy religiozity, které ukazují diferencované vrstvy jednotlivců hlásících se k některým větám, ale k jiným (tradičně s nimi spojovaným) již ne („Jesus ja, Kirche nein“). Selhávají tak do jisté míry podmínky inkluze do a exkluze ze systému. Kontingence, na kterých závisí odpověď na otázku, zda se již/ještě jedná o náboženství, nebo již/ještě ne, se staly neredukovatelnými, když se příliš rozšířily možnosti, jak „individuálně“ vyjadřovat sebe a své postoje.

Dialektikou přínosů a stinných stránek organizační stránky náboženství naráží Luhmann na totéž, co např. americký sociolog náboženství Thomas O'Dea nazval dilematy náboženství.⁶⁷ Vnímá

⁶⁷ O'Dea 1961; 1966: 90–97.

ji zcela ostře, tak jak nebývá často vůbec zkoumána uvnitř systému samého. Úskalí, která s sebou přináší, ponechává do značné míry nepojmenovaná, ale staví je před oči názorně. Zásadní výtkou je to, že náboženství vtěsnané do organizované (což neznamená systémové) podoby se přičí principiálně svému vlastnímu kódu, zažívá tedy vyhocené problémy s jeho re-entry, což se rovná imunitní reakci s různě prudkými projevy (poukázat lze mj. na reformaci). Analogie s živými autopoietickými organismy je tak dovedena do poměrně názorné polohy, plně metaforicky uchopené.

Důvodem je, zdá se, již samo rozvíjení paradoxu pomocí náboženského kódu: jeho „pozitivní“ hodnotou je imanence, nikoli transcende (která je ale jeho „charakteristickou“ hodnotou), což způsobí problematizaci jinak obvyklé preference pro jednu jeho stranu, takže je bistabilní a „společenská evoluce náboženství pak přenáší své těžiště od jedné možnosti k druhé, a tedy desakralizuje náboženství“.

(107)

LUHMANN, ROUSSEAU A CIVIL RELIGION

V kontextu soudobé sociologie náboženství je nepřehlédnutelné, že Luhmann nevěnuje příliš pozornosti otázce funkčních ekvivalentů náboženství, včetně tzv. občanského náboženství (civil religion). S problémem plynulých hranic mezi funkčním systémem náboženství a některými moderními hraničními jevy se jistým způsobem vypořádal již v první monografii, ve *Funkci náboženství*. Otázka hranic se v ní klade právě jako otázka po univerzalitě jeho funkce (překladu neurčitosti v určitost), tedy jako otázka po funkčních ekvivalentech náboženství. S teorií o náboženských surogátech se pak vypořádává tak, že přiřazuje náhrázky náboženství vždy na jednu z obou stran kódu, buď na stranu transcende, či na stranu imanence (1977: 45-46). Při bližším ohledání se pak každá snaha nahradit některou z dílčích náboženských funkcí jeví jako buď příliš poplatná imanenci (zde by mohlo jít o známé případy, které jsou uvnitř náboženství popisovány jako idolatrie – nahrazení absolutního principu, boha, nitrosvětskou institucí), anebo transcenci (zde Luhmann uvažuje o kultech navozujících pomocí drog přechod zcela „mimo“, opět známé

uvnitř náboženství jako „blouznění“ v různých podobách). Zdálo by se tedy, že adekvátní rozpracování kódu (tematizace diference), které udrží aktivní obě jeho strany, je přinejmenším stejně nezbytné pro to, aby bylo možné mluvit o náboženství (a ne o jeho náhražce), jako stanovení kódu samotného.

Luhmann oproti Parsonsovi neuvažuje o přímé integraci prostředí do funkčního systému, v oblasti náboženství tedy o přímé inspiraci náboženského systému „nevěřícími“ či „heretiky“. To, co Parsons vidí jako postup vývoje náboženství na Západě a co spolu s jinými může pojmenovat jako sekulární náboženství (marxismus), civil religion apod., Luhmann vidí jako formy interakce mezi systémem a prostředím, mezi nimiž vždy vede hranice určená podle autoreference, tedy podle toho, jak se daná složka sama pojmenuje. Většinu sekularizovaných náboženských forem by díky větší nabídce funkčních systémů v luhmannovské teorii bylo možné vidět jako odnože politického, ekonomického či morálního funkčního systému, protože v nich převládá ten který funkční kód (např. dodržování morálky společnosti v civil religion oproti jejímu nedodržování, revoluční převrat ve vlastnění či nevlastnění výrobních prostředků v marxismu, politický kód mít či nemít moc). Představovaly by tak spíše formy zrcadlení operativní uzavřenosti systémů, projevující se jako určitá míra univerzalizace či absolutizace vlastní autoreference, spíše než jako míšení funkcí. Luhmanna k tomu musí nutně vést poměrně přesně vyjádřená funkce náboženství v podobě kódu imanence-transcendence, která je zužuje, ale – jak by Luhmann sám řekl – evolučně lépe vybavuje pro pokračování jeho autopoiesis. V tom lze ostatně vidět jistě obejití debaty o „konci náboženství“, který Luhmann nepozoruje, právě proto, že rozmělnění funkce pouhou diverzifikací jejích provedení ještě nenastává.

Ale tak jako jiné završitelské texty, i *Náboženství společnosti* již hraje roli palimpsestu k textům dřívějším, v nichž se dotýká širších teoretických i empirických rámců tématu. A to lze ukázat právě i na (původně Rousseauem teoretizovaném, později Robertem Bellahem na realitě USA zdokladovaném) civil religion, „občanském náboženství“, které představuje výzvu teorii funkcionální diferenciaci, protože jako by nectilo základní diferenciací model: jde o celospolečenské paradigma, jehož jedním z hlavních rysů je právě to, že do

sebe dokáže pojmout nejen nejrůznější konfesní diference, ale i méně vyhraněné nekonfesní formy religiozity. Tyto diference jistým způsobem ruší i uchovává zároveň.⁶⁸ Luhmann si je tohoto paradoxu, který se rozevírá přinejmenším na úrovni teoretické reflexe, vědom, a vypořádává se s ním již v roce 1978.⁶⁹ Civil religion je dnes v jistém proudu sociologie náboženství ústředním tématem, a tak stojí za pozornost Luhmannova genetická glosa: pojem občanského náboženství vznikl v době, kdy se antropologická sémantika snažila smířit nárok na univerzální osvícenskou antropologii člověka (který každému chce garantovat, aby mohl být politickým, ekonomickým, vzdělavatelným atd. subjektem) s partikularitou právě se diferencujícího náboženského systému, a to při uznané neeliminovatelnosti náboženství ze společnosti.

S hlediska teorie systémové diferenciaci se však tento základní problém mění na *vztahový*. Civil religion představuje pohled na celek společnosti, a to ne již pouze jako na *prostředí* dílčích subsystémů (včetně toho náboženského), nýbrž jako na *víc než to*, jako na jednotu funkcí ještě před jejich diferenciací. Vysoká náboženství, jež jejich stoupenci chápou jako kladoucí větší nároky, než jaké by vyplývaly z civil religion, představují právě již výstup diferenciačního procesu, zatímco civil religion (sémanticky) „přežívá“ dále, ovšem ne jako další takové náboženství *vedle* nich, nýbrž jako prodloužení původně univerzalistického nároku: tak jako každý se může stát politickým subjektem, tak se také může stát subjektem náboženským, a zesíleným pojmenováním či explicitací této základní možnosti je právě civil religion. Je tak výrazem úplně jiné teoretické snahy, než jaká kóduje již diferencované systémy, totiž snahy vyjádřit „průhledné hodnotové světlo“, jež má celospolečenskou referenci.

Protože pro Luhmanna civil religion reprezentuje základní hodnoty spíše než náboženství, nemusí na první pohled rušit paradigma diferenciaci, ale naopak do něj dobře zapadá. Důležitá je však pro četbu *Náboženství společnosti* právě optika a základní rozložení problému: diskrepance mezi teoretickým aranžmá a společenskou realitou,

⁶⁸ Již jsme výše narazili na jednu možnost hodnocení některých stránek civil religion; explicitně je totiž navázáno na hrozbu inflace média: „Například teologie kontingence a nepoznatelné predestinace, ale také liberální ‚civil religion‘ lze považovat za inflační užití média...“ (1977: 124).

⁶⁹ Grundwerte als Zivilreligion, 1978, přetištěno v Luhmann 1981c, s. 293–308.

kteřá nutí udržet sémantické náklady (semantische Kosten, 1981a: 299) co nejmenší, vede nejprve ke kompromisnímu pojmu („religion civile“ u Rousseaua) a později i k tomu, že tento koncept se sám stane nábožensky produktivní, takže tvoří novou společenskou realitu jako takovou (včetně nových „mýtů“). Tyto kompromisy však přece jen vyjadřují hlubší tenzi uvnitř celého diferenciatního modelu: protože i sociologická teorie, která jej užívá, je výrazem jednoho funkčního systému (totiž vědy) mezi ostatními, nedá se otázka, zda pravým náboženským výrazem moderní společnosti je spíše civil religion, nebo diferencovaná podoba „vysokých“ náboženství, v posledku rozhodnout: právě to také nutí našeho autora říci, že společnost je dokonce „vždy diferencovaná i nediferencovaná zároveň“ (1981a: 302).

K rozvinutí této aporie se musíme vrátit k diferenci systému a jeho prostředí. Zásadní otázky přináší pro funkci náboženství zvyšující se komplexita jeho okolí, tedy společnosti. Vzájemné vztahy lze např. chápat jako adaptaci nebo vliv (1977: 178), a ty se ve vysoce komplexní společnosti stávají rovněž složitější – např. vyžadují vyšší abstrakci (umožňující zajistit jistou žádoucí míru trvalosti). Probouzí však otázky, jež sociologie musí klást, ale nemůže odpovědět, jako třeba zda interpretace a reinterpretace zjevení může ještě plnit funkci náboženství, nebo zda již je třeba nahradit interpretaci reflexí (kteřá je pojmově perfekcí kontingentního vztahu systém–prostředí, 1977: 176), tedy přejít k reflexi interpretování, vědomé si jeho funkce. Tyto otázky musí odpovědět vnitřní pozorování druhého řádu, tedy teologie (1977: 180). Jak vyplynulo z předchozího, ve vysoce komplexní společnosti, kde je nabídka základních komunikací (např. posvátných textů) veskrze dostupná a zároveň soutěží s mnoha jinými, podobnými, nelze setrvávat na výsadním postavení jedné skupiny textů. Teologická reflexe bude muset nést intelektuální signatury své komplexní doby a přijít s vlastní verzí redukce této komplexity.

Když je tedy řeč o diferencovaném náboženském systému, má tím Luhmann na mysli ony „náročnější“ podoby náboženství, dnes nazývané např. jako „vysoká náboženství“, včetně jejich reflexe, pro něž civil religion může představovat nanejvýš komponentu jejich prostředí, resp. dorozumívací modus (Verständigungsmodus, 1981a: 303) s ním. Na problému dílčího systému náboženství a civil religion je však dobře patrný neuzavřený charakter (oproti např. dialektickému

idealismu) teorie společenské diferenciacie jako takové: neexistuje nadřazený pojem systému a prostředí, nýbrž jen vztah obou, neexistuje jedna role, kterou hraje pojem společnosti, nýbrž vždy hned dvě: společnost jako prostředí a jako systém.

NEZÁMĚRNÁ SYMBIÓZA

Pokusme se prozatím shrnout: do určité míry je paradoxní již samo to, že jako zvláštní funkční systém je popisováno náboženství, které právě tematizuje ve své komunikaci prvky, které scelují, propojují a zastřešují funkční systémy jako takové: redukce komplexity a zorný úhel transcendence a imanence. Stačí si však uvědomit, že takový pohled již něco předpokládá, totiž zastřešení a scelení z hlediska určité interpretace toho, co znamená systém a jeho okolí. Při tom však nástroje, které se k tomuto popisu užívají, musí na tento funkční systém „stačit“, musí tedy v jistém smyslu (přínejmenším svým kódováním) překračovat kód náboženství.

To je ale nemožné, přínejmenším ve smyslu diskrétního překročení kódu, který překračování užívá jako své centrální rozlišení. Je tedy možné alespoň vyznačit oblast překryvu mezi systémovou teorií a náboženstvím jako takovými, takže jedno znamená v určitém smyslu totéž, co druhé? V tomto ohledu se může i nemůže zároveň jednat o pokračování jisté myšlenkové tradice, která na Západě sahá k patristice. V ní se ukazuje symbióza oblasti porozumění kódu (např. rozumu tehdejšího způsobu filosofie) a oblasti pouhého užití kódu (např. /dobové/ víry). Funkcionální analýza náboženství se může stát jejím pokračováním proto, že funkce v poměru systémové teorie k náboženství jsou tytéž (jako funkce poměru mezi rozumem a vírou třeba u sv. Augustina); nemůže se jím stát proto, že tyto funkce se uplatňují v nynějším, nikoli tehdejším, sociálním paradigmatu funkcionální diferenciacie, a nemohou proto vypovídat o tomtéž jako funkce uplatňující se v paradigmatu hierarchickém.

Tím jsme nejen přivedeni k nezbytnosti vztahovat se k ještě jině metarovině, tedy rovině paradigmat a jejich změn, ale odtud zároveň také zpět k výchozímu problému: oba pohledy, jak systémově-teoretický, tak náboženský, se totiž zřejmě nejen překrývají, ale také v něčem

sobě vymykají: toto něco lze pracovně označit za jejich „slepu skvrnu“ či „nevědomí“, jež u každého z nich plní vůči tomu druhému roli garanta neúplnosti, ale i stimulátoru vývoje. Možná v tom lze hledat privilegované postavení sociálního systému náboženství pro auto-poiesis systémové teorie (což se zdá dokazovat stálý zájem Luhmanna o ně), ale v každém případě lze spatřit opačný přínos systémové teorie pro náboženství (jako rozvinutí jeho slepých skvrn, otázky jeho organizace, a zejména jeho evoluce). Právě proto nabízí Luhmannovo vrcholné dílo o náboženství společnosti dvojí symbiotický moment.

CO S TÍM PARADOXEM?

Specifické rozpory dané samostatností náboženství a současně těsným vztahem k (teorii) společnosti jako celku shrnul dříve Luhmann následovně:

„Společnost může existovat pouze jako autoreferenční systém, může operovat a reprodukovat komunikace pouze s gödelovským světem. Tato obecná podmínka činí náboženství (ať už znamená cokoli) nevyhnutelným. Společenský život má tedy náboženskou kvalitu. Paradoxní povaha autoreference proniká veškerý sociální život. Je nicméně také zvláštním problémem v tomto životě. Otázku posledního smyslu lze vznést kdykoli a při jakékoli příležitosti – nicméně ne při všech. Pokud ji lze redukovat na jednu z mnoha, stává se smysl celku zvláštním problémem uvnitř něj. Pak společnost vyvine *formy*, pomocí nichž dokáže tento problém, tuto otázku odpovědět, *formy, které odparadoxňují svět* ... náboženství ohrožuje jeho vlastní úspěch. Je způsobem, jak úspěšně zvládat paradoxy. Avšak každá nová forma v sobě nese dědictví nepravděpodobného. Může se stát normálním životem, normální společností, normálním náboženstvím; ale to nikdy nevymítí základní otázku: jak může být nenormální normální, jak se nepravděpodobné může stát pravděpodobné, jak se z kruhové autoreference může stát hierarchie.“ (1985: 8–9)

Jeden z dalších klíčů k četbě *Náboženství společnosti* tak představuje také citovaná Luhmannova přednáška na téma funkčního systému náboženství, pronesená v roce 1985, tedy již poté, co začal využívat autopoietické paradigma. Výslovně se potvrzuje, že náboženství

není jen jedním z funkčních systémů společnosti, ale kardinálním systémem, a to proto, že paradoxní autoreferenční uspořádání proniká veškerým společenským životem. V tomto „zbavení paradoxu“ tkví rovněž překladatelský problém: jde o termín, který má definiční význam, a přesto není součástí běžné komunikační slovní zásoby. Lze jej však užít na rovině pozorování třetího řádu, na níž se zřejmě Luhmannova úvaha pohybuje.

Luhmannovi se tak daří mimořádným způsobem uchopit ústřední dilema jakékoli sociologické úvahy o náboženství, totiž *paradoxní* vztah *odstupu* náboženství od společnosti a *současně* jeho role jako *součásti* společnosti *i její teorie*. Dokáže sledovat úvahy tam, kam systematicky vedou, aniž by před problémem paradoxu uhýbal – jeho tematizaci si sice klade neřešitelný úkol, nicméně takový, jehož zadání lze – stejně jako paradox sám – *rozvíjet*. Díky pojetí sociálních systémů jako operujících pomocí komunikace tento paradox vyúsťuje v další, sesterský – podílení se na komunikaci (kterou se systémy udržují) pro náboženský systém může představovat již samu negativní hodnotu (hřích), které je třeba se vyhnout. Sebestravující povaha tohoto paradoxu jde v názornosti dále než v jeho abstraktním vyjádření, ale slouží téměř: vysvětlení zvláštní dialektiky, kterou funkční systémy ve vztahu k celkovému systému společnosti procházejí.

Odparadoxnění tedy nemá nutně logickou (bezrozpornou) podobu, naopak: rezignace na logiku je někdy označena za adekvátní podobou problému. Účelem je však i v takovém případě ne opuštění problému, ale výzva jeho novému popisu (70), tedy ne vyřešení, ale spíše „rozvíjení“ paradoxu. Klíčový neologismus „odparadoxnit“ tedy znamená dát smysl a směr dalšímu kroku poté, co se stane zjevným paradox, znovuustavit diferenci mezi „ano“ a „ne“ a povzbudit v pokračování (samozřejmě buď s pozitivními, nebo negativními významy, buď se spoluprací, nebo s konfliktem, buď v míru, nebo ve válce, či se změnou z jednoho v druhé, 1985: 34). Lze to hojně zdokumentovat na příkladech: typicky to v moderní individualizované době platí např. pro povědi.⁷⁰

⁷⁰ Paradox vlastní hříšnosti jedince, který by měl být přesto spasen, se ospravedlní, a tedy „vyřeší“, je-li tato hříšnost vyznána a litována, a náboženská komunikace poskytne povzbuzení k dalšímu pokračování komunikace.

VYHLÍDKA A ÚKOL

Jelikož *každé* užití formy se dotýká náboženství, mohlo by pro náboženský systém skýtat možnosti obrody nejen jeho vlastní komunikace, ale komunikace jako takové. Sklon vidět v náboženství obecnou systémovou metakomunikaci však nevyplývá jen z náznaků Luhmannovy teorie, vždyť kupříkladu Parsonse vedl k tomu, že náboženství pojal jako jednu ze čtyř „evolučních univerzálií“ kultury (spolu s rodovými vazbami, jazykovou komunikací a užitím technologie).⁷¹ Luhmann by nepopíral, že náboženství je evolučně starším funkčním systémem než většina ostatních, ale s přechodem na moderní paradigma funkcionální diferenciacie tato jeho přednost hraje roli již jen nepřímo – interakce mezi sub-systémy musí být možná právě na funkčním základě bez možnosti základní hierarchie mezi nimi. Podle Parsonsem převzaté klasické formulace v kulturní „evoluci gen nahradil symbol“,⁷² tedy kvalitativně jiný druh replikátoru, umožňující ale stejné základní operace variace, selekce, stabilizace. Náboženství jako evoluční univerzálie tak umožňovalo adaptační schopnost sociálních systémů, tedy vlastně jejich autopoiesis jakožto aktivní zvládnutí interakce se svým prostředím, a dokonce jeho využití. Evoluční univerzálie kultury se v tom podobají těm z biologického světa (například zraku).

Kód náboženství může dnes v jistém smyslu stále ještě plnit zvláštní roli: může sloužit ke kritice binarity všech ostatních kódů. Luhmann si všímá toho, že revize funkce náboženství jako odparadoxnění světa pomocí binárního kódu může mít výrazný dopad díky strukturální podobnosti všech funkčních subsystémů: „Kdyby tato skupina (sc. teologové) přijala teorii o tom, že náboženství má zvláštní funkci při nakládání s paradoxy autoreference, mohli by objevit skryté náboženské premisy ve zdánlivě sekularizovaných kódech. Protože většina funkčních subsystémů moderní společnosti spoléhá na binární kódy, aby odparadoxnily své operace a pozorování, mohla by kritika kódování jako technika odparadoxňování spustit hnutí „náboženského osvícení“.“ (1985: 33).

⁷¹ Viz Parsons 1964.

⁷² Parsons 1964: 341.

A v jakou sociální praxi se může přetavit? Například v inkluzi toho (či těch), co je kódy vyčleňováno na okraj, tedy těch, kdo nemají práva, vzdělání, peníze, moc: „A dokonce i vyloučení z církevně nebo i jen dogmaticky a rituálně organizovaných vysokých náboženství by zde mohlo sloužit za jednu z podmínek náboženského rozvoje: jako podmínka znovudobytí kulturní naivity, jako podmínka náboženství bez kultury.“ (Luhmann 1996: 315).

Literatura

- Bateson, Gregory: 1987 *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, NJ-London [1972]
- Berger, Peter: 1980 *Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Collins, London
- Bertalanffy, Ludwig von: 1950 *An Outline of General System Theory*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, sv. 1, č. 2 (srpen 1950), s. 134-165. 1972 *General System Theory. Foundations, Developments, Applications*. New York [1968]
- Boulding, Kenneth: 1956a *General Systems Theory*, *Management Science*, sv. 2, č. 3 (duben 1956); 1956b *The Image*, Ann Arbor
- Bühler, Karl: 1934 *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena Castoriadis, Cornelius 1975 *Institution imaginaire de la société*, Paris
- Deleuze, Gilles: 1968 *Différence et répétition*, Paris; 2013 *Logika smyslu*, Praha, Karolinum
- Derrida, Jacques: 2003 *Víra a vědění*, Praha
- Foerster, Heinz von: 1981 *Observing Systems*, Seaside, CA
- Goody, Jack: 1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge
- Gumbrecht, Hans Ulrich; 2010 „Alteuropa“ und „Der Soziologe“: wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition? *Luhmann Lektüren*, Berlin, s. 70-90
- Jaspers, Karl: 1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich
- Künzler, Jan: 1989 *Medien und Gesellschaft, Die Medienkonzepte von Talcott Parsons I Jürgen Habermas und Niklas Luhmann*, Stuttgart
- Luhmann, Niklas: 1971 *Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt; 1975 *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen; 1977 *Funktion der Religion*, Frankfurt; 1980 *Gesellschaft und Semantik*, sv. 1, Frankfurt am Main; 1981a *Gesellschaft und Semantik*, sv. 2, Frankfurt am Main; 1981b *Ideengeschichten in soziologischer Perspektive*, in: Matthes, Joachim, ed., *Lebenswelt und soziale Probleme: Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*. Frankfurt am Main: Campus Verl., s. 49-61; 1981c *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen; 1982 *Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung*, *Zeitschrift für Soziologie*, r. 11, sv. 4, říjen 1982,

- s. 366–379; 1985 *Society, Meaning, Religion. Based on Self-Reference, Sociological Analysis*, sv. 46, s. 5–20 a 33–36 (Response to Commentators); 1986 *The Autopoiesis of Social Systems*, in: F. Geyer, J. van dr Zouwen, eds., *Sociocynernetic paradoxes*, London, s. 172–193; 2012 [1989] *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, sv. 3, Frankfurt am Main 1993, s. 259–357; 1996 *Religion als Kultur in Otto Kallscheuer*, ed., *Das Europa der Religionen*, Frankfurt, s. 291–315; 1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt; 2001 *Aufsätze un Reden*, Stuttgart; 2002 *Láska jako vášeň. Paradigm lost*, Praha; 2004 *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg; 2006 *Sociální systémy*, Brno
- Maturana, Humberto: 1982 *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig; 2003 *The Biological Conditions of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence*, in: Luhmann, Niklas, ed., *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Wilhelm Fink Verlag, München
- Maturana, Humberto a Varela, Francisco: 1980 *Autopoiesis. The Organization of the Living*, in: *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht [1973]
- Mead, George Herbert: 2009 *Mind, Self and Society*, Chicago [1939]
- Merton, Robert K.: 1968 *Manifest and Latent Functions*, in: *Social Theory and Social Structure*, New York
- O’Dea, Thomas: 1961 *Dilemmas in the Institutionalization of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, sv. 1, č. 1 (říjen 1961), s. 30–41; 1966 *The Sociology of Religion*, Englewood cliffs
- Parsons, Talcott: 1963a *On the Concept of Political Power*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, sv. 107, č. 3 (19. června 1963), s. 232–262; 1963b *On the Concept of Influence*, *The Public Opinion Quarterly*, sv. 27, č. 1 (jaro 1963), s. 37–62; 1964 *Evolutionary universals*, in: *American Sociological Review*, 29: s. 339–357; 1978 *Belief, Unbelief, and Disbelief, a Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*, obojí in: Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, New York, s. 233– 63 a 300–322; 1991 *The Social System*, London [1951]
- Prigogine, Ilya a Stengers, Isabelle: 1984 *Order out of Chaos*, Toronto–New York–London–Sydney
- Rappaport, Roy A.: 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge
- Spencer–Brown, George: 1972 *Laws of Form*, New York
- Šubrt, Jiří a kol.: 2007a *Soudobá sociologie I*, Praha; 2007b *Postparsonsové teorie sociálních systémů*, Praha

Šubrt Jiří, Balon Jan: 2010 Soudobá sociologická teorie, Praha

Varela, Francisco: 1979 Principles of Biological Autonomy, New York; 1992 Biology of Intentionality, in: Barry McMullin, ed., Autopoiesis and Perception, Dublin

Wiener, Norbert: 1948 Cybernetics or Control and Communication in the Animal and Machine, John Wiley & Sons, New York